

**ТАДЖИКСКИЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ ИМЕНИ СОТИМА УЛУГЗАДЕ**

На правах рукописи

ОЛИМИ ХОСИЯТ ХОКИМ

**ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ РЕАЛИЗМ В ТАДЖИКСКОЙ ПРОЗЕ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.**

5.9.2. – Литературы народов мира

Диссертация

на соискание ученой степени доктора филологических наук

Научный консультант:

доктор филологических наук,

чл.-корр. НАНТ, профессор

Кучарзода А.

ДУШАНБЕ - 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ И ОСНОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РЕАЛИЗМА В ТАДЖИКСКОЙ ПРОЗЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.....	23
I.1. Социально-политическая обстановка в Бухарском эмирате второй половины XIX в.	23
I.2. Исторические источники о культурной жизни.....	36
I.3. Тазкиры как достоверный документ литературной жизни.....	48
I.4. О некоторых вопросах периодизации новой таджикской литературы.....	54
ГЛАВА II. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ РЕАЛИЗМ И РАЗВИТИЕ КРИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ	
II. 1. Возникновение просветительского движения и критическое отражение реализма в литературе.....	64
II. 2. Вымысел, воображение и художественная, правда в «Наводир уль- вакоеъ»	103
II. 3. Поэтика времени и пространства, основа размышлений и метод общения писателя с современниками.....	115
II. 4. Способы коммуникации с современниками и методы их изображения	128
II. 5. Роль биографизма в реалистической прозе.....	138
ГЛАВА III. РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО И НАПИСАНИЕ САФАРНАМЕ (ПУТЕВЫЕ ЗАМЕТКИ)	152
III 1. Противоречия и столкновения исламских идей в «Меъёр ат -тадаюн» («Мерила религии») Ахмада Дониша	152
III 2. Творческое влияние Бедиля на прозу Ахмада Дониша	166
III.3. Жанр сафарнаме (путевые заметки) в «Наводир уль-вакоеъ».....	179
III. 4. Дневники Абдуррахмана Мустаджира.....	193
III. 5. «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматулло Возеха.....	204
ГЛАВА IV. ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ И СТИЛЯ ВЫРАЖЕНИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ПРОЗЫ	213
IV.1. Источниковедение в «Наводир уль -вакоеъ».....	213
IV.2. Структура, содержание и стиль «Наводир уль-вакоеъ»	230
IV.3. Место художественных жанров в «Наводир уль-вакоеъ»	263
IV.4. Описание культуры градостроительства в сафарнаме (в путевых заметках)	276
IV.5. Стиль и антитеза в «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина.....	288
Заключение	306
Библиография.....	316

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Рубеж XIX-начало XX вв. в таджикской литературе – время становления новых художественных систем, вследствие кардинальных изменений в мировосприятии и преосмыслении действительности. В этот период были созданы такие ценные для человечества произведения, как «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии»), «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития» («Трактат или краткая история Мангытской династии») Ахмада Дониша (1827-1897), «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина (1865-1896), «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха (1817-1894), «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль»), «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник Московской выставки») Абдуррахмона Мустаджира (XIX в.), «Тухафи ахли Бухоро» («Подарок жителям Бухары») Мирзо Сироджиддина Хакима (1877-1914), «Мунозира» («Полемика») Абдуррауфа Фитрата (1885-1938), «Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро» («История интеллектуальной революции в Бухаре») Садриддина Айни (1878-1954). В конце XIX века книга Ахмада Махдума Дониша «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») произвела революцию в таджикской прозе. В данном трактате Дониш изложил свои основные философские и политические воззрения.

В диссертации рассмотрены особенности просветительского реализма - художественного метода, предшествующего просветительскому реализму, основной целью которого было правдивое воспроизведение объективной действительности в её типичных чертах.

В то же время процесс просвещения общества в художественных произведениях и в публицистике изображены, исходя из двух позиций – с одной стороны – объективно, что означает правдивое воспроизведение явлений, происходящих помимо художника; с другой стороны - субъективно,

т.е. при изображении реальной действительности видение автора становится относительным.

В рамках литературных дискуссий первой половины XX в. - начала XXI в. в данной работе впервые рассматривается тема таджикского просветительского реализма как системы в таджикской литературной жизни второй половины XIX века. Высказывается гипотеза о центральной роли этого явления в развитии таджикской литературы конца XIX в. и начала XX в., о ее композиционном направлении и жанрово-тематическом характере. На обширных историко-литературных и литературоведческих материалах сделаны прогностические выводы о целостности идеологии просветительского реализма.

Многие ученые придерживаются мнения, что слово «реализм» как литературный термин возник в XIX веке, однако само явление - критический реализм в классической персидско-таджикской литературе, существовало задолго до того, как появилось определение «реализм» [182, с.15].

Наше обращение к этому вопросу связано с тем, что в советское время не был возможен поиск правильных путей решения, вопросов касающихся политической жизни страны. Было известно влияние России на просветительские взгляды, на просветительство в Средней Азии, что достаточно убедительно рассмотрено во многих исследованиях таджикской литературе имели большое место в предыдущих веках. В этом направлении мыслителями Востока сделано немало имея в виду это своеобразие, И. С. Брагинский в своей книге «От Авесты до Айни» писал так «Основные предпосылки развития просветительской литературы в Советском Востоке во второй половине XIX века возникли на почве [99, с.214],».

В диссертации исследуется место рассказа в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша и способы его использования в произведении. Для подкрепления своих рассуждений ученый часто в поисках смысла обращается к Корану и связывает их с жизненной реальностью. Стиль повествования Дониша отражает мировоззренческие вопросы

образованных кругов Бухары и являет собой одну из новейших форм в литературе того периода. В ходе исследования выявлено, что стиль прозы Ахмада Дониша богат различными средствами художественной выразительности, а способность писателя к интерпретации смысла находит свое яркое отражение в художественном воображении.

В книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») Ахмад Дониш анализирует религиозные вопросы, фанатизм, противоречия в мазхабах и культурной жизни Мавераннахра. Ахмад Дониш, как мыслитель своего времени, был хорошо осведомлен о содержании различных религий – вопросы, которые обсуждались в книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии»), являются актуальными и сегодня, особенно имеющие геополитический характер.

Более того, в диссертации рассмотрены мировоззренческие вопросы таджикских просветителей - Ахмада Дониша, Шамсуддина Шохина, Кори Рахматуллоха Возеха, Савдо, Абдуррахмона Мустаджира и др., отразивших в своих произведениях художественную и историческую реальность социально–политической ситуации Бухары конца XIX века, изучена их роль в возникновении просветительского движения, литературно-исторических жанров, эстетических ценностей, их связь с обществом.

Политическая ситуация и другие важные общественные вопросы подробно обсуждались также в путевых заметках «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолике» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха, «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки») Абдуррахмона Мустаджира (конец XIX в.).

В «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолике» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллох Возех описывает реальные истории, происходившие с ним во время паломничества, высказывает свои размышления на социальную тему, описывает климат,

городскую архитектуру и сооружение дорог. Заметки Кори Рахматуллоха Возеха относятся к реальному времени и месту, при чтении создается ощущение, что писатель беседует со своими современниками, поэтапно рассказывая об увиденном.

Две другие заметки о путешествиях Абдурахмона Мустаджира «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки») содержат множество документальной информации о литературе, языкознании, географии, этнографии и истории Верхнего Зеравшана.

В диссертации рассмотрена и высказана новая точка зрения о социально – политической обстановке в Средней Азии в конце XIX века, о цельности идеологии просветительского реализма в таджикской литературе, художественно-исторической действительности в прозе второй половины XIX века, изменениях, произошедших в содержании прозы и ее формах, поэтике художественного пространства и времени.

Отдельное внимание уделяется особенностям стиля произведений писателей-просветителей; изучена художественная и историческая реальность, изображенная в путевых заметках конца XIX века – в «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха, «Рузномаи сафари Искандеркуль» («Дневник путешествия на Искандеркуль»), «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки») Абдурахмона Мустаджира; изучено содержание и художественные средства выразительности «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шахина.

Данное исследование позволит изучить основную тематику просветительской литературы - идеи национального освобождения и социальное положение общества. Свободу мысли просветителей, поэтику прозы конца XIX века, раскроет картины реальной жизни и установит соотношение между воображением и действительностью. Выявит элементы

мемуара, литературный диалог современников, определит специфику литературных жанров, особенности стиля прозы этого периода, традиции и новации, а также влияние прозы просветителей на творчество писателей-джадидов начала XX века.

Степень изученности темы исследования. Изучение истории формирования персидско-таджикской прозы, ее структуры и содержания возникли в основном во второй половине XIX века и рассмотрены в работах исследователей Европы, России, Индии, Ирана и Таджикистана. Сюда можно отнести труды таких ученых, как Я. Рипка [220], Е.Э. Бертельс [83, 84, 85, 86], И.С. Брагинский [93,94,95,96, 97,98,99], Чаухан Ш. З. [278], И.Бечка [87], З. Сафо [233, 234], М. Бахор [161, 162], С. Шамисо [285], Р. Ходизода [262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275], М. Шакури [281, 281, 282, 283], А. Мирзоев [180], Х. Мирзозода [176, 177, 178], С. Табаров [239, 240, 241,242, 243, 244, 245], Ю. Салимов [225], Х. Шарифом [286, 287, 288], А. Алимардонов [56], А. Кучарзода [145, 146, 147, 148, 149], А. Саъдуллоев [235], Х. Асозода [70], А. Махмадаминов [165, 166, 167,168], А. Рахмонзода [210, 211, 212], М. Имомзода [132, 133,134], Н. Салимзода [224], А. Амиркулов [59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67], Ш. Солехов [237] и др.

В персидско-таджикской литературе наиболее известными являются труды «Сабкшиносӣ» («Стилистика») Маликушшуаро Мухаммадтаки Бахара, «Сабкшиносии наср» («Стилистика прозы») Сируса Шамисо и «Назарияи наср» («Теория прозы») Худои Шарифа, создавшие благоприятную основу для изучения теории персидской и таджикской прозы.

Богатое художественное и историческое прозаическое наследие таджикского народа ставит перед исследователями немало задач. Особое место среди этих проблем занимает просветительской прозы, которая в корне отличается от произведений литераторов прошлого своим правдивым описанием социально – политической обстановки эпохи.

Тазкиры, написанные в конце XIX и начале XX веков, в том числе: «Тухфат уль-ахбоб фи тазкират уль-асхоб» («Подарок любимым с

жизнеописанием друзей») Кори Рахматуллоха Возеха, «Афзал ат-тазкор фи зикр иш-шуаро вал ашъор» («Лучшая из тазкиры, посвященная поэтам и стихам») Афзала Махдуми Пирмасти, «Тазкират аш-шуаро» («Антология поэтов») Мирсиддикхона Хашмата Бухарского, «Тазкират аш-шуаро» Абдуллоходжи Абди («Антология поэтов»), «Тазкират аш-шуаро» Ходжа Неъматуллоха Мухтарама, «Тазкори ашъор» Шарифджона Махдума Садри Зиё («Антология поэтов»), «Тазкираи Фахми» («Тазкира Фахми») и «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы») Садриддина Айни содержат достаточно информации о творчестве и роли Ахмада Дониша, Шамсуддина Шохина, Кори Рахматуллоха Возеха, Савдо и других просветителей.

Садриддин Айни является одним из литературоведов, достаточно подробно исследовавших литературу второй половины XIX века и начала XX века. С. Айни исследовал сложный и противоречивый процесс развития литературы второй половины XIX и начала XX веков в контексте исторических условий того времени и высказал ценные мысли о творчестве литераторов этого периода.

«Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы»), изданном в Москве в 1926 году, состоит из трех частей, однако более полные сведения о литературе XIX века содержится во второй части книги. В этой части С.Айни дает информацию о многих просветителях - Ахмаде Махдуме Донише, Савдо, Возехе, Шохине, разъясняет читателю некоторые вопросы, связанные с их жизнью и творчеством, что весьма актуально для изучения проблем времен мангытских эмиров.

Текстологическая работа Айни над художественными произведениями началась задолго до Октябрьской революции. В начале XX века, под руководством Садри Зиё, С. Айни вместе с Мунзимом и Хайратом работая над отдельными экземплярами «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша создал полную версию данного произведения [145, с.28].

По мнению Айни, стихи, написанные Донишем, не были собраны и систематизированы из-за его же халатности, о прозе же ученого он пишет: «Ахмад Махдум оставил после себя много записей на полях книг, в виде отдельных сообщений, в тетрадях и на клочках бумаг. Но самая известная его прозаическая работа - «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), цельная книга объемом, примерно в 750 страниц. Книга состоит из подробных рассказов, разрозненных историй, сообщений научного характера, написанных простым персидским языком, структурой близкой к роману и поучительных, вымышленных рассказов» [51, с.201-202].

Еще одним произведением, содержащим сведения о событиях второй половины XIX века, являются «Ёддоштхо» («Воспоминания») Садриддина Айни. В частности, в «Воспоминаниях» представлена подробная информация о жизни Ахмада Дониша, Шарифджона Махдума, Садри Зиё, Абдулвахида Мунзима, Мухаммада Сиддика Хайрата, Абдулмаджида Зуфунуна, Яхьяхаджи, Сиддикхаджи Гульшани, Хамидбека Хамида, Кори Абдулкарима Офарина, Мирзо Азима Соми, Азизходжи Азиза, Мирзо Хаита Сахбо, Шамсуддина Шохина.

Образ Ахмада Дониша изображен во второй части книги «Воспоминаний» - в рассказах «Одами ациб» («Странный человек»), «Шарифчонмахдум ва ҳамсухбатони ӯ» («Шарифджонмахдум и его собеседники»), «Тарзи зиндагонии шабонарӯзӣ ва ҳафтагии Ахмадмахдум» («Образ жизни Ахмад-махдума»), «Оби ганда ба хандак» («Грязную воду в канаву»), «Саёҳати солонаи Ахмадмахдум» («Ежегодные поездки Ахмад-махдума»), в третьей части: в «Шеърҳои ҳаҷвии Ахмадмахдум» («Сатирические стихи Ахмад-махдума»), «Хабари вафоти Ахмади Дониш» («Известие о смерти Ахмада Дониша»); в четвертой части: «Аввалин шиносоии ман бо калонтарин асари Ахмади Дониш «Наводир уль-вакоеъ» («Мой первое знакомство с крупнейшим произведением Ахмада Дониша «Редкости событий»).

В русской дореволюционной литературе об Ахмаде Донише почти

ничего нет. Однако в одном из воспоминаний русского путешественника Л.Ф. Костенко в книге «О путешествии в составе русского посольства в Бухару в 1870 году» (издание 1871 г., СПб.) можно встретить несколько строк, посвященных Ахмаду Донишу. Л. Ф. Костенко отмечает, что Мирахмад был «секретарем бухарского посольства» на переговорах 1870 года между российской дипломатической делегацией и бухарским правительством. Также русский путешественник пишет о визите Мирахмада в Санкт-Петербург. Несмотря на свою краткость, данная информация проливает свет на одну из сторон жизни Ахмада Дониша, как образованного человека» [142, с.12].

Огромный вклад в изучение роли и значимости Дониша для таджикской культуры, литературы и истории внес Сотим Улугзода, посвятивший ему книгу «Ахмади Дониш» (1946), признанную им самим как «очерк». Писатель отмечает, что основная «Цель данной книги — познакомить читателей с жизнью и литературным творчеством Ахмада Махдума Дониша. Книга не претендует на глубокий и всесторонний анализ его произведений» [248, с.3].

Очерк написан в научно-популярном стиле и содержит ценные сведения. В начале книги Улугзода описывает портрет Ахмада Дониша, который, возможно, возник из того, что писатель слышал ранее. Он пишет: «Пятьдесят-шестьдесят лет тому назад жители Бухары изредка на Регистане, в узких улочках и во дворах медресе видели высокого человека в чалме и халате, с большой головой, которая, будто от тяжести, склонялась набок, над тонкой шеей он часто в руке держал вместо трости палку и шел медленно. Он шел, ни на кого не обращая внимания, и лицо его было немного сердитым, как будто он чем-то или кем-то недоволе».

И. С. Брагинский, изучив литературу просветительского периода, эволюцию темы и роли писателей в этот период, отмечает важную роль Ахмада Дониша в появлении новой литературы, возникшей под влиянием России. По мнению И. С. Брагинского, Ахмад Дониш был «родоначальником новой таджикской литературы» [93, с.376].

Известный русский ученый Е.Э. Бертельс, рассуждая о периодизации

средневековой таджикской литературы, в 1936 году, подчеркивает необходимость уделять больше внимания литературе второй половины XIX века и ее видному представителю Ахмаду Махдуму Донишу: «Приступая к таджикской литературе XIX в., мы прежде всего, сталкиваемся с яркой фигурой «отца» новой таджикской литературы – Ахмада Каллэ, деятельность которого наложила свой отпечаток на всю последующую литературу эпохи и даже после Октябрьской революции продолжала оказывать известное воздействие на формирование советской таджикской литературы. Отсюда становится ясным, какое громадное значение будет иметь для истории таджикской литературы анализ творчества А.Каллэ» [83, с.9].

Опираясь на вышесказанное, можно сделать вывод, что новая таджикская литература началась с конца XIX века, в период, когда произошло интеллектуальное пробуждение. Результаты этого обновления нашли свое отражение в таджикской литературе, став началом совершенно нового этапа в таджикской литературе.

В мировой литературе, в том числе в Иране и Афганистане, ввиду исторических этапов и взаимовлияния литератур, этот термин был отделен от социальной жизни. На 4-ом Пленуме Правления Союза писателей Таджикистана был представлен доклад И.С. Брагинского и С. Улугзода «О некоторых вопросах критики и литературоведения в республике», где обсуждается роль образования и подвергается критике термин «первое поколение и второе поколение».

Расул Ходизода изучая идейную сторону «Наводир-уль-вакоеъ», («Редкостные события») одновременно отмечает: «Появились новые экземпляры его известных произведений, особенно свежие и ценные экземпляры «Рисолаи таърихӣ» («Исторический трактат») и «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостных событий»). Все это создало научную базу для издания произведений Ахмада Дониша. В результате, в 1957 г. началось научно-критическое издание «Рисолаи таърихи» («Исторический трактат»), вышли еще два относительно полных перевода его произведений на русский язык»

[264, с.5].

В 1967 году Р. Ходизода написал документальную повесть «Ахмади Дониш», по мотивам которого В. Максименков снял художественный фильм «Звезда во тьме» (1974). Это произведение отчетливо показало радикальную переменную, происшедшую в сознании Дониша после его визита в Россию. Несмотря на завершённые исследования Расул Ходизода в «Чадида ва дурнамои таърих» («Джадида и перспектива истории») отмечает: «... до сих пор еще не изучены идеи Ахмада Дониша как просветителя» [280, с.15].

Однако, следует отметить, что все эти исследования проводились с точки зрения методологии советского периода и не всегда имели объективный характер. Ян Рипка в «Истории персидской и таджикской литературы» отметил теоретическую значимость «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»). В таджикском литературоведении «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») известен как художественное и публицистское произведение. Следует отметить, что стилистические особенности, художественные элементы и основное содержание «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») до конца еще не исследованы. То же самое можно сказать и о произведениях Кори Рахматуллоха Возеха, Шамсуддина Шахина, Савдо, Хайрата и др.

В истории таджикской литературы XIX века, жизни и творчеству Ахмада Дониша и Шамсуддина Шохина посвящены работы С. Амиркулова – это «Таҳаввули адабиёти тоҷик дар нимаи якуми асри XIX: Проблемаи адабиёти давраи гузариш ба аҳди чадид» («Эволюция таджикской литературы в первой половине XIX в.: Проблема литературы в период перехода на новый этап», Душанбе: Дониш, 1997) и «Таҳаввули жанрҳои адабиёти тоҷик дар нимаи аввали асри XIX» («Эволюция жанров в таджикской литературы в первой половине XIX в.», Душанбе: Деваштич, 2005).

Книга «Наводир-уль-вакоеъ» («Редкостные события») было переведена на русский язык М. Н. Османовой и Л. Н. Демидчик и в 1960 году издана как «Путешествие из Бухары в Петербург».

Другая проблема, которая исследуется в работе – это изучение общественно-политической и философской мысли Ахмада Дониша, а также определение его литературного статуса и влияние на литературу второй половины XIX и начала XX веков.

В 1956 г. была издана книга Х. Мирзозода «Шамсиддин Шохин», а затем в 1960 году вышел первый сборник стихов поэта. Во введении к книге «Шамсуддин Шохин» Х. Мирзозода отмечает, что «Бадоеъ ас-саноеъ», из-за юмористической тематики, впервые опубликовано в литографии в 1905 г.» [178, с.4].

Тем не менее, Холик Мирзозода не считает эти произведения «образцом художественной прозы», «потому что в них нет единой сюжетной линии, системы образов, образы и события обобщены и не имеют художественного выражения. В этом смысле можно утверждать, что новая, развивающаяся литература конца XIX века еще не имела новой прозы» [178, с.31].

Х. Мирзозода дает подробные сведения о жизни и творчестве Шохина и отмечает, что первое его собрание сочинений собрано и составлено Кобилом Савдо Гиждувани в 1937 г. по заказу Отдела восточных рукописей Государственной библиотеки Таджикистана, куда не вошло «Тухфаи дустон» («Подарок друзей»). По словам Мирзозода, Кобил Савдои Гиждувани собирал диван Шохина по крупицам у друзей, почитателей, певцов [178, с.81].

Х. Мирзозода в зависимости от политической ситуации и условий жизни, разделил творчество Шахина на три периода и назвал общее количество стихов в диване поэта – 12 500 строк.

Расул Ходизода в книге «Адабиёти тоҷик дар нимаи дуюми ари XIX» («Таджикская литература во второй половине XIX века») привёл подробные сведения о Шамсуддине Шохине, а в 1972 году исследует творчество Шохина в книге «Шохин».

В 1998 году, в период независимости, А. Рахимом и М. Мухаммади в 7-12 номерах журнала «Садои Шарқ» («Голос Востока») опубликовано «Бадоеъ-ас-саноеъ», позже в 2006 году под редакцией Музаффера Мухаммади, при

поддержке Правительства Республики Таджикистан издано полное собрание сочинений поэта. Предисловие к нему написал академик Абдуджаббор Рахмонзода, отметивший, что до сих существуют много нерешенных вопросов о жизни Шамсуддина Шохина, ожидающие своего изучения.

Следует отметить, что в 2018 году, в канун 160 летия поэта, были изданы три книги Шохина: «Девони ашъор» («Сборник стихов»), «Тухфаи дӯстон» («Подарок друзей»), «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») и «Лейли и Меджнун», которые, по словам составителей, увидели свет после новой редакции.

Расул Ходизода в своей книге «Адабиёти тоҷик дар нимаи дуюми асри XIX» («Таджикская литература во второй половине XIX века») приводит сведения о Шамсуддине Шохине. Важно отметить и о тех источниках, в которых содержатся сведения о наследии Шамсуддина Махдуми Шохина – это «Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР» (т. V, Ташкент, 1960, с. 169-170 и т. VIII, Ташкент, 1967, стр. 177), «Каталог восточных рукописей АН Таджикской ССР» (т. IV, Душанбе, 1970, с. 151-153), диссертация профессора Расула Ходизода «Источники для изучения таджикской литературы периода второй половины XIX века» (Сталинабад, 1956), предисловие профессора Холика Мирзозода в «Шеърҳои навёфта» (-и Шохин) («Новые стихи» Шахина) («Садои Шарқ», 1972, №7, с. 74-85). В 1974 году Р. Ходизода завершил новое исследование «Шохин. Таҷқиқоти нав дар ҳаёту эҷодиёти шоир» («Шохин. Новые исследования жизни и творчества поэта» (Душанбе: «Дониш», 1974).

Также опубликованы исследовательские статьи Р. Ходизода и Х. Самадова «Шамсидин Шохин» (ЭСТ, т. 8, Душанбе, 2004 г., стр. 150-151); «Шамсидин Шохин» (ЭАСТ, т. 3, Душанбе, 2004 г., стр. 377-379), А. Рахмонзода в предисловии к «Куллиёт» -у Шамсуддина Шохина (Душанбе: «Адиб», 2006, с. 3-16) «Мухтасаре дар шаҳри рузгори Шохин» («Краткий рассказ о жизни Шахина») и в предисловии к «Мунтахабот» («Избранным») поэта (Душанбе: «Адиб», 2016, стр. 6-14).

Первые сведения о писателе конца XIX века Кори Рахматуллохе Возехе представлены читателю в «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцах таджикской литературы»). В 1946 г. «Тухфат уль-ахбоб фи тазкират ул-асхаб» Возеха было переведено на русский язык А. Муталлибоевым.

Монография Т. Нематзода «Возех» (1967) предоставляет читателю полную информацию о писателе конца XIX века Кори Рахматуллохе Возехе. Ученый в четырех главах книги провел подробный анализ эпохи, жизни и творчества Возеха, где отмечено, что о нем имеются сообщения Ходжи Нематуллоха Мухтарама, Хашмата, Садри Зиё [194, с.44-46]. В 2019 году Т. Мардони опубликовал «Савонех уль-масолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») на кириллице.

Н. Бозорзода в диссертации на тему «Сафарнома ҳамчун жанри публицистика» («Путешествие как жанр публицистики») исследовал основные вопросы, связанные с путешествиями, которые обсуждаются в персидской и таджикской литературе.

В трудах А. Богоутдинова, З. Раджабова, Б. Гафурова, И. Муъминова, Б. Д. Самиева, С.Исламова, Ш.Джабборова и Н. М. Закирова изучены философские, социальные и политические идеи Ахмада Дониша и его последователей во второй половине XIX и начале XX веков.

Цель исследования - комплексное исследование просветительского реализма в прозе второй половины XIX века, вопросов взаимоотношения писателя с современниками, стиля и художественных средств изображения прозы этого периода. Данное исследование позволит по-новому взглянуть на прозу конца XIX века.

Для достижения намеченной цели необходимо решить следующие задачи:

- *изучить* социально-политическую и экономическую ситуацию второй половины XIX века в Мавераннахре;
- *рассмотреть* методы просветительского реализма, художественную правду и действительность в прозе этого периода;

- *определить* влияние прозы конца XIX века на произведения писателей - джадидов начала XX века, в том числе «Тухафи аҳли Бухоро» («Подарок жителей Бухаре») Мирзо Сироджиддина Хакима, «Мунозира» («Полемика») Абдуррауфа Фитрата, «Таърихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро» («История интеллектуальной революции в Бухаре») Садриддина Айни;
- *исследовать* поэтику хронотопа, соотношение реального и вымышленного, тематику и способы общения писателя с современниками в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»);
- *охарактеризовать* духовный реализм как отражение противоречий и основ исламской мысли в «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») Ахмада Дониша и социально-философского содержания, сатиры, иронии в «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шахина;
- *изучить* художественный мир путевых заметок конца XIX века, таких как «Савонех уль-масолик и фаросих ул-мамолик («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха, «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки») Абдурахмона Мустаджира;
- *выявить* особенности нарратива, эволюцию жанра прозы второй половины XIX века и место художественных жанров в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостных событиях») Ахмада Дониша.

Основные источники - тазкира, исторические источники, газеты и журналы, издававшиеся в Средней Азии и России в конце XIX века; художественные, философские и исторические произведения, в том числе «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), «Меъёр ат-тадаюн», («Мерила религии») «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития» («Трактат или краткая история Мангытской династии») Ахмада Дониша, «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина

Шохина, «Тухфаи Соми» («Подарок Соми») Мирзо Азима Соми, «Тухфаи вазир» («Подарок везиря») (неизвестный автор - О.Х.), путевые заметки конца XIX века, такие как «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха, «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки») Абдурахмона Мустаджира, произведения новых писателей начала XX века «Тухафи ахли Бухоро» («Подарок жителей Бухаре») Мирзо Сироджиддина Хакима, «Мунозира» («Полемика») Абдурауфа Фитрата, «Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро» («История интеллектуальной революции в Бухаре») Садриддина Айни.

Также в диссертации в качестве сравнительного материала использованы произведения персидско-таджикской литературы, такие как «Синбоднома» («Синдбаднаме») Захира Самарканда, «Марзбоннома» («Марзбоннаме») Марзбона ибн Рустама, «Сафарнома» («Путевые заметки») Носира Хусрава, «Гулистон» Саади Шерази, «Бахористон» Абдурахмона Джами, «Бадоеъ уль-вакоеъ» («Увеселительный трактат») Зайнуддина Махмуда Восифа.

Объект исследования - проза конца XIX века и ранние исторические источники XX века.

Предмет исследования - особенности прозы конца XIX века на примере художественно-философских и исторических произведений этого периода, в том числе: «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии»), «Рисолаи таърихи» («Исторический трактат») Ахмада Дониша, «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина, «Тухфаи Соми» («Подарок Соми») Мирзо Азима Соми, «Тухфаи вазир» («Подарок везиря»), путевые заметки конца XIX в., такие как «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха, «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки»)

Абдуррахмона Мустаджира.

Методы исследования - сравнительно-исторический, типологический и автобиографический.

Методологическую базу исследования составляют тазкиры конца XIX -начала XX веков, литературные, публицистические и исторические произведения, теоретические воззрения М. Бахтина, Д. С. Лихачёва, Н. И. Конрад, таджикских и иранских ученых М. Бахор, С. Шамисо, М. Шакури, Х. Мирзозода, С. Табарова, Х. Шарифа, Р. Мусулмониён, А. Кучарзода, М. Имомзода, А. Сатторзода, А. Саъдуллоева, А. Махмадаминова и др.

Новизна темы исследования. Получены новые данные о социально-политической жизни конца XIX века в Средней Азии; выявлены особенности просветительского реализма; рассмотрены некоторые аспекты процесса просветительского движения и предпосылки его возникновения; выявлено и изучено соотношение реальности и вымысла в прозе этого периода; определена степень влияния просветительской литературы на новую таджикскую литературу; исследована поэтика средств художественного изображения, хронотопа, основы зарождения идей и диалог писателя с современниками в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), противоречия и основы исламской мысли в «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») Ахмада Дониша, социально-философское содержание, сатира и ирония в «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина.

В диссертации *Исследованы* особенности нарратива, эволюция жанра в прозаических текстах, место художественных жанров в «Редкостных событиях» Ахмада Дониша, художественная действительность в путевых заметках конца XIX века, таких как «Савонех уль-масолик фи фаросих-уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха, «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник

московской выставки») Абдурахмона Мустаджира; *определено* влияние литературы конца XIX века на произведения писателей - джадидов начала XX века, в том числе «Тухафи ахли Бухоро» («Подарок бухарских друзей») Мирзо Сироджиддина Хакима, «Мунозира» («Полемика») Абдурауфа Фитрата, «Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро» («История интеллектуальной революции в Бухаре» Садриддина Айни.

Хронологические рамки диссертации ограничиваются периодом становления просветительского реализма в таджикской прозе второй половины XIX века и его содержательно-формальной связью с прозой первой половины XX века.

Теоретическая и практическая ценность диссертации. Полученные результаты могут быть использованы при проведении исследований в области литературы, языкознания, философии, религии, этики, культуры и этнографии. Материалы диссертации также могут быть полезны при написании академических и вузовских учебных пособий по истории таджикской литературы, истории философской мысли таджикского народа, истории культуры, диссертаций по поэтике конца XIX века, стилистике и эволюции жанра. Также выводы, полученные в результате исследования, могут быть применены при чтении спецкурсов по литературе и на научных семинарах.

Основные положения, выносимые на защиту:

- Конец XIX и начало XX вв. – время становления просветительства, когда литераторов могла волновать лишь одна тема - социальная проблема. Писатели этого периода Ахмад Дониш, Кори Рахматуллох Возех, Савдо, Шамсуддин Шохин были в числе тех, кто внес значимые изменения в содержание литературы данного периода.

- В сравнении с другими интеллигентами Бухары второй половины XIX века просветительские идеи Ахмада Дониша были реальными, обоснованными и охватывали все социальные вопросы общества. Социально-культурные убеждения Ахмада Дониша формировались на основе персидско-

таджикских культурных и литературных ценностей.

- Процесс развития реализма в национальных литературах происходит неравномерно – это, прежде всего, зависит от особенностей исторических процессов в той или иной стране. В формировании реализма также важную роль играют передовые литературные традиции других народов. Литературные отношения в XIX веке приобрели качественно новое содержание.

- Исследование одновременно показало, что «Наводир уль-вакоеъ» будучи, полным анализа сложных вопросов эпохи просветительства пропагандирует, разъясняет самопознание, нацеливает читателей на поиски путей выхода тех или иных ситуаций. Заслуживает внимания и то, что отражение просвещенного общества имеет большое историческое значение.

- Ахмад Махдум выступил в роли критика своей эпохи и проанализировал политические и социальные проблемы Бухары XIX века, исламский мир и основы прогресса Запада. Главная ценность этого труда в том, что писатель, опираясь на проблемы общества, тщательно исследовал их во времени и пространстве.

- В «Наводир уль-вакоеъ» рассматриваются важные общественно-политические, нравственно-религиозные и философские вопросы, а также вопросы естествознания, более того, как в структуре разделов, так и по отдельности внесены рассказы и истории, предания и различная информация;

- В «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») размещены факты раздробленности и взаимной ненависти, раскрыты перед соотечественниками причины иностранной оккупации Бухары. Именно разделение мусульман Бухары на различные мазхабы лишило их возможности защитить свою родину, и не позволило им, как прежде, не быть под иноземным владычеством;

- Путевые заметки как произведения отличаются от публицистики однообразием и монотонностью языка, материалом, исследованием событий

в обществе, анализом мировой политики и выражением политической мысли посредством художественного слова и создания образов. В «Савонех уль-масолик и фаросих ул-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллоха Возеха, «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки») Абдуррахмона Мустаджира писатели отражают действительность, которая противостоит развитию региона;

- Ахмад Дониш написал произведение «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») с учетом мировоззрения своих современников и разделил книгу на отдельные разделы согласно их содержанию. В этом произведении рассматриваются важные общественно-политические, нравственно-религиозные и философские вопросы, а также вопросы естествознания, более того, как в структуре разделов, так и по отдельности внесены рассказы и истории, предания и различная информация.

- В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») приведены факты и доказательства из хадисов и аятов Корана. Как подтверждает сам Ахмад Дониш, во введении к произведению, книгу «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») можно рассматривать как мемуары. Положение видов прозы классической литературы, таких как мусаджаъа, мутакалиф, документальная, мурсал, в творчестве писателей этого периода рассмотрены в научных трактатах Ахмада Дониша и других просветителей данной эпохи.

- В стиле Ахмада Дониша, по сравнению с литераторами прежних лет, прослеживается тенденция к относительно простому изложению. «Наводир уль-вакоеъ» является великолепным и сложным мемуарным произведением, включающим в себя жанр сафарнаме (путевых заметок), короткие и большие повествования, предания, рассказы, беседы и реализм. Несмотря на большой объем работы, сделанный составителями, как текст 1988 года, так и текст 2017 года имеют некоторые недостатки, которые необходимо исправить в последующих изданиях.

- «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») написано о жизни писателя и отражает его недоверие к обществу и чувство мучительных терзаний. Произведение написано в прозе *мусаҷҷаъ* (рифмованная проза) и содержит красочные поэтические понятия о социальной жизни.

Апробация и внедрение результатов исследования. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры теории и истории таджикской литературы Таджикского государственного института языков имени Сотима Улугзода **от 31 января 2023 г., протокол № 6.**

Основные положения диссертационного исследования отражены в 40 статьях, опубликованных в журналах, включенных в Перечень ВАК для публикации результатов научных исследований.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографии.

ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ И ОСНОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО РЕАЛИЗМА В ТАДЖИКСКОЙ ПРОЗЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

I.1. Социально – политическая обстановка в Бухарском эмирате в половины XIX в.

Начало XIX в. характеризуется мощной широтной экспансией Англии на Среднем Востоке. Перед Правительством России и прежде всего ее военным руководством встал вопрос об организации стратегической обороны на юго-восточном направлении с целью отсечения развития геополитической экспансии основного европейского противника на юге Евразии. Геополитическая целесообразность диктовала России необходимость создания барьера: а) либо путем непосредственного присоединения конкурентной территории; б) либо с помощью создания на пути английской экспансии буферных зон из союзных государств.

Средняя Азия становится объектом нарастающего геополитического соперничества между Англией и Россией, первая из которых рассматривает регион в качестве буферной зоны между Российской империей и Британской Индией, и рынка сбыта товаров английской промышленности.

В этот период в Средней Азии существовало три независимых государства - Бухарский эмират, Кокандское и Хивинское ханства и различные бекства - Шахрисабз, Китаб, Гиссар, Каратегин, Дарваз и т.д. Во второй половине 40-х годов XIX в. Россия, воспользовавшись бесконечными конфликтами, существовавшими между Бухарским эмиратом и Кокандским ханством, вторглась на территорию Средней Азии. Одной из главных причин этого вторжения было стремление получить доступ к богатому среднеазиатскому природному ресурсу, и далее, проложить путь на Восток.

Российская империя для достижения своих политических и экономических целей в Центральной Азии использует свои вооруженные

силы. Связано это было с тем, что после Крымской войны, царская Россия в глазах правящих кругов развитых европейских стран, показалась слабее, а Средняя Азия приобрела особое положение как рынок сбыта российских промышленных товаров. Последнее было тесно связано с развитием капиталистических отношений в России во второй половине XIX века, особенно после отмены крепостного права [116, с.164].

В 1864 г. началось решительное и систематическое вторжение царской армии в Среднюю Азию. В сентябре того же года они захватили Шымкент и двинулись в сторону Ташкента, а в апреле 1865 года захватили крепость Ниёзбек, построенную на берегу реки Чирчик, сыгравшую важную роль в обороне Ташкента. В ожесточенном нападении и уличных боях 15 июня 1865 г. сдался один из крупнейших городов Средней Азии – Ташкент. Первое столкновение русских войск с бухарским эмиром Музаффарханом произошло 8 мая 1866 года в Дильварзинской долине, по дороге на Джизак и Ходжент и закончилось победой русских. Однако главнокомандующий русской армией Романовский, по некоторым причинам, после разгрома войск Музаффара, изменил свое направление. В 1866 г. Россия захватила Худжанд (24 мая), Калай-Нов (28 мая) и Уротюбе (2 октября) - эти районы находились в направлении дороги Ферганской долины и потому имели большое военно-стратегическое значение. Д. И. Романовский укрепил свой левый фланг и направил основную силу против главного врага — эмира Музаффара. Эмир Музаффар не был готов к войне и в октябре 1866 года, после непродолжительной осады, царская армия овладела крепостью Джизак и закрепились на территории Бухарского эмирата, угрожая его второму по величине городу, древнему таджикскому городу Самарканду.

В начале 1868 года кокандский правитель Худоёрхан заключил мир с царским правительством и признал своё подчинение Российской империи. Но Романовский при поддержке военного ведомства решил добиться «полной определенности» с Бухарой, и 23 сентября его войска вторглись в пределы эмирата. Заняв штурмом важнейшие крепости: Ура-Тюбе (ныне г.

Истаравшан), Джизак и Янгы-Курган, они вскоре вышли на подступы к Самарканду. Русские войска разгромили войска эмира, 2 мая 1868 г. вошли в Самарканд и учинили там массовую резню [116, с.168].

Падение Самарканда вызвало замешательство среди солдат и правящих кругов Бухары. Кауфман двинулся в сторону столицы эмирата - Бухару и захватил последний крупный город на пути к столице Каттакурган. В 1864-1868 годах два среднеазиатских государства, Кокандское ханство и Бухарский эмират, были присоединены к Российской империи и принудительно включены в состав Российского государства. Генерал Кауфман принял предложение эмира Музаффера о мире, и таким образом, 23 июня 1868 года был подписан мирный договор, вошедший в историю как Зирабулакское мирное соглашение. Поэтому мирному договору часть Бухарского эмирата (Джизак, Самарканд, Катта-Курган и др.), занятая русскими войсками, переходила к России, а Бухара лишалась своей автономии. Эмир Музаффар должен был заплатить России 500 000 русских денег как компенсацию за войну. Русские купцы теперь могли свободно действовать по всему эмирату, делая все, что им вздумается [116, с.169].

Во время российской оккупации политическая ситуация в Бухаре резко изменилась. Бухара утратила свою независимость, и царское правительство в 1867 году для управления оккупированной частью Средней Азии, охватывавшей Хафтрудскую и Сырдарьинскую области, учредило Туркестанское генерал-губернаторство, столицей которой был назначен Ташкент. Позднее в состав этого генерал-губернаторства вошли еще три области - Ферганская (1876 г.), Самаркандская (1887 г.) и Закаспийская (Прикаспийская). В то же время был образован Туркестанский военный округ, и после нескольких дней боев Россия смогла победить Худоёрхана и эмира Музаффера. Согласно договорам (Русско-бухарский договор 1868 года и Шаарский договор 1873 года) эмир признал вассальную зависимость от Российской империи.

В соответствии с вассальным договором (подчинении) Бухара перешла в

подчинение России, на оккупированных территориях был образован Зерафшанский округ во главе с Абрамовым. С подписанием Зирабулакского мирного договора Россия одновременно предприняла шаги по урегулированию подчинения ханств эмирата, а также подавила бунт старшего сына эмира Музаффара Катта-турры и Шахрисабзского бека. Южная Бухара была включена в состав военной экспедиции Шахрисабза [116, с.169].

Царское правительство было недовольно работой генерал-губернаторов Туркестана и поэтому часто меняло их. Из 15 руководивших людей только К. П. Кауфман (1867-1882) и А. В. Самсонов (1903-1913) смогли продержаться дольше, чем другие. Кауфман чувствовал, что у бухарского хана Худоёрхана нет сил сражаться, но бухарский эмир Музаффар сохранял свои позиции. 14 июля 1867 г. первым генерал-губернатором Туркестана был назначен царский генерал К. П. Кауфман. Царь России Александр II на основании своего «Золотого ярлыка» предоставил Кауфману широкие права. Он имел право вести дипломатические переговоры с соседними странами, объявлять войну, заключать мир и так далее и был убежден, что Бухара и Коканд уже не смогут организованно действовать против русских войск, так как переход Ходжента под власть России сильно разочаровала эмира и хана.

В 1868 году Кауфман подписал с Худоёрханом важный для России договор, по которому Кокандское ханство переходило в подчинение России. Царское правительство Среднюю Азию превратило в колонию и начало эффективно использовать богатые ресурсы этой страны. В Туркестан вошли пять провинций: Хафтруд, Сырдарья, Фергана, Самарканд и Каспийское море. Каждая из этих областей имела под своей юрисдикцией определенные территории. Россия для контроля и улучшения отношений создает в новой Бухаре и Коканде агентство по контролю. Геополитические интересы развитых стран и завоевание страны чужеземцами привело к возникновению внутри Ближнего Востока миссионерской деятельности интеллигенции, получивших образование в Османской империи. В основном это были крымские татары, которые по указанию европейцев в Бухаре

пропагандировали антироссийскую идеологию. Целью миссионеров было создание в Средней Азии единого государства, подчиненного Великобритании. Для достижения своей цели они использовали ислам и его каноны.

Образование Туркестанского генерал-губернаторства после присоединения к Российской империи, привело к тому, что народ оказался между двумя огнями, с одной стороны - произвол мангытских эмиров, с другой - эксплуатация чужой администрации. По мере изменения административного устройства государства, в Средней Азии стали создаваться предприятия и другие иностранные центры труда, а вместе с массовым переселением рабочих из России появились первые признаки развития науки и техники, т.е. благодаря переселенцам, в стране стала распространяться чужая культура. Это еще одна сторона тех событий, которые привели к полному завоеванию данного региона со стороны царской России. В частности, значительную роль в развитии экономики эмирата сыграло строительство железной дороги и ее доставка в Бухару. Бухара последовательно становилась экспортером сырья в царскую Россию. Из России поступало топливо, железная руда, промышленные товары и т.п. Поэтому Средняя Азия продолжала оставаться экспортером сырья, и такая форма местной экономики отвечала экономическим интересам России. Ближний Восток экспортировал в Россию шкуру, шерсть, хлопок, шелк и другие сельскохозяйственные продукты. По мнению З. Раджабова, «Бухара стала внутренним рынком России» [217, с.13]. Эмир Музаффархан, правивший с 1860 по 1885 годы, использовал, создавшуюся политическую ситуацию для достижения своих целей. Он подавил местные восстания, восстание своего сына Абдулмалика и присоединил к эмирату некоторые области, такие как Шахрисабз и Восточная Бухара. Эмир Абдулахад также находился под покровительством русской армии и без указания императора не подписывал ни один указ. Эмиры Бухары не имели государственного законодательства и требовали от населения выполнения указаний Корана,

хотя сами действовали вопреки его заповедям. Нескончаемые налоги и коррумпированность эмирских амлякдаров во всех частях эмирата разоряли население и становились причиной назревания восстаний против эмирского правительства.

Согласно анализу З. Раджабова, колониальный период был «наиболее сложным историческим периодом Бухарского ханства» [217, с.7]. Фактически мангытские эмиры Бухары, имевшие неограниченную свободу и власть, в колониальный период были лишены возможности заняться грабежом, нескончаемыми передрягами на территории Средней Азии. В 1868 году Дарваз, Каратегин, Гиссар, а позже земли Куляба и Бальджувона перешли в подчинение эмира Музаффера. В то же время народные массы испытывали давление с обеих сторон, с одной стороны, со стороны русских колонизаторов, с другой, со стороны эмира и местных амлякдаров. После долгого преследования в 1870 году эмиру удалось подчинить Шахрисабз Бухаре. К тому же положение жителей Восточной Бухары усложнялось из-за опускающих нападений бадахшанских правителей. Народы Шугнана, Рушана и Вахана эксплуатировались как русскими, так и афганцами и потерпели ряд ударов от бухарских эмиров. Этот вопрос был решен в 1895 году. В 1895 году часть Бадахшана была разделена на две части по договору между Англией и Россией. Западная часть Памира отошла к Британии, а восточная — к России.

Еще один вопрос, который тревожил эмира в этот период – это нехватка воды в Бухаре, в то время как основным источником водоснабжения Бухары и ее окрестностей была река Зеравшан.

Все это важно, так как Россия взяла под свой контроль водные и природные ресурсы Средней Азии как отметил В. И. Месильский в «Туркестанском крае» в конце XIX века дал подробные сведения русских географов о всех морях, реках и озерах Туркестана. В крупнейших городах Средней Азии жили русские и влияли на культуру местных жителей. В частности, они сыграли важную роль в создании современных предприятий и производства, а также в подготовке новых рабочих сил. Кроме того, между

царской Россией и Бухарским эмиратом было много споров. Россия поставила перед собой важную цель присвоить полезные местные ресурсы и пастбища, и с помощью переселенцев создать ту силу, которая укрепит позицию имперской России. В связи с этими событиями, опираясь на исторические источники, таких как доклады начальников русских военных штабов, таджикских и русских историков, востоковедов, писателей и других исследователей о положении в Бухаре в конце XIX века можно сделать следующие выводы:

1. Во-первых, русские императоры, со времен укрепления Российского государства, стремились завоевать среднеазиатский регион, чтобы через Среднюю Азию войти в Афганистан, а затем в другие страны Центральной Азии и укрепить свою геополитическую мощь. В отчете начальника Среднеазиатского отделения говорится, что с разрешения Бухарского эмира, они ушли в горы, чтобы найти дорогу в Афганистан, как оказалось, важной тропой является дорога, проложенная через Шурабад [200, с.36]. В докладе говорится о том, что, в связи с британским вторжением в Афганистан группа солдат через Восточную Бухару отправилась в Афганистан. В отчете отмечаются все даты и действия, предпринимаемые экспедицией. По мнению автора, экспедиция шла по маршруту Ташкент, Самарканд, Пянджикент через перевал Муг (в отчете написано Мур, и связано это с русским произношением – О.Х.), далее через Искандеркуль в Каратаг, Гиссар, Душанбе, Кофарнихон, Файзабад и оттуда в Бальджуван и Куляб, далее по реке Пяндж в Бадахшан. Автор констатирует, что «благодаря любезности эмира им удалось проехать в восточную часть Бухары, и экспедиция была завершена успешно» [200, с.8].

Автор обсуждает проблему, связанную с дорогами Восточной Бухары и высказывает мнение о том, что через Сурхандарьинскую границу попасть в Афганистан трудно, но дорогу через перевал в Куляб, а оттуда к афганской границе считает нормальной, и поясняет: «Судя по словам местных жителей, трудность перевала Муг состоит в том, что со второй половины августа, с

наступлением холодов, движение будет остановлено» [200, с.8].

В отчете подробно описаны условия жизни жителей Восточной Бухары, по мнению автора, эмир настолько безразличен к тому, что на этой территории, и на границе с Афганистаном можно встретить лишь несколько стражей, он абсолютно безразличен к жителям горного района. Сильной армии нет, а в Афганистане много вояк и большое количество оружия от англичан. Экспедиция решила, что путь в Афганистан через Бадахшан невозможен, и остановила свой выбор на городе Кофаристан, где, местные жители, по словам авторов, «не боятся ни Бога, ни человека» [200, с.14].

В этом отчете автор обобщает экономическую ситуацию в Восточной Бухаре и констатирует, что производство в горах вообще не наблюдается. На самом деле власть в Бухаре находится в руках династии мангытов, и преимущество таджиков заключалось в их религиозном фанатизме.

По мнению исследователя журнала «Туркестанский край», начальник Туркестанского военного округа, в своем докладе отмечая миролюбивость таджиков и сартов, и, не видя между ними никакой разницы, считал их одним народом. Бухара равнодушна к своей границе, поэтому с 1894 года на границе стояли русские войска. В это же время в новой Бухаре (Кагане) работало российское агентство по наблюдению за ситуацией в Бухаре. Диван Бухарского эмирата состоял из кушбеги, министра внутренних дел, главного казья, которому подчинялись просвещение и все сферы деятельности, связанные с судебной практикой. Девонбеги был генеральным надзирателем за работой администрации и финансами эмирата. Следует отметить, что в Бухарском эмирате количество бекств доходило до 25 [171, с.346].

2. Система образования в Бухаре значительно ухудшилось. Как отмечал Масальский в «Туркестанский край», «После завоевания Туркестана встал вопрос об улучшении образования и особенно ликвидации народной безграмотности, который подчеркивался неоднократно [171, с.333].

В связи с тем, что обучение в Средней Азии тесно соприкасается с религией, духовенство взяло его под свой контроль. Основным предметом в

школах было толкование Корана, каллиграфия, преподавание литературы и истории в старших классах.

В медресе изучались основы шариата, исламский свод правил и арабский язык. Продолжительность учебного года не имела определенных рамок. Обучающиеся проводили большую часть своей жизни, изучая исламскую науку. Из-за того, что большая часть уроков велась на арабском языке, ученики были далеки от правил грамматики родного языка. По окончании, ученики медресе становились судьями, муфтиями или мударрисами (учителями в медресе) [171, с.336].

В то же время в медресе Бухары и Самарканда преподавали астрологию и геометрию, о чем свидетельствуют труды Ахмада Дониша, созданные в конце XIX века, «Манозир уль-кавокиб» («Вид звёзд») и «Ар-рисола фи аъмол уль-кура» («Наука о глобусе»), которые посвящены непосредственно астрономии. Главная проблема образования в медресе заключалась в том, что большинство учащихся, чтобы получить хорошую должность или место в обществе, изучали, в основном, исламское законодательство. Девочки не обучались в медресе, они получали образование у грамотных женщин на дому. С присоединением Средней Азии к России была поставлена цель создать новые школы, в этом направлении особенно были активны татары. По мнению автора «Туркестанского края», в 1881 г. в Ташкенте по указу российского императора были открыты первые школы русского типа для мальчиков, а в 1887 г. — для девочек [171, с.338].

3. В Бухаре влияние исламских улемов, использовавших священную религию ислам в собственных интересах, было больше, чем других слоев общества. Садриддин Айни, являвшийся одним из учащихся бухарских школ конца XIX и начала XX веков, в своих исторических трудах «Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро» («История интеллектуальной революции в Бухаре») и «Таърихи амирони мангитияи Бухоро» («История мангытских эмиров Бухары») исследовал ситуацию в эмирате Бухары.

В связи с этим Айни указывает: «Ханы, чтобы угодить улемам, строили

большие медресе, дома, библиотеки и столовые. При возможности, дарили подарки и раздавали деньги муллам второго или третьего ранга, а также учащимся медресе, называя это закот (налог с имущества в пользу бедных). В результате в Бухаре увеличились медресе и вакфы, которые привлекли поток учащихся из округов Бухары и других городов Туркестана - ежегодно в Бухаре стали собираться тысячи учеников...» [1, с.10]. По словам Айни, ханы, опираясь на поддержку духовенства, правили от имени шариата, и подавляли бунты против угнетения, называя их «мятежниками». Например, один из мангытских эмиров, амир Насруллох (Батурхан), совершил набег на Фергану по фетве (решение, выносившееся законоведом-муфтием и устанавливавшее позволительность того или иного действия с точки зрения шариата – О.Х.), данной улемами и убил Мухаммадхана и разграбил Коканд.

В течении 20 лет он 32 раза нападал на Шахрисабз, который регулярно восставал против тирании, жестоко, убивая и грабя людей. В результате жители Кенагаса были полностью разорены, а Шахрисабз осажден. Он насильно женил на себе дочь князя Шахрисабза Кенигас – ханум и увез ее в Бухару. Чтобы отомстить за свое племя, женщина влила ртуть в ухо Батурхана и убила его. Перед смертью Батурхан убил женщину, бросив ее в колодец Чилдухтарон [7, с.36].

4. Несправедливость эмиров и их внутренние противоречия не прошли для общества бесследно. Садриддин Айни изобразил характер правления последних трех мангытских эмиров, их отношение к государственным обязанностям и безответственность перед народом, а также их бессмысленные и корыстные интересы: «Во время правления эмира Музаффара дело приняло совершенно иной оборот. Казии и председатели, назначавшиеся на эту должность в Бухаре и подчиненных ей окраинах, теперь были вынуждены каждый год преподносить в казну эмира и придворным подношения... Во времена правления эмира Абдулахада должности судей и председателей, словно сдавались в аренду. Должность получал тот, кто больше платил. Ни один бухарский чиновник не получал

жалование из казны, каждый чиновник возмещал свои убытки с народа как мог» [7, с.96-97).

«История мангытских эмиров Бухары» описывает Абдулахада, как малодушного эмира, убившего своих родственников ради престола: ««Когда эмир умер, государственные вельможи скрыли это происшествие от всех и пригласили Абдулахада из Кармины занять престол отца.... Абдулахад после восшествия на трон арестовал своих братьев и племянников, которые, каждый правил какой-либо областью» [7, с.105-106].

Как известно из истории, во времена эмира Насруллох и эмира Музаффара положение духовенства было высокое, они, фактически, контролировали все государственные дела. Однако Абдулахад изменил свою позицию по отношению к улемам: «...эмир Абдулахад для подчинения улемов использовал особую тактику: он передал это дело казию Бадриддину бин Садриддину, который был единственным судьей своего времени, назначив его судьей Бухары и главой улемов» [7, с.113].

Такое поведение наблюдается у всех мангытских эмиров, причем размах их аморального поведения был настолько велик, что нападениям подвергались и мальчики, обучающиеся в медресе.

5. О положении в туманах Бухарского эмирата содержатся сведения в «Таърихи Хумоюни» («Истории Хумаюна») Мухаммада Содикходжи Гульшани из Бухары. В них описано тяжелое положение в вилаятах бухарского подчинения, в туманах Бухарского эмирата, бекствах Гиссара, Каротегина, Куляба, Курган-Тюбе, Бальджувона, Дарваза.

А. Вамбери считает, что территория Бухарского эмирата состоит из земель Зеравшанской долины до реки Кашкадарьи: «Таджики с древнейших времен составляли основную часть населения, которая имела собственную культуру, хотя и была лишена независимости, но не утратила своей роли в окультуривании своих правителей. С принятием ислама, и религиозно-философских знаний, все больше и больше, как в прошлом, так и сегодня в Бухаре, Коканде и Кашгаре, представителями мулл являются таджики и их

потомки. В Бухарском эмирате, независимо от того, был ли эмир узбеком, первые министры и ключевые чиновники были таджиками» [101].

Та же точка зрения упоминается и в «Туркестанском крае», автор считает таджиков древним народом иранского происхождения. По его утверждению, «Таджики в основном занимались скотоводством и садоводством. Зимой в горах они страдают от нехватки продовольствия и для приготовления хлеба используют тутовую муку вместо пшеничной» [171, с.408].

6. О проблемах безопасности и беспорядков в Бухаре, полковник Д. И. Логофет, руководивший приграничным с Афганистаном районом Пяндж, выразил собственные взгляды. В книге «Страна бесправия» рассматривается история завоевания Бухары, укрепления дипломатических отношений и хаотической ситуации в Бухаре. Также автором исследована экономика, международные отношения, положение бухарской армии, земледельцев, проблемы пограничной Бухары и подчиненных ей районов. Несмотря на важность торговли с Афганистаном, бухарский эмир регулярно повышал цены на товары, ввозимые из этого региона, хотя Россия делала все, чтобы привлечь внимание Афганистана.

В частности, автор акцентирует внимание на многочисленных пустующих землях Бухарского эмирата. В книге дано приложение с договорами, заключенными с Россией в 1873 и 1896 годах.

Д. Н. Логофет в путевых очерках «В забытой стране» описал Бухару, Кермине, Чарджуй и многие другие местности, через которые проходил его путь. Он дает историческую информацию о бухарской династии, административной и политической системе, военной организации, повседневной жизни бухарских ханов, их забавах, подчас отличавшихся жестокостью. Автор анализирует судебные законы и обычаи, суд, практиковавшийся в пустыне, и веру в предопределение, показал представления местных народов о власти русского царя, изменения в жизни среднеазиатских областей с приходом русских войск и администрации, достижения выдающихся российских военных управленцев Кауфмана,

Лессера, Анненкова и др.

Россию беспокоила безответственность Бухарского эмирата и его внутренние неурядицы. На момент завоевания и колонизации эмиром Бухары было подписано соглашение с Россией по некоторым вопросам. По данному соглашению должны были улучшить уровень жизни населения, обустроить хозяйство, построить тротуары, ручьи, мосты, колодцы для воды, поддерживать чистоту, предотвращать любые заболевания и очищать воду, взять под контроль цены на рынке.

7. Положение ремесленников, дехкан и национально-освободительных идей было на низком уровне. С целью создания собственной национальной базы, начиная с 1870-х годов, царское правительство массово заселяло русскими мигрантами Среднюю Азию. Однако, развитие сельского хозяйства в Средней Азии мало интересовало Царское правительство.

Б. Гафуров об этом в книге «Гаджики» отмечает: «Все эти восстания как бы положили начало великой движению, охватившему в 1885 г. бекства Бальджувана, Куляба, это восстание было названо по имени своего предводителя «Восстанием Восей» [116, с.216]. Историк отмечает, что «в середине 80-х годов XIX века некоторые антифеодальные восстания приобрели характер дехканских войн» [116, с.220].

Выводы: Таким образом, события конца XIX века в Средней Азии и в Бухаре, и прилегающих районах можно охарактеризовать следующим образом:

1. Эмиры Бухары предпочитали старый уклад жизни, не признавая никакой цивилизации. В Бухаре верховодило беззаконие, правители понимали права человека в рамках законов шариата и согласно исламским традициям, доверив страну фетве невежественных исламских улемов.

2. Хотя захват Бухары Россией явился причиной прекращения бесчисленных межплеменных конфликтов, с другой стороны, трудовой народ страдал с обеих сторон. Россия, на основе соглашения, вмешивалась в экономическую и социальную жизнь Бухарского эмирата.

I.2. Исторические источники о культурной жизни

В XVI-XIX веках были созданы ряд исторических произведений, отражающих стиль тимуридской историографии. Многие исторические произведения этого периода написаны трудным и расплывчатым языком, высокопарным стилем и полны восхвалений в честь правителей того времени.

В стороне не оставались и ученые XIX века, которые проявляли повышенный интерес к описанию исторических и социальных ситуаций данного периода. В Бухарском эмирате созданы следующие произведения:

«Мунтахаб ат-таворих» («Исторический сборник»), написанный Мухаммадом Хакимханом в 40-х годах XIX века, состоит из 5 глав и 12 разделов, в основном охватывает события, начиная со времен сотворения мира и до 40-х годов XIX века. Главы 11 и 12 посвящены правлению мангытской династии (1753-1920).

Важным источником при правлении Умархана является «Таърихи Шохрухи» («История Шахруха») Мулло Нияза Мухаммада Куканди (1802–1872). В книге дана реалистичная оценка политическим проблемам этого периода. Еще одним историческим памятником того времени является труд Мухаммада Салеха «Таърихи чадидаи Тошканд» («Новая история Ташкента»), в котором рассматривается историческая жизнь Средней Азии в XV-XIX веках. Работа над книгой была завершена в 1909 году, в последний год правления Амира Абдулахада.

Причину написания произведения историк объясняет так: «Счастлирое восшествие на престол Его величества, повелителя правоверных, сайида эмира Абд ал-Ахад-хана совершилось в нынешнем благодатном 1303 году, являющемся 1328 годом хиджры Пророка, в возрасте 25 лет. По этой причине, несмотря на отсутствие (литературного) таланта и способностей, я, уповая на Аллаха, приступил к (выполнению) этой давней цели и высокой задаче, и в соответствии с датой августейшего счастливого восшествия на

престол, назвал эту книгу «Таърихи хумайун» («Счастливая дата»)» [114, с.25].

«Таърихи Салими» («История Салими») написана в 1917 году и относится перу Мирзо Салимбака. Книга содержит ценные сведения об истории эмиров Бухары со времен арабского завоевания и до начала XX века. В «Истории Салими», в частности, рассматриваются события конца XIX века и восстания, произошедшие в этом регионе.

Другим историческим произведением является «Таърихи Нофёъ» («История Нофёъ») Мухаммадали ибн Мухаммадсаида Бальджувони, в котором автор отражает политическое и социальное положение Бухары и ее жителей в конце XIX и начале XX веков. Книга состоит из благодарственного письма, 15 частей, заключения, введения и комментария.

«Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития» («Трактат или изложение истории правления мангытской династии») Ахмада Дониша полностью отражает мировоззрение самого автора. В этом произведении Ахмад Дониш описал жизнь эмиров Бухары с точки зрения исторической действительности. Он охватывает период правления от Даниила до времен эмира Насруллы. Дониш описал исторические события, обосновывая их историческими фактами. Книга рассказывает о современной истории восшествия на престол и смерти мангытских эмиров.

Автор доступным языком описывает деспотизм эмиров Бухары XVII-XIX веков. В последнем незаконченном труде «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития» («Трактат или изложение истории правления мангытской династии»), он, критически оценивает правление эмиров, пытаясь найти основные проблемы в управлении государством. Оценка, данная ученым и образ его мыслей сильно отличается от других историков того времени. Ахмад Дониш разделил события по историческим этапам, а именно: предисловие, «Харобии назми аморат дар замони амир Дониёл ва тарзи салотини амир Шохмурод» («Упадок эмирата в период правления Дониёла и способы правления эмира Шохмурода»), «Баъзе аз воқоёи замони

салтанати амир Ҳайдар» («Некоторые события времен правления эмира Хайдара»), «Марги амир Ҳайдар ва замони салтанати амир Ҳусайн ва амир Умар» («Смерть эмира Хайдара и правление эмира Хусайна и эмира Умара»), «Замони салтанати амир Насруллоҳ ва тарзи мамлакатдории ӯ» («Период правления эмира Нарсуллаха и способы его правления»), «Баъзе вақоеъи замони салотини амир Музаффар, тарзи маъишат ва мамлакатдории ӯ» («Некоторые события при правлении Музаффара, времяпровождение эмира и управление государством»), «Назми аморат ва баъзе аз вақоеъи замони салтанати амир Абдулахад» («Порядок эмирата и некоторые события в период правления эмира Абдулахада»).

В своих произведениях, мыслитель доказывал, что в XIX веке эмиры Бухары не имели той мощи, которая была необходима для управления массами, более того, они не были сторонниками реформ. Им было легче держать людей в страхе перед канонами Корана, хотя их собственные поступки не соответствовали нормам религии.

В книге «Три таджикских просветителя о мангытских эмирах» С. Табаров назвал эту книгу «большим историческим источником» [240, с.3] в изучении жизни мангытских эмиров. Этот труд является одним из важнейших исторических источников второй половины XIX века и содержит множество исторических сведений.

Бухарское общество в тот период считалось самым отсталым на Востоке, и единственный путь для спасения народа из-под ига эмиров, как считал Ахмад Дониш – это свергнуть систему, которая поддерживает тиранию и распутство эмиров. По мнению академика Салимова Н.: «Историческое осмысление действительности и проявление некоторых признаков историчности художественного мышления усиливается одновременно с развитием мировоззрения просветителей. Все это придавало просветителям новые силы, взбудоражило их умы и всколыхнула национальные чувства той части, которая находилась в состоянии оцепенения» [224, с.18].

В Бухарском эмирате не было устойчивой политической системы, не

было разграничения между добром и злом, справедливостью или несправедливостью, существовавшая система защищала интересы высших слоев общества. Например, амлякдары отдавали своих несовершеннолетних дочерей мангытским эмирам, а те, наигравшись ими, через какое-то время отдавали этих женщин в жены своим подчиненным. «Трактат или краткое изложение истории мангытской династии» отличается от всех, написанных до него исторических произведений темой, содержанием и стилем написания. В отличие от других историков, которые посвящали свои труды восхвалению правителей, Ахмад Дониш в «Трактат или изложение истории правления мангытской династии» показывает невежество и глупость мангытских эмиров и их подчиненных. Книга в основном охватывает период деятельности мангытских эмиров, а также дает достаточно сведений о деятельности эмира Музаффархана (1860-1885 гг.) и эмира Абдулахада (1885-1910 гг.). В частности, в полной мере отражены события вторжения царской России в Среднюю Азию и войны под Джизаком, на берегах Амударьи и Самарканда.

Эта книга не упоминается ни в одном из комментариев ни современников Дониша, ни позже. Впервые о ней было сообщено в 1936 году Е. Э. Бертельсом, позже, в 1946 году Сотим Улугзода исследует основное содержание произведения, в 1959 г. данный труд заинтересовал Р. Ходизода, в 1960 г. была опубликован критический текст по рукописи, составленный А. М. Мирзоевым.

В 1960 г. был опубликован перевод данного трактата как «Краткая история мангытских эмиров Бухары», осуществлённый русским текстологом М. Н. Османовым. Перевод был сделан с основного источника и на русский язык в таком большом объёме представлялся впервые. Довольно сложный текст рукописей Ахмада Дониша с его разностароним и противоречивым мировоззрением представляет много трудностей, даже для самого опытного переводчика был очень сложным из-за мировоззрения самого писателя.

Действительно, образ мангытских эмиров в книге изображено

реалистично, Ахмад Дониш неверные и ложные описания авторов того времени назвал последователями Иблиса, ибо литература не может состоять только из восхваления эмиров и его окружения.

В многочисленных заметках русских путешественников о Средней Азии в конце XIX века, особо выделяются те, где анализируется положение царской России в этом регионе в данный период.

Как известно, в конце XIX века Россия восстановила торговые и дипломатические отношения в этом регионе, значительно укрепив отношение русских торговцев с бухарскими предпринимателями. Наряду с этим печатались заметки и наблюдения русских востоковедов и путешественников об истории, культуре и географии Средней Азии.

Дониш пытался понять логику происходящих исторических событий, проследить их развитие, разобраться в причинах, проанализировать результаты. Процесс изучения причин развития и упадков событий, их исторических корней, внутренних механизмов, приведших к этим событиям, позволили нам сделать вывод, что в конце XIX и начале XX вв. путь к реалистичному видению был приложен через тесное взаимодействие укрепившихся в обществе основ исторического видения, всестороннего анализа, острой критики социальной действительности и становления исторического художественного мышления.

В книге «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салотини хонаводаи манғития» («Трактат или краткая история династии мангытов») Ахмадмахдум Дониш отразил не только исторические события, происходившие вокруг мангытских эмиров, но и описал их характеры и занятия. Особенно автор скрупулёзно описал жизнь и деятельность трёх эмиров, во дворце которых он служил – это эмир Насруллох, эмир Музаффар и эмир Абдуллахад. Ахмад Дониш отмечает, что если эмиры совершали преступление, то прикрывались улемами, в частности об эмире Насруллохе Дониш писал: «Сам эмир, внешне не принял насилие, однако все свои грехи перекладывал на улемов» [17, с.19].

Наряду с историческим трактатом Ахмада Махдума Дониша жизнь и деятельность эмиров Бухары была изображена и в книге Мирзо Абдулазима Соми «Тухфаи шохи» («Царский подарок»).

Произведение Мирзо Абдулазима Соми «Тухфаи шохи» («Царский подарок»), зарегистрировано в отделе рукописей Академии наук Узбекистана под номерами 1458, 4330, и 7419, еще один его экземпляр хранится в отделе рукописей национальной академии наук Таджикистана под номером 927/111 под названием: «Таърихи салотини манғития дар салотини Бухоро» («История мангытских султанов в царской Бухаре») и «Таълифи хакир Мирзо Азими дабир маъруф ба Сомӣ» («Сочинение бедняка писца Мирзо Азима известного как Соми»).

Оба экземпляра (зарегистрированы под номерами 1458, 4330 и 7419, один из которых под номером 927/111) сильно отличаются друг от друга, хотя каждый из них написан в стиле прежних историков [307, 8]. В начале книги автор упоминает, что с юности до 60 лет он находился при мангытских эмирах - эмире Музаффаре и эмире Абдулахаде. Однако, из-за разногласия с придворными, конец его жизни был плачевный – он потерял зрение и жил в нищете.

О данной книге Мирзо Абдулазима Соми в «Образцах таджикской литературы» приводятся следующие сведения: «Соми издал такие произведения как: 1) «Тухфаи шоҳӣ» («Царский подарок») – об истории мангытских эмиров; 2) Редактирована книга «Дахмаи шоҳон» Мирзосодика Мунши, написанная в ритме «Шахнаме»; 3) «Танзих уль-иншо»; 4) «Миръот уль-яқин»; 5) «Маношир уль-аълум»; 6) «Мафотих уль-ибар» - комментарий «Масобих уль-фикар»; 7) Перевод «Аълум ун-нос»; 8) «Тазкират уль-фузало» и др.».

Хотя Айни и не дал высокой оценки произведению Мирзо Соми, однако он отметил, что: «Литературная ценность его стихов и прозы состоит в том, что он пишет доступно и критикует открыто» [51, с.109]. В то же время в «Образцах таджикской литературы» Айни отмечает о смелости Мирзо Соми:

«Когда все придворные поэты писали оды во славу эмира и визиря, Соми открыто критикует их. Это и есть храбрость литератора» [51, с.109].

О своем участии в войне против России, Соми в «Тухфаи шохи» отмечает, что он принимал участие в качестве «историка». Позже, опираясь на книгу Соми, на это указывает и С. Айни в «Таърихи амирони манғития» («История мангытских эмиров»).

В 1881 году, когда на престол взошел Александр II, Мирзо Абдулазим Соми отправился в Петербург в сопровождении будущего эмира Абдулахада, свои впечатления об этой поездке он описал в своей книге. Из-за жизненных трудностей Соми был вынужден до 16 часов заниматься каллиграфией, чтобы как-то заработать на жизнь, вследствие чего, за три года до смерти он окончательно потерял зрение. Язык книги “Тухфаи шоҳӣ” прост, содержит множество впечатляющих картин, написан стилем, свойственным историкам. Известно, что одна из рукописей данного произведения была совершенна, возможно эта рукопись самого автора. Так как в одном углу стоит печать самого летописца «Мирзо Азим Мунши», а на полях заметен комментарий Мирзо Азима Соми. «Тухфаи шоҳӣ» или «Таърихи салотини манғития» состоит из 134 страниц рукописи и 18 глав.

Другое произведение, названное «Тухфаи вазир» («Подарок визиря») хранится в Институте восточных рукописей Санкт-Петербурга под номером В4534. Работа издана в 1317 г. хиджри (1900 г.) состоит из 156 страниц. Автор книги был неизвестен, книга была предназначена визирю Кульбекби Девонбеги, служившему у эмира Абдулахада (1885-1910), в ней описывалась жизнь бывших визирей. В предисловие произведению автор оценивает роль визирей в жизни эмирата, приводит примеры из поэзии персидских и таджикских классиков, таких как «Сиёсатнома» («Книга о политике») Низомулмулк и «Калила и Димна».

Первая страница книги оформлена рамкой в стиле михраб и написана красивой росписью насталик черного цвета, где красным цветом выделены поэтические, прозаические термины, а также понятия, касаемые мактуб и

бейтов. Автор в книге дает рекомендации по поводу делопроизводства, этики общения и поведения в эмирате, снабдив каждый из них рассказом или бейтом из классической литературы, в которой содержится основная цель сказанного. В книге также приводится сравнительный анализ текстов классической прозы, особенно в жанре рассказа.

Книга составлена А. Молчановым и начинается хвалой в честь Всевышнего. Стоит отметить, что автор, размышляя над ролью визиря в культуре его общения с подчиненными, по каждому пункту привел примеры из классической прозы. Изложение произведения простое и искреннее, автор использовал прием «рассказ в рассказе». В книге автор или редактор выделил основные вопросы красным цветом, а на полях нет никаких заметок. Книга не делится на главы, однако автор выделял красным цветом концовку каждой завершенной темы, ровно и спокойно, делаясь своими мыслями о правителях.

На пятой странице источника упоминается название книги «Низамулмулк», но книга названа как «Сиёсатнома» («Книга о политике»), продолжая свои рассуждения об этой книге, автор упоминает имя мудрого визиря Низамулмулка, ставит в пример современникам образ жизни визирей и эмиров, таких как Низомулмулк, Хорунаррашид и других. Всего в книге 24 рассказа, 2 анекдота, 8 арабских рассказов с переводами и 1 письмо. Все рассказы разделены в зависимости от жанра на рассказы, анекдоты, фантастику, арабские рассказы, и один из них начинается со слов «овардаанд, ки...» («рассказывают, что ...»).

Все рассказы и тексты на арабском языке снабжены разъяснением и переводом. Автор при изложении своей мысли весьма сконцентрирован, что проявляется в его уточнениях, таких как: «Дигар аз боби хифзи давлат...» // «Слово о защите государства...», «Дигар аз лавозими ...» // «Слово о необходимости ...». Одной из особенностей стиля его изложения является простота языка при изложении этикета и правила поведения визирей, при этом и сам автор местами обращает внимание читателя на полезность рассказа. В книге, в основном, рассмотрены вопросы нравственности,

культуры речи, подкрепленные поэтическими строками из творчества персидско-таджикских классиков. Сам автор в одном случае называет свое детище тазкира, а в другом отмечает, что —«девони шавке, ки дар маснади вазорат буд» / “увлекательней диван о визирях” [309, с.2].

Цель автора — извлечь уроки из прошлого, из жизни бывших визирей, книга должна была послужить руководством в повседневной деятельности визирей. В конце книги написано: «прочитать с любовью, а в свободное время совешать добрые дела, и поступать по чести» [309, с.155].

Автор, излагает свои мысли о нравственном облике визирей, для этого он использует строки из Священного Корана, переведенные на таджикский язык. Многие рассказы, расположенные один за другим, заканчиваются кытъя или бейтами по смыслу. В предисловии автор высказал свое мнение об этикете делопроизводства в эмирате. Также в «Тухфаи вазир» рассматриваются вопросы, касаемые отношения эмира и визиря и подчиненных, а также основные действия придворных. Написано: «Аз барои рағбати оин нусхаи таърих аз хомаи тар овард» [309, стр.180].

Садриддин Айни в «Таърихи амирони манғитияи Бухоро» («История мангытских эмиров Бухары») изучил историю правления мангытов, о чем в исследовании «Се маорифпарвари тоҷик дар бораи амирони манғития» («Три таджикских просветителя о мангытских эмирах»). Сохиб Табаров отмечает: «Чтобы исследовать историю мангытских эмиров достаточно изучить три исследования, посвященных данной теме – это *«Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони Манғития»* («Трактат или обзор об истории правления династии Мангытов») великого просветителя XIX–XX вв. Ахмад Махдума Дониша, *«Таърихи амирони манғитияи Бухоро»* («История мангытских эмиров Бухары») Садриддина Саидмуродзода Айни и *«Давраи ҳукмронии амир Олимхон»* («Эпоха правления эмира Алимхана») Абдуррауфа Абдуррахмонзода Фитрата» [240, с.60].

Книга «Таърихи инқилоби Бухоро» («История Бухарской революции») написана Садриддином Айни после переезда из Бухары в Самарканд (3 июня

1917 г.) пока жил в доме друзей на квартале Суфи Розик и завершил ее 17 (4) февраля 1918 г. После создания Автономной Народной Республики Бухары 6 октября 1920 года, С. Айни отправил книгу в бухарскую типографию. Однако книга не была издана на таджикском языке, так как официальным языком Бухары был узбекский, следовательно, издавать книги на таджикском языке в Бухаре не было возможности.

А. Махмадаминов высоко оценил труд «Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро» («Историю интеллектуальной мысли в Бухаре» и отметил, что произведение «следует рассматривать как один из самых достоверных и ценных источников культуры, содержащий ценный научный и литературный материал» [167, с.101]. Книга состоит из четырех частей, первая часть посвящена историческому путешествию мангытских эмиров, вторая часть – событиям 1908-1917 гг., третья часть – событиям периода 1917 и 1918 гг. и четвертая часть - 1918-1920 гг.

К. Айни в предисловии к «Истории интеллектуальной революции в Бухаре» утверждает: «Многие думали, что книга написана на узбекском или турецком языках, но это не так!» [49, с.17]. Первоначальная персидская версия состоит из двенадцати тетрадей от четырнадцати до шестнадцати страниц, с авторским почерком на 357 страницах (Садридди Айни ибн Саидмуродходжа) [49, с.17-18]. После провозглашения Бухары автономной республикой в 1920 году турецкий язык стал государственным. В то же время, по предложению литераторов проведен Литературный форум, на котором решено перевести «Историю интеллектуальной революции» на турецкий язык. В это время Айни приехал в Самарканд и отправил свою рукопись в Бухару для издания, но книга не была издана - Юлдаш Пулод просил перевести ее на турецкий и узбекский языки, и Айни перевел ее. Так, книга вышла под названием «Бухоро Инкилобининг таърихи» [49, с.22].

В то же время Камол Айни упоминает, что Айни всегда вспоминал о персидской версии книги, и даже завещал, что если найдет ее, то назовет «пятой книгой «Ёддоштҳо» («Воспоминаний»), а в другом случае завещал ее

называть «Таърихи Инкилоби фикри дар Бухоро» («История интеллектуальной революции в Бухаре»). После распада Советского Союза один из друзей его семьи нашел книгу из какого – то архива, которая позже появилась с авторским почерком как «Инкилоби фикрии Бухоро» («Бухарская интеллектуальная революция») [49, с.26-27].

Р. Хашим во время перевода книги «Таърихи икилоби Бухоро» («История Бухарской революции»), отмечает, что данная книга в 1926 году была издана в сокращенном варианте под названием «Бухоро инкилоби таърихи учун материаллар» («Материалы к истории Бухарской революции») в Центральном издательстве СССР с предисловием Назара Туракулова, и рукописный экземпляр книги находится в Центральной библиотеке г. Ташкента, и «данный перевод сделан по этой рукописи» [216, с.239].

Следует напомнить, что книга, изданная на турецком и узбекском языках, содержит «Хотима» - «Заключение», в котором изложены основные условия издания исторической книги автором. Значение этой книги состоит в том, что С. Айни сумел описать великие события того периода, т. е. интеллектуальную революцию молодых бухарцев, и в то же время отразил притеснение и невежество последних эмиров мангытской династии.

Ю. Пулод отправляет эту работу для рецензии востоковеду Александру Самойлову. С тех пор книга получает название «Бухоро инкилоби таърихи учун материаллар» («Материалы к истории Бухарской революции») и в 1926 году печатается в сокращенном варианте Государственным издательством народов СССР г. Москвы.

Книга была переведена на таджикский язык одним из учеников Р. Хошима, и опубликована в честь 100-летия со дня рождения Садриддин Айни в 1987 году издательством «Адиб» под названием «Таърихи инкилоби Бухоро» («История Бухарской революции»).

Для сравнения приведу отрывок из «Истории интеллектуальной революции в Бухаре» и «Истории бухарской революции»:

Текст из «Истории революции Бухары»	Текст из «Истории интеллектуальной революции в Бухары»
<p data-bbox="237 353 829 454">Аввалин мактаби усули нав (чадида) дар Бухоро</p> <p data-bbox="225 544 842 1227">Агар натиҷае аз кори худ нишон дода натавониста баста шудани мактаби Қўрабой, бо ташаббуси худи тоторҳо кушода шудани мактаби тоторон ва ба забони тоторӣ бурда шудани таълимро дар он ба назар бигирем, якумин мактаби усули нав дар Бухоро мактаби дар хонаи Мирзо Абдулвоҳид кушода шударо номидан мумкин аст, ки ҳоло сухан дар бораи он меравад [2, 32].</p> <p data-bbox="456 1249 609 1288" style="text-align: center;">Перевод:</p> <p data-bbox="308 1317 769 1417" style="text-align: center;">Первая школа нового метода (джадидская) в Бухаре</p> <p data-bbox="225 1447 842 1998">Если принять во внимание закрытие школы Джурабая, открытие татарской школы по инициативе татар и ведение обучения на татарском языке, то первой школой нового метода в Бухаре можно назвать школу, открытую в доме Мирзо Абдулвахида, о которой сейчас идет речь [2, 32].</p>	<p data-bbox="892 353 1458 454">Мактаби аввал ба усули савтия дар Бухоро</p> <p data-bbox="866 544 1485 1099">Агарчи пеш аз ин мулло Қўрабой дар Бухоро мактаб кушода буд, ба афкори умумӣ таъсире накарда, зуд маҳв шуд, мактаби тоторҳо низ барои ба забони туркии тоторӣ будан, мактаби Бухоро ҳисоб намеёфт. Бинобар ин мактаbero, ки дар садади баёнаш ҳастем, мактаби аввали Бухоро меномем [1, 40].</p> <p data-bbox="1098 1249 1251 1288" style="text-align: center;">Перевод:</p> <p data-bbox="911 1317 1447 1417" style="text-align: center;">Первая школа звукового метода в Бухаре</p> <p data-bbox="866 1447 1485 1998">Хотя Мулло Джурабой ранее открыл школу в Бухаре, она была быстро закрыта, не затрагивая общественного мнения, а татарская школа не считалась бухарской школой из-за то, что обучение проводилось на турецко-татарском языке. Именно поэтому школа, о которой идет речь, считается первой</p>

Другим историческим произведением является книга Абдуррауфа Фитрата «Давраи хукмронии амир Олимхон» («Период правления эмира Алимхана»). Книга содержит ценную информацию о династии бухарских эмиров, а также о характере эмира Алимхана. Социально-политическая обстановка конца XIX века в Центральной Азии отражает интеллектуальное пробуждение ученых данного региона, этот этап особенно привлекал внимание составителей историй, тазкир и путеводителей. В процессе изучения источников - исторических трудов, путеводителей, тазкир и работ современных ученых, в соответствии со структурой разделены на периоды.

Во все времена историки изображали происходящие события, отталкиваясь от своего мировоззрения и знаний, опыта жизни. Для изучения художественной литературы важно знать характер той эпохи, периода, когда жил и творил сам автор, в этом случае, достоверными источниками могут служить, прежде всего, исторические произведения данного периода. С другой стороны, сами литераторы описывают важные события своего времени, к примеру, в хвалебных одах, что также содержат немаловажную информацию.

Другим историческим произведением является книга Абдуррауфа Фитрата «Давраи хукмронии амир Олимхон» («Период правления эмира Алимхана»). Книга содержит ценную информацию о династии бухарских эмиров, а также о характере эмира Алимхана. Социально-политическая обстановка конца XIX века в Центральной Азии отражает интеллектуальное пробуждение ученых данного региона, этот этап особенно привлекал внимание составителей историй, тазкир и путеводителей. В процессе изучения источников - исторических трудов, путеводителей, тазкир и работ современных ученых, в соответствии со структурой разделены на периоды.

Во все времена историки изображали происходящие события, отталкиваясь от своего мировоззрения и знаний, опыта жизни. Для изучения

художественной литературы важно знать характер той эпохи, периода, когда жил и творил сам автор, в этом случае, достоверными источниками могут служить, прежде всего, исторические произведения данного периода. С другой стороны, сами литераторы описывают важные события своего времени, к примеру, в хвалебных одах, что также содержат немаловажную информацию.

ВЫВОДЫ:

1. Историческое наследие конца XIX в начало XX века полностью и без искажений показывает реальность жизни мангытских эмиров, описывает невежество этой династии. В этих трактатах авторы с особым чувством ненависти описывали свое отношение к мангытской династии, и выражали желание о создании развитого государства.

2. «Мунтахаб ат-таворих» («Исторический сборник») Хаджи Хакимхана, «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития» («Трактат или изложение истории правления мангытской династии») Ахмада Дониша, «Тухфаи шохи» («Подарок царю») Мирзо Абдулазима Соми, «Таърихи Салими» («История Салима») Мирзо Салимбека, «Таърихи чадидони Тошканд» («История джадидов Ташкента») Мухаммада Солехходжа, «Таворихи манзума» («История в поэзии») Эмомалии Кундуза и «Таърих» («История») Садри Зиё содержат множество исторических документов и необходимы для изучения социально-политической ситуации того периода.

I.3. Тазкиры как достоверный документ литературной жизни

В конце XIX - начале XX века были написаны следующие тазкиры: «Тухфат уль-ахбоб фи тазкират уль-асхоб» («Подарок любимым с жизнеописанием друзей») Кори Рахматуллоха Возеха, «Афзал ат-тазкор фи зикр иш-шуаро вал ашъор» («Лучшая из тазкиры, посвященная поэтам и стихам») Афзала Махдума Пирмасти, «Тазкират аш-шуаро» («Антология

поэтов») Мирсиддикхона Хашмата Бухарского, «Тазкират-аш-шуаро» («Антология поэтов») Абдуллоходжи Абди, «Тазкират-аш-шуаро» Ходжи Неъматуллоха Мухтарама, «Тазкори ашъор» («Антология поэтов») Шарифджона Махдума Садри Зиё, «Тазкираи Фахми» («Тазкира Фахми»), «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы») Садриддина Айни.

Со второй половины XIX века дошли копии, а некоторые в литографиях тазкиры Вазеха, Шаръи, Хашмата и Фахми, а с начала XX века - тазкиры Афзала, Абди, Мухтарама и Садри Зиё. До нашего времени дошли личные записи и разрозненные бумаги видных представителей литературы этого периода, в которых собственноручно, иногда в определенном порядке, иногда беспорядочно и разрозненно записаны воспоминания, бейты, стихи, кытъа и др. Некоторые из этих тетрадей можно назвать черновиками этих поэтов.

Следует отметить, что Кори Рахматуллах Вазех в «Тухфат уль-ахбаб фи тазкират уль-азхаб» («Подарок любимым с жизнеописанием друзей») дает более точную информацию о своих современниках.

Однако в соответствии с разработкой и подготовкой настоящей тазкиры книга написана в 1870 г. и состоит из трех частей – введение, посвященное жизни и творчеству литераторов, состоящее из 26 глав, жизни и деятельности 148 литераторов Бухары и Коканда конца XVIII и начала XIX вв. по алфавиту.

Структура тазкиры Вазеха следующая: предисловие автора; биографии поэтов с примерами их стихов в алфавитном порядке в 26 главах, заключение. Автор закончил тазкиру в 1288 году хиджры (1871 год) и преподнёс ее правителю своего времени эмиру Музаффару. Его тазкира быстро стала известной, и многие ее рукописные экземпляры были распространены среди любителей литературы.

Отредактированная краткая копия тазкиры Вазеха в 1333 г. хиджры. (1914) была издана в Ташкенте стараниями Салимбака. Для литографии

книга была подготовлена писцом по имени Абдулманноном Ходжи Абдулваххобом. По указанию Салимбака в конце тазкиры Вазеха в краткой форме также приведены примеры стихов поэтов, вошедших в литературу после написания тазкиры, в некоторых случаях даны краткие сведения из биографий отдельных поэтов.

Число поэтов, упомянутых в «Тазкире», составляет 145 человек, из них 73 жили до второй половины XIX века, 48 из них жили во второй половине XIX века, а о 24 вовсе нет информации. Во многих случаях Возех придерживался определенного правила при описании биографий поэтов. По традиции при написании тазкиры он сначала называет псевдоним, затем приводит сведения о личных качествах, даёт имя отца, сообщает о месте рождения, а иногда и потомках поэтов, а затем даёт сведения о деятельности литератора.

Мирсиддикхан Хашмат известен в литературе конца XIX - начала XX веков как создатель тазкиры и поэт. Хашмат 35 лет находился в заточении (1303-1338) под властью своего брата Амира Абдулахада и его племянника Мир Олима. В эти дни он стал успешно собирать книги, и ни одна библиотека в Бухаре не была такой полной, как частная библиотека Хашмата. Хашмат писал стихи и прозу на персидском, турецком и арабском языках. Кроме того, он писал и редактировал трактаты на различные темы.

Мирсиддикхан Хашмат в своей «Тазкире» отмечает, что использовал «Тазкираи Хусайни» («Тазкира Хусайни») Мир Хусайна Дусти Санбхали, «Мачмаъ ал-фусаҳо» («Сборник о красноречии») Ризокулихона Хидоята, «Оташкада» Лутфалибека Озара, «Хизонаи амир» («Фонд эмира») Мир Гуломалихона Озода, «Гулистони масаррат» («Цветник веселие») Абдурахмонхона Шокира, «Мифтоҳ ат-таворих» («Ключ истории») Шайха Абдулкодира Бадоуни, «Мавмуат аш-шуаро» («Антология поэтов») Фазли Намангони, «Тухфат ал-аҳбоб» Кори Рахматуллоха Возеха.

«Афзал ат-тазкор фи зикр иш-шуаро вал ашъор» («Лучший из тазкиры, посвященная поэтам и стихам») Афзала Махдуми Пирмасти. Тазкира

содержит информацию о 197 персидско-таджикских литераторах. Тазкира написана в стиле, на котором обычно создавали тазкира, и включает биографические сведения о поэтах и примеры их произведений. Отличие тазкира Хашмата от других авторов тазкиры состоит в том, что автор собирает и дополняет информацию из разных источников и излагает о них свои мысли.

Другим произведением, имеющим большое литературное значение, является незаконченная тазкира Абдулазима Шаръи, которая хранится в фонде восточных рукописей АН Узбекистана, и содержит ценные сведения об Ахмаде Донише, Савдо, Вазехе, Шохине, и не только, автор также в книге излагает свой критический взгляд. Тазкира в 2015 году была переложена с арабского языка на кириллицу таджикскими учеными М. Ходжаевой и И. Эшонкуловым. В предисловии, подготовленном Матлюбой Ходжаевой и Ильхомом Эшонкуловым, дана подробная информация о данной тазкире. В частности, отмечено, что «Поскольку тазкира не имеет начала и конца, неизвестно, какое название дал ей автор». Садри Зиё назвал её «Тазкират ашшуаро» (Антология поэтов), но Садриддин Айни в «Образце таджикской литературы» и Ахмад Гюльчини Маани в «Истории персидских тазкира» называют её «Тазкират-ул-фузало» («Антология учёных») [289, с.7].

В тазкирах «Шуарои муттаахирин» («Последние поэты»), «Фузалои муттаахирин» («Последние умённые»), и «Тазкори ашъор» («Анталогия поэтов») Садри Зиё собрал сведения о писателях и поэтах конца XIX и начала XX веков.

В «Шуарои муттаахирин» («Последние поэты») описана жизнь и творчество 88 поэтов и ученых XIX века. В «Шуарои муттаахирин» автор использовал сведения из «Тухфат-ул-ахъоб» Кори Рахматуллоха Возеха. Автор добавил новые факты из жизни и творчества поэтов второй половины XIX века, один, из которых касается Ахмада Дониша.

«Фузалои мутаахирин» («Последние учёные») Садри Зиё содержит информацию о жизни и творчестве 79 ученых конца XIX и начала XX веков.

Из вышеперечисленных произведений Садри Зиё, у исследователей, особенно популярна его поэтическая тазкира «Тазкор-уль-ашъор» («Антология поэтов»). В настоящее время имеется три экземпляра данной тазкиры: а) в фонде рукописей Академии наук Узбекистана (1304-4); б) в фонде рукописей АН Таджикистана (230-1); в) в Бухарском областном краеведческом музее (1681 г.). Содержание «Тазкори ашъор» («Антология поэзии») во многом дополняют другие трактаты воспоминаний Садри Зиё. В этих мемуарах Садри Зий приводит много историй из литературных собраний, которые проходили как при его отце, так и в его доме, из стихов и интервью поэтов, которые он видел и слышал от кого-то. «Тазкори ашъор» («Антология поэзии») Садри Зиё отличается от других тазкира своим характером и информативностью, написана в стихах о 44 поэтах. Эта тазкира состоит из четырех частей: введения, биографии поэтов, поэтических образцов, заключения.

В тазкире приведены сведения о 8 литераторах. Данная тазкира не была поддержана Ахмадом Донишем, по мнению авторов предисловия, Шаръи мог дать отрицательную оценку Донишу. Афзал Махдум Пирмасти был относительно успешней в написании тазкиры, и поскольку он служил при дворе, эмир и другие придворные встретили его тазкиру доброжелательно. С другой стороны, по сравнению с тазкирой Возеха, эта тазкира содержит больше сведений о современных литераторах. В книге содержатся сведения о более 135 поэтах. Структура «Тазкират уш-шуаро муттаахирин» («Анталогия последних поэтов») Абдуллоходжи Абди отличается от других тазкир, автор разделяет введение на три части и разделяет ее главы на 28 тем, уделяя больше внимания творчеству литераторов.

ВЫВОДЫ:

1. Информация и содержание упомянутых тазкир о жизни и творчестве литераторов конца XIX века имеют много общего между собой. Исторические записи и тазкиры являются первоисточниками для определения литературного процесса этого периода и поиска информации.

2. Часть тазкир была издана в советское время, а часть в период независимости, и, хотя тазкиры конца XIX века по структуре и композиции аналогичны предыдущим тазкирам литературы, однако создателями тазкиры этого периода приведены примеры из жизни и творчества литераторов данного периода, что послужило благоприятной основой для дальнейших исследований по литературоведению.

I.4. О некоторых вопросах периодизации новой таджикской литературы

Принимая во внимание развитие просветительского реализма в таджикской литературе конца XIX века, можно высказать некоторую точку зрения на периодизацию литературы нового этапа. Периодизация таджикской литературы была осуществлена литературоведами, где каждый период рассмотрен в соответствии с различиями, противоречиями, потрясениями или изменениями в культурной жизни народа. Таджикский народ с древнейших времен и до наших дней пережил множество событий, вследствие чего формирование персидско-таджикского языка прошло три основных периода - древнеперсидский, среднеперсидский и новоперсидско-таджикский.

После нашествия арабов и принятия ислама, таджикским народом было создано государство Саманидов, после падение этой великой исторической династии пришло к упадку и развитие науки, религии, литературы и культуры, таджикский народ столкнулся с новыми трудностями - приход тюрков, величайшая трагедия XII века, вторжение чингизидов в земли Маверауннахр, господство чагатаев, конфликты между небольшими государствами Маверауннахра, образование государства мангытов, нашествие Царской России во второй половине XIX и начале XX века, создание Советского Союза.

Х. Мирзозода, автор книги «История таджикской литературы», при обзоре основных периодов становления персидско-таджикской литературы отмечает: «Поскольку трудно определить границы периодов

родоплеменности и рабства от литературных памятников того периода, литературу этого периода условно мы называем «античной литературой» [176,с.5].

Однако литературу феодального периода можно разделить на следующие основания: литература времени возникновения феодальных отношений - VIII-IX вв., литература времени развития феодализма - XI-XV вв., литература заката феодализма — XVI- и начала XX вв.» [176,с.5].

Холик Мирзозода придерживается мнения, что «история таджикской литературы до революции, по историческим условиям, должна быть разделена на литературу древнего периода (с VIII века н.э.), феодального периода (с VII века до XX века - до Октябрьской революции) [176, с.5].

Однако, литературу феодального периода можно разделить на следующие основания: литература времени возникновения феодальных отношений - XI-XI вв., литература времени развития феодализма - XI-XV вв., литература заката феодализма — XV и начала XX века» [176, с.6]. Холик Мирзозода придерживается мнения, что «история таджикской литературы до революции, по историческим условиям, должна быть разделена на литературу древнего периода (до VIII века н.э.), феодального периода (с VII века до XX века - до Октябрьской революции) [176, с.5].

Взгляд Ш. Хусейнзода к последним этапам, ближе к истине. Относительно литературы конца XIX века ученый отмечает: «В XIX веке в результате ряда политических событий, с одной стороны, и быстрого распада местного феодализма, с другой стороны, в таджикской литературе появились новые темы как на старинные темы, так и на стили» [277, с.17].

В продолжение этой дискуссии выясняется, что эти свободолюбивые темы и общественно-политические идеи появились в поэзии и прозе, которые постепенно приблизились к жизни людей, началось знакомство с идеями русских и зарубежных просветителей, упрощение языка. И в этом контексте особо выделяется заслуга Ахмада Дониша как пропагандиста новых идей.

Известный русский ученый Е. Э. Бертельс еще в 1936 году рассуждая о периодизации таджикской средневековой литературы, подчеркивал важность исследования литературы второй половины XIX века и деятельность ее выдающегося представителя Ахмад Махдума Дониша: «При изучении истории таджикской литературы, особенно, больше внимания необходимо уделить литературе середины XIX ст., так как именно в этот период намечается тот сдвиг в литературе городской буржуазии Средней Азии, который к началу XX в. привел к возникновению так называемой «джадидской» литературы» [83, с.9].

Если опираться на вышеизложенные представления, то можно сделать вывод, что новая таджикская литература начинается с конца XIX века. Время интеллектуального пробуждения и его воплощение в таджикской литературе можно рассматривать как фактор возникновения совершенно нового этапа в таджикской литературе. Другую точку зрения о просветительстве в истории таджикской литературы XIX века высказал Амиркулов С. в статье «Даврабандии илмию таърихи адабиёт» («Научно-историческая периодизация литературы»), ученый назвал XIX век «переходным этапом» в истории таджикской литературы.

С. Амиркулов в статье «Аз таърихи як иштибоҳ» («Из истории одной ошибки»), рассматривает пути проникновения в таджикскую литературу терминов «романтизм, реализм, просветительство». Высказывая собственное мнение о них, как об иностранных терминах, отмечает, что «в таджикское литературоведение они были перенесены с русского посредством перевода» [64, с.202].

В то время как в мировой литературе, в том числе в Иране и Афганистане, эти термины отделены от общественной жизни с учетом исторических этапов и влияния литературы. В докладе приведены мнения И.С. Брагинского и критика С. Улугзаде о сущности просветительства и о понятии «первое поколение и второе поколение». На самом деле, по мнению С. Улугзода, И. С. Брагинский допустил «серьезные идеологические ошибки

в изучении таджикского литературного наследия второй половины XIX века и начала XX века» [248, с.113].

Хотя Садриддин Айни свое естественное развитие связывает с «Редксотными событиями», однако начало тематической эволюции в новой литературе, он видит с началом XX века: «Хотя Ахмад-махдум Дониш (1242 – 1314 хиджры) внес в прозу новые образы и создал свой новый стиль, этот подход не был популярен до 1905 г., то есть до первой русской революции. Когда произошла революция, в Бухаре и Туркестане появились новые газеты и книги, новые писатели. Вот почему мы выбрали 1905 год как начало истории новой таджикской литературы.

С 1905 по 1917 год основной тематикой литературы была тема, посвященная родине, нации, религии, науке и просвещению. Одна из важнейших тем этого периода была связана с пропагандой против самодержавной власти и улемов, но настоящая революционная литература появилась после Октябрьской революции. В связи с этим мы разделили эту часть на два периода: первый - 1905 г. - 1917 год; второй - 1917-1925 гг., т.е. до сегодняшнего дня» [51, с.354].

В первую плеяду вошли Ахмад Дониш, и его окружение, во вторую - писатели до Октябрьской революции, а «второе поколение просветителей» отнесли к началу XX века. Амиркулов С. считает, что появление этих терминов в таджикской литературе связано с «партийной идеологией Советского государства» [64, с.202], однако по мнению С. Улугзода, деятельность просветителей конца XIX века является «более или менее» прогрессивной, он считает, что «просветители» не были организованной группой, а термин «просветители» мешает правильному изучению истории литературы этого периода [248, с.113].

С. Амиркулов подчеркивает, что: «Новое течение литературы второй половины XIX века, как считали советские литературоведы, типологически не сходно с литературой других тюркских народов Средней Азии, а предстал как литературно-интеллектуальный феномен, характерный для таджиков.

Аналога феномена Ахмада Дониша в литературе других среднеазиатских народов не было» [64, с.202]. С. Амиркулов, как и Сотим Улугзода придерживается мнения, что этот термин не передаёт ее «истинную сущность и национальную силу» [64, с.202] и отмечает, что «в иранском и афганском литературоведении» используется термин «рӯшангарӣ»- «просвещение», а в таджикском литературоведении используется термин русское значение «просветительство».

Автор приводит множество аргументов и подчеркивает, что исследования таджикских ученых в советское время связано с «идеализацией» русского просветительства. С. Амиркулов в целом предложил новое представление о литературе этого периода, по его мнению, «мы должны изучать джадидизм как явление просветительства начала XX века с позиции межнациональной тенденции просвещения, и снять ярлык «просветительство» с нового течения литературы второй половины XIX века, и рассматривать его как новое явление классической литературы и возрождения в период перехода к новой эпохе. Мы должны представить Ахмада Дониша народу не как просветителя и некоего представителя Российского государства, а как великую личность, а его упорство и мудрость с сегодняшних позиций таджикской национальной идентичности» [64, с.207].

Также С. Амиркулов утверждает, что Ахмади Дониш создал новую литературную школу [67, с.27]. То есть уместно отметить, что исторические события конца XIX века и начала XX века создали фундамент для эволюции взглядов интеллигенции и формирования просвещения. Признание и понимание факторов социальной отсталости мусульман в восточных странах заставило просветителей стремиться к новаторству во всех сферах жизни.

По мнению Х. Асозода: «Очевидное развитие культурных связей в восточных странах было связано с тем, что в течении XIX века произошли серьезные изменения в духовной жизни народов Ирана и Индии, а также Афганистана и Турции, и даже в Средней Азии. Это было связано, прежде всего, с крушением феодального и переходом к капиталистическому строю»

[70, с.16].

При этом, согласно вышеизложенному, «первостепенное значение имеет позиция просветителей соседних стран. «Саёххатномаи Иброхимбек» («Путевые заметки Ибрагимбека») иранского просветителя Зайнулобуддина Марогаи, изданная в 1888 г., распространялась также в Бухаре, Самарканде и Хиве, и была близка таджикскому читателю. Этот труд был привезен и в Афганистан, за исключением того, что Махмуд Тарзи опубликовал его полностью на страницах «Сиродж уль-ахбор». Так что в Афганистане читателей этого произведения больше, чем в Бухаре и Самарканде. Такие литературные связи осуществлялись посредством перевода» [70, с.16-17].

Хотя вопрос периодизации истории таджикской литературы был разработан еще в советское время, основа этой периодизации тесно связана не только с великими историческими периодами, но и с мельчайшими факторами исторических событий в жизни народа. То есть во многих случаях суть событий, происходящих через десятилетия и сотни лет, малоизвестна. Мнение С. Амиркулова о «переходном этапе» допустимо, а первый и второй периоды можно принять как этап изменений в литературе и культуре не только таджиков, но и других народов Средней Азии. Однако, с точки зрения теории истории литературы процесс просвещения соответствует именно этому периоду как периоду политических и социальных изменений.

Д. С. Лихачев относительно данного вопроса отмечает, что «В первом случае на передний план выступает зависимость историко-литературных изменений от исторических событий, во втором – зависимость литературы от особенностей исторического развития в целом. Для определения первых различий необходимо наблюдение над единичными явлениями литературы, для определения вторых – широкое обобщение огромного материала и суммирование его в характеристиках эпох, основанных в значительной мере на чувстве стиля – эпохи» [152, с.26].

Исторический подход важен для того чтобы правильно оценить даже самые малые события, происходящие при смене власти. В такой переходный

период происходят изменения в сознании людей разных слоев и групп. Споры об эпохе просвещения имеют различные стороны, персидско-таджикская литература со дня своего существования призывала к просвещению, а история таджикского просветительства – это богатая история о национальных ценностях таджиков. Например, эпоха Оли Сомона является золотым веком просветительства, и можно ли утверждать, что последующие периоды в истории нашего народа дали такие же ценные нравственно-просветительские плоды для пропаганды образования? Когда мы затрагиваем этот вопрос, в литературном пространстве соприкасаемся и с другими литературными процессами, наиболее полным из которых является суфизм, известный как суфийская литература. Объектом суфизма является изучение мистических вопросов или духовной сущности человека. Художественно-эстетическая мысль Рудаки, Фирдоуси, Мавляны Джалалуддина Балхи, Саади, Джами и других литературных гениев в совершенность как источник, но все это есть и остается социальной проблемой современности. По мнению Д. С. Лихачева «Явления культуры не имеют строгих хронологических границ» [152, с.27].

Вопросы, связанные с исследованием литературного и культурного наследия в период независимости, когда новое видение и свежие исследования лишены каких-либо идеологий и противоречий, являются одними из важных вопросов современного литературоведения. Как считают многие исследователи, история таджикской литературы должна рассматриваться в рамках истории нации и национальных традиций, иначе из коммунистической идеологии мы войдем в другую иноземную идеологию. В круг этих вопросов входят и споры о некоторых терминах и периодизации литературы. В любом случае литературные события, такие как появление нового стиля, жанра, тематики и т. п., должны оцениваться с точки зрения политических и общественных событий, а сегодня имеются огромные возможности для исследования литературного наследия предков и, чтобы развивать теорию истории литературы, к этому вопросу следует подходить

правильно.

По Д. С. Лихачеву, если уделять больше внимания значению «историческое понятие» при изучении литературных периодов, чем раньше, то вторая половина XIX века считается периодом больших исторических перемен в Бухаре и ее окрестностях, о чем мы упоминали в первой главе. С одной стороны, захват Бухары царской Россией, с другой стороны, возникновение новых экономических отношений постепенно открывало новые горизонты в истории таджикской нации – внедряло национально-освободительное мышление и реформы в управление государством. Принимая во внимание эти и другие явления, таджикскую литературу второй половины XIX века можно назвать началом нового этапа литературы. Продолжается традиционная форма классической персидско-таджикской литературы, и на ее основе формируются новые социальные темы, действительность в прозе и поэзии, концепции свободы от всякого рода тирании. Литературоведы Х. Асосзода и А. Кучаров отмечают: «просветительская литература есть некое обобщение литературы прошлого и почва для изменений в литературе нового периода». Исследователи придерживаются мнения, что «новый период таджикской литературы начался в начале XX века и продолжается до наших дней» [71, с.5]. М.С. Имомзода утверждает, что «Просветительская литература – это завершение литературы прошлого, основа для формирования и развития новой литературы» [134, с.105]. По мнению М.С. Имомзода таджикская литература делится на три периода на основе поэтапности:

1. Новая (джадиди) литература - конец XIX века до конца 20-х годов XX века.
2. Советская литература - вторая половина 20-х до конца 80-х годов XX века.
3. Современный период литературы - с начала 80-х годов XX века до наших дней [134, с.106].

Для изучения периодизации литературы важен единый метод, и основным методом изучения должен быть сравнительно-исторический метод. Исходя из этой точки зрения, важно отметить, что в связи с политическими и

общественными событиями в Маверауннахре произошли изменения и в таджикской литературе, которая была выразителем классической литературы и ее новых идей, нового стиля, социальных тем, реальных образов и непосредственным источником развития новой таджикской литературы, в связи с чем ее можно разделить на следующие этапы:

1. Первый этап новой таджикской литературы относится к периоду просвещения, и его видными представителями являются Аллома Ахмад Дониш, Шамсуддин Шохин, Хайрат, Савдо, Кори Рахматуллах Вазех и др. (1870-1900 гг.).

2. Второй этап новой таджикской литературы - период современного просвещения, в этот период можно увидеть первые эффективные усилия писателей для простоты изложения.

3. Третий этап - новый период формирования таджикской литературы в советское время и известен как советская литература. Причины такого названия этой литературы с точки зрения советской эпохи были разработаны с учетом принципов солидарности с интересами советского народа. С. Табаров констатирует, что понятие «адабиёти совети» («советская литература») тесно связано с понятием «советский народ» как историко-политическое, социальное и идейное единство народов, классов и социальных групп и с каждым годом приобретает все более широкий смысл» [241, с.23]. Единство цели и задачи советской литературы закладывает новую основу для формирования советской таджикской литературы, отражающей общественную жизнь конца XIX века.

4. Четвертый этап новой литературы относится ко времени независимости страны, то есть к современной эпохе, и ее начало можно считать временем возрождения.

ВЫВОДЫ:

1. Таджикская литература имеет многовековую историю, ее совершенные формы изложения и гуманное содержание занимают достойное место в мировой литературе.

2. Началом современной литературы, в силу огромных исторических событий в этот период, можно считать вторую половину XIX века – это время соприкосновения с классической литературой, представители которой внесли огромный вклад для воплощения тысячелетних идей таджикских мыслителей.

ГЛАВА II. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ РЕАЛИЗМ И РАЗВИТИЕ КРИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

II.1. Возникновение просветительского движения и критическое отражение реализма в литературе

Реализм — это творческий метод, который в разные периоды развития литературы и культуры из простой и несовершенной формы дошел до сложной и совершенной формы. Реализм – это своего рода изменчивая форма. Авторами термина «реализм» являются европейские писатели Ж. Ю. Шанфлери и Л. Е. Дюранти, которые в 50-х годах XIX века выдвинув его в качестве названия нового литературного направления, теоретически его обосновали.

Совершенные формы реализма характеризуются своей типичностью и индивидуальностей персонажей. Объективное отражение правды жизни является одним из специфических принципов реализма и учитывает не только сходство предмета изображения с событиями жизни, но и достоверность восприятия, и отражение сути действительности жизни, социальной значимости идеи произведения.

Художник-реалист не ограничивается лишь рассказом о жизненных событиях, он подходит к ним с определенной позиции и взгляда - это и есть основа классовости и национализма творчества выдающихся художников-реалистов. Реалистическая литература отражает сложные социальные отношения человека, его духовный мир, выдающиеся характеры, влияние и взаимоотношения ситуаций и типичных характеров. Реалистическая литература имеет конкретные жизненные конфликты, изображает действительность, полную бытовых, нравственных и социальных противоречий, показывает жизнь в драматических конфликтах, с ее трагическими и комическими явлениями. Реальность жизни в произведениях

реалистов отражает истинную любовь к человеку, сочувствием к его горю и бедам» [46, с.245-246].

Следует отметить, что В. Руднев отмечает три понятия термина реализм:

- 1) историко-философское, т. е. направление в философии средневековья, реально, признававшее существование общечеловеческих понятий;
- 2) психологический, т. е. как сознание воспринимает внешнюю реальность и считает свой внутренний мир совершенным;
- 3) историко-культурное. Реализм - это направление в искусстве, которое наиболее близко изображает реальность. [221, с.252-254].

Если обратить внимание на вторую точку зрения, то реализм, можно обнаружить в контексте просветительской прозы Ахмада Дониша, в которой просматриваются как добрые традиции персидско-таджикской классической прозы, так и передовые мысли писателя, в котором в основном обсуждаются проблемы общества.

По сути, основные темы реалистичного процесса состоят из следующего:

- 1) образ бедности и несчастья, дружбы и вражды;
- 2) герои этой темы относятся ко всем слоям общества, в связи с чем нет необходимости создавать типы;
- 3) чтобы докопаться до истины важен интерес к деталям;
- 4) для достижения сути событий необходимы наблюдение и исследование в этом стиле.

Просветительские идеалы свободы и личного достоинства, обличение деспотизма наблюдались уже в XVIII веке в европейской литературе. Европейские просветители пытались ликвидировать феодальный строй, главное место в достижении нового общественного порядка они отводили распространению знаний. Однако, следует отметить, что представления европейских просветителей отличались некоторой схематичностью, они проявлялась, в частности, в их взглядах на природу общества и человека, они уподобляли общество организму, а человеческий организм – механической

конструкции. Отсюда они представляли возможным вывести абсолютные законы, следуя которым, человечество будет счастливо.

С другой стороны, в революции были заинтересованы и городские, и сельские рабочие, которые также несли на себе тяжелое экономическое бремя страны. Поэтому буржуазия выступала от имени всего народа как его заступница, и использовала в своих целях великую революционную силу народа. Основным фактором просвещения в Европе является отказ ученых от суеверных традиций и обычаев.

В конце XIX века в Маверауннахре тоже зародилось и получило развитие общественно-политическое и интеллектуальное движение за обновление исламской культуры и общества – джадидизм. Его рост был стремительным и особую роль играли литераторы, настойчиво ищущие путь перехода от традиционного к новому.

Бухарские просветители были одними из основоположников просветительского движения и национальной культуры - это были прогрессивные интеллектуалы, главной целью которых стало не только внедрение новых образовательных технологий, но и подготовка нового поколения мусульман, способного активно участвовать в обновлении общества.

Реализация их идей начинается с создания новометодных медресе. Появилась новая литература с реформистскими идеями, где действительность изображалась по-новому. Эта литература должна была заложить основу цивилизованного общества. Изучив социальную и общественно-политическую ситуацию, просветители решили внести реформу в систему образования. Периодическая печать джадидистского направления была представлена большим количеством газет и журналов, которые издавались, прежде всего, выпускниками новометодных медресе, что сделало эти издания национальной прессы логическим продолжением джадидистских реформ. Следует отметить, что многие преподаватели джадидистских медресе были выпускниками зарубежных образовательных центров.

Изучение просветительского реализма таджикских писателей не будет успешным без учета политической ситуации и геополитических конфликтов европейских стран, поскольку их мысли связаны с политическими, социальными и экономическими событиями Бухарского эмирата во второй половине XIX века.

Первым историческим событием в этот период является присоединение Бухарского эмирата к Российской империи, сыгравшее значительную роль в политической истории народов этой земли. Советские ученые высказывали мнение, что Средняя Азия, в том числе Бухарский эмират, добровольно вошли в состав Российского государства. После приобретения независимости Республикой Таджикистан появилось другое мнение, согласно которому Средняя Азия была захвачена русской армией.

Главным фундаментом возникновения просветительского реализма стало само просветительское движение и его общественно-политические идеи. Одной из особенностей таджикского просветительства является то, что мысли его представителей открыто отражаются в художественной литературе.

Просветительский реализм относится к реализму писателей XIX века, в котором показана жизнь буржуазного общества и ее безобразные стороны. Но социалистический реализм, пропагандировавшийся в советское время, воплощал действительность в реалистической форме. То есть литература должна была противостоять революционным стремлениям партии. Метод политической литературы в Советском Союзе восходит к Октябрьской революции или еще раньше к книге Ленина «Партийная организация и литература». В произведениях, написанных в стиле соцреализма, герой обычно был выходцем из рабочего класса, который из-за своей любви к революции повышает производительность труда. Большинство произведений соцреализма можно отнести к агитационным произведениям. Просветительский реализм опирается на прошлое и ищет ключ к пониманию настоящего в прошлом, а социалистический реализм ориентируется на образ

освоения будущего изнутри.

Реализм требует создание типов, являющихся в то же время определенными социальными личностями. Поэтому для реализма характерна типизация и индивидуализация персонажей. Объективное отражение правды жизни является одним из характерных принципов реализма и учитывает не только сходство предмета изображения с событиями жизни, но и достоверность восприятия и отражения сущности действительности жизни, а также социальную значимость идеи произведения.

Следует сказать, что теория реализма на Востоке возникла относительно рано. Этот вопрос занимает важное место в творчестве Шейхуррайса Абу Али ибн Сины, Ибн Рушда, Абдулкохира Джурджани и Насираддина Туси. По мнению этих ученых, писатель иногда остается верным реальной правде предмета своего изображения, то есть сознание принимает правду поэта, однако до этого она не является эффективной .

Одним из реалистических произведений классической персидско-таджикской литературы является «Сафарнома» («Путевые заметки»). За семь лет своего путешествия Насир Хусрав ознакомился с положением людей разных городов и областей, положением различных религиозных групп, их языком, обычаями, беседовал с ними и расспрашивал об их жизни. В своей работе он рассматривает материалистичные и духовные стороны разных арабских стран и очень хорошо анализирует их жизнь. В своем произведении писатель подробно описывает время прибытия в какой-либо город, сообщает историю города, описывает природу, дает сведения о народе.

Мухаммадтаки Бахар в своем знаменитом произведении «Сабкшиносй» («Стилистика») - одном из редчайших источников, назвал стиль «Сафарнома» «самым изящным» и «самым емким и лаконичным». По его мнению, это произведение ближе к народу, чем другие произведения Насира Хусрава [162, с.245-246].

Реализм проявляется в изображении жизненных сцен того периода и бытовых подробностей. «Гулистан», «Бустан» и газели Саади имеют

реальную и достоверную основу и прославили его как писателя-реалиста. Саади в «Гулистан»-е передал свои наблюдения во время путешествий, подробно описав нравы царей и дервишей. Саади создал это произведение в жанре маснави и выступает в ней как педагог и наставник, проявлением чего является дидактическая атмосфера его поэм. Книга посвящена разным темам – жизни царей и жизни дервишей, пользе молчания, любви и молодости, слабости и старости, воспитанию, правилам общения между людьми. В притчах Саади раскрывает разные аспекты житейской мудрости, исследуя практически все основные проблемы, с которыми сталкивается человечество.

В персидско-таджикских произведениях писателей содержится много просветительского взгляда на время, а некоторые поэты отразили в них и свое бедственное положение. В стихах Шохина нередко сильные социальные тона. Почти во всех поэтических формах, созданных поэтом, присутствует жалоба на несправедливость жизни. Например:

З-ин сон, ки хохиши даҳр чуз шӯру шар набошад,
Бадтар дар ин замона айб аз хунар набошад [39, с.245-246].

Из-за того что желанием мира было не то иное, как беспорядок и зло,
И нет ничего хуже вины таланта в настоящее время .
(Перевод О.Х.)

Тесная идейно-тематическая связь литературы с насущными вопросами общественной жизни привела прозу к качественным изменениям и появлению новых жанров. Сатира Возеха «Акоид ан-ниссо» («Мнение женщин»), символично-поэтическое произведение Шохина «Бадоеъ асаноеъ» («Искусство изображения»), «Музхикот» («Комедия») Савдо, а также философско-реалистические рассказы Ахмада Дониша («Наводир ульвакоеъ») с точки зрения жанра в истории таджикской прозы уникальны. В эти годы особую роль также играла социальная сатира и критика против эмира и его отдельных чиновников. Реалистическое описание жизни имело огромное влияние на стиль и художественные средства изображения. Ведущие поэты

периода отказались от условных и символических образов поэтического стиля и обратились к реальным образам, более близким читательскому пониманию. В литературе этого периода отчетливо прослеживается тенденция демократизации литературного языка, что также было связано с просветительским реализмом. Все это признаки просветительского реализма, утвердившегося как принцип изображения реальной жизни в таджикской литературе XIX века.

Благодаря методу реализма художнику удастся не только правдивое изображение реальной жизни, но и художественное воплощение общественных идеалов, выполнение социальных требований, возникших в самом процессе общественного развития и классовой борьбы. Его явление в европейской литературе основано на критике существующего общественного строя, и именно критика культивирует идею осуществления решительных перемен.

Х. Шодикулов придерживается мнения, что просветителей интересовали только вопросы, связанные с социальным неравенством. По мнению ученого, традиции критического реализма можно наблюдать в произведениях персидских и таджикских классиков, однако это нельзя назвать методом критического реализма, более того, даже «таджикскую литературу конца XIX — начала XX веков трудно связать с критическим реализмом». В художественных произведениях этого века критикуются отрицательные стороны жизни, но не просматривается изображение типичных персонажей в типичных условиях [291, с.11].

По мнению Р. Мусулмониён «реализм заставляет писателя описывать типичного героя – его поступки, поведение, телосложение, речь и мировоззрение не должно отличаться от обычного человека, по его мнению, в реализме серьезное внимание должно уделяться изображению типичной ситуации. Изображаемая ситуация должна иметь конкретное время, место, ход событий - точно и достоверно изобразить ситуацию. История является критерием правильной или неправильной подачи ситуации и если писатель

при ее описании, сознательно или бессознательно, нарушил дух времени, то несомненно ход ситуации нарушится. При описании ситуации, независимо от того, относится ли она к событиям истории, социальным проблемам, нравам общества и т.п., писатель-реалист должен уметь раскрыть историческую и классовую правду, истинную специфику времени. В любом случае верность творца духу истории является важнейшим условием реализма» [182, с.314-315].

Художник – реалист анализирует, прежде всего, реальное пространство и время в произведении. Огромное влияние на развитие передовой общественно-политической мысли народов Средней Азии конца XIX и начала XX в. на развитие реалистической литературы оказал Ахмад Дониш. В своих рукописных произведениях, главными из которых являются трактаты «Наводир уль-вакое» (Редкостные события») и «Таджумаи ахволи амирони Бухорои шариф» («История царствующей бухарской династии»), Дониш изложил свои основные философские и политические воззрения. В «Наводир уль-вакое» («Редкостные события») описано реальное время и место, например, в описании путешествия Яхья Ходжи в Индию, Пешавар, Кабул, Египет, пустыни Казахстана и Ташкента, Ахмад Дониш разумно и реально оценивает действительность и процессы, которые в этой действительности происходят с реальным человеком - Яхьяходжой.

С этой точки зрения сюжет приобретает исторический характер, а исторические события, несомненно, влияют на литературный процесс, ибо художественная литература, прежде всего, является выразителем времени и среды. По мнению А. Рахмона: «Художественное и философское пространство вместе - от начала до конца, участвуют в раскрытии человеческой деятельности и его личности, и служат выразителем общественно-исторической реальности конкретного периода» [210, с.15].

Для описание пространство и времени, несомненно, имеет влияние эпоха, в которой живет писатель, его мирозерцание, оно проходит через сознание, полученное в определенном обществе и среде. Как показало исследование,

только просветительский реализм смог изучить новую историческую действительность и выявить ее объективные противоречия.

Невольно вспоминается при этом и еще одна замечательная эпоха в истории человечества: история Средней Азии, Ирана и Северо-Западной Индии в IX—XV вв. Эта эпоха блистает именами ученых, историков, философов: аль-Фараби, аль-Хорезми, ибн-Сина, аль-Бируни, именами поэтов: Рудаки, Фирдоуси, Хайяма, Насир Хосрова, Саади, Хафиза, Джамии. Если учесть, что это — время расцвета в этом районе мира того же гуманизма, то не откроется ли перед нами еще одна эпоха великой общности литературы — мировой литературы гуманизма? Начинает ее в VIII—XII вв. Китай, продолжают в IX—XIII вв. Средняя Азия и Иран вместе с прилегающей частью Индии, заканчивает в XIV—XVI вв. Европа. Все изложенное свидетельствует о необходимости крайней осторожности в применении обозначения «реализм» к литературе до XIX в., даже при наличии всяких оговорок и дополнительных определений («первобытный», «стихийный» и т. п.). Литература, сознательно ориентирующаяся на действительность, возникает в истории на многих этапах исторического развития человечества [139, с.88].

Поэтому термин «литература действительности» Н. И. Конрад о реализме и его проблеме в восточной литературе подчеркивает, что «...литература, сознательно ориентирующаяся на действительность, возникает в истории на многих этапах исторического развития человечества. Поэтому термин «литература действительности» еще может в какой-то мере служить общим обозначением для всех таких случаев. Термин «реализм» существовал еще, как известно, и в средневековой философии как обозначение направления философской мысли, противоположного «номинализму», но совершенно ясно, что этот «реализм» никакого отношения к понятию «реализма», как оно создано во французской литературе середины XIX в., иметь не может. Таким образом, только какое-то изменение в содержании понятия «реализм» позволило

применять этот термин к явлениям литературы всех предшествующих эпох. Термин же «реализм» лучше оставить для одного из таких случаев: для охарактеризованного выше направления мировой литературы XIX в. Но и при допущении общего обозначения следует опасаться произвольного сужения понятия «литература»: предположения, что она всегда слагалась из поэзии, повествовательной прозы и драмы. Были целые эпохи, когда литература, и притом художественная, слагалась из совершенно других элементов» [139, с.88-89].

По мнению Конрада, реализм как европейский термин принят как единое понятие не только для европейцев, но и для других народов, во всяком случае этот термин стал известен во второй половине XIX века. Если учитывать мнение Конрада, то классическая персидско-таджикская литература тоже была активна, благодаря процессу «гуманистического реализма». Эта литература спроектировала реальность социального просвещения через религиозный реализм. Главным выражением литературно-эстетических мыслей классиков считался человек, и только человек. Та же мысль находит отклик и в реалистических произведениях писателей - просветителей.

Эта литература спроектировала реальность социального просвещения через религиозный реализм. Главным выражением литературно-эстетических мыслей классиков считался человек, и только человек. Та же мысль находит отклик и в реалистических произведениях писателей - просветителей.

Точно так же и великие люди Востока отдалялись все дальше и дальше от реалий и событий своего окружения. В связи с этим Ахмад Дониш приводит следующий бейт Саади:

*Пеш аз ману ту ба рухи чонҳо кашидаанд
Тугрои некбахтию нили бадахтарӣ* [13, 103].

[Еще до меня и тебя судьбу нашу определили,
Нашу монограмму (код) счастья и несчастную судьбу.]

(Подстрочный перевод О.Х.)

Приведя строки Саади, Дониш выразил свое неудовлетворение реалиями мышлений предков, и в то же время выступил против идеи предопределенности судьбы: «...Эта судьба была написана за две тысячи лет до сотворения мира, и ты хочешь изменить и преобразовать ее. И в любом случае, мы скажем тебе будь, будь...

Миёни ину он дармондаам ман

Аз он сӯ ронда, з-ин сӯ мондаам ман» [13, с.104].

[Между этим и тем, я застрял,

Был изгнан оттуда, а здесь я место свое потерял.]

(Подстрочный перевод О.Х.)

Этот бейт указывает на то, что человек, не справившись со своей миссией в двух мирах, возлагает свою судьбу во власть людей. То есть человек не осознает свою ответственность в этом мире, и подчиняет свою душу и тело мыслью о том, что все происходящее от Бога, тогда как Бог создает людей, чтобы они поняли и познали себя.

Ахмад Дониш относится к этому вопросу крайне противоречиво, он не идеализирует мир, его подход материалистичен, по его мнению, человек не должен полагаться только на силу Небес, а быть вершителем своей судьбы. Этим ученый призывает человека к действиям.

Одним из основных направлений метода просветительского реализма является свободное выражение мнения и критика пороков общества. Свободомыслящий Ахмад Дониш основным недостатка эмирата связывал с правлением мангытских эмиров.

По мнению просветителя, эмиры Бухары не могли конкурировать с царской Россией, из-за отсутствия у них определенных политических стратегических знаний, опыта и готовности противостоять тирании. Во время

визита в Россию, Ахмад Дониш отмечал прогресс в европейской политике, культуре и цивилизации, а при сравнении подчеркивал превосходство русских правителей над мангытскими эмирами и открыто признавал, что Бухара уступает России, а главным фактором ее отсталости является угнетение, ханжество и суеверие.

Исторический взгляд на действительность и появление некоторых признаков историчности художественного мышления происходило одновременно с динамикой развития просветительства.

Формирование в обществе новых просветительских идей З. Раджабов видит в противопоставлении мнений интеллигенции старым и одновременно навязыванием новых идей из России. Действительно, призыв к образованию и культуре и противостоять старым традициям, в Средней Азии в этот период принял особую форму. То есть, по мнению исследователя, культура, принесенная русскими, зародила в Средней Азии два типа образования, одно из которых было либерально-педагогическим, видимо выражавшим недовольство, а другое базировалось на новые идеи того времени.

Х. Асозода причины становления просветительского движения видит в прочной связи литературы народов Востока, говорящих на персидском языке, и влиянии цивилизованных восточных стран: «...ее исторические положения и географические условия обязательно существуют в сотрудничестве и общении и дать друг другу качественное развитие.

История свидетельствует, что со времен британской оккупации Ирана, Афганистана и Индии, и насильственного подчинения Центральной Азии (Турции) царской Россией между персоязычными странами происходил культурный раскол. Рядом с британским государством российское царское правительство также не имело себе равных в политических интригах и в истреблении менее сильных и экономически слабых наций и народов» [70, с.16-17].

С. Амиркулов глубоко проанализировав данный вопрос, аргументированно заявляет о том, что мнение ученых советской эпохи о

просветительстве, продиктовано российской «идеализацией». Исследователь высказывает новое мнение относительно литературы этого периода, в статье «Ахмади Дониш ва рисолаи ӯ «Дар таҳқиқи ҳуқуқи абавайн ва ҳадди уқуқи онҳо» «А. Дониш и его трактат» он укрепляет своё прежнее мнение: «Во второй половине XIX века в литературе Маверауннахра, в силу специфики политических и социальных условий и духовно-идеологической обстановки страны, возникло новое литературное течение, которое можно назвать возрождением (не просветительством!). Возрождение – это преимущественно религиозное, литературное и культурное явление, которое происходит на основе глубокого понимания власти религии в обществе» [67, с.22].

Причину просветительского движения С. Аиркулов видит в «обновлении религиозного сознания и критики официальной религии, подражании и разоблачении духовно-нравственного невежества политической системы эмирата» [67, с.22]. Другой причиной, по его мнению, является национальная и культурная независимость Ахмада Дониша, и он отмечает, «знатные слои города, к которым принадлежал и сам Дониш, в культуре и общении, как правило, опирались не на религиозные корни, которыми пользовались народные массы, а на национальные и были хранителями национального самосознания» [67, с.22].

М. Зайниддинов в статье «Фаъолияти маорифпарварии Шахобиддини Марҷони ва рушди робитаҳои адабии халкҳои тоҷикӣ» («Просветительская деятельность Шахобиддина Марджони и развитие литературных связей таджикско-татарских народов») рассматривает просветительское движение «в истории общественной, политической, культурной и научной мысли народов Средней Азии как новое явление, вызывающее пробуждение и самосознание». По мнению автора, просветители использовали литературу как средство «борьбы за обновление общества». М. Зайниддинов считает просветителей «преисполненными духа свободомыслия и любви к человеку и веры в человеческую мудрость» [126, с.111-112]. Он отмечает, что «исторические города Бухара и Самарканд

одинаково оказали действенное влияние на интеллектуальное пробуждение и развитие просветительских идей татарских учащихся, учителей, писателей и интеллигенции» [126, с.122].

Татарские просветители, считали важным, опираясь на исламские основы и восточное мышление «с помощью передовой западной культуры попытаться вывести национальную культуру на европейский уровень» [126, с.112]. Татарские просветители А. Курсави, Ш. Марджани, О. Баруди, Х. Файозханов, К. Насири, Р. Фахуддинов, И. Гаспринский, братья Закир и Шакир Рамиевы, получившие исламское светское воспитание, как зачинатели этого движения, пытались реализовать идею пробуждения для развития общества.

В качестве доказательства связи между турецкими и татарскими просветителями с персидско-таджикской научно-литературной мыслью можно привести Шахобуддина Марджани, получившего образование в бухарских медресе.

Шахобуддин Марджани - татарский мусульманский богослов, просветитель, известен как этнограф, археограф, востоковед и педагог. Согласно Мурату Рамзи, он является крупнейшим татарским историком своего времени, им были заложены основы реформы преподавания в медресе для татар по передовым достижениям мировой культуры и науки. В воспоминаниях «Вафият уль-аслаф ва тахият уль-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), Ш. Марджани в числе всех известных ему с VII по XIX вв. биографий арабских, персидских, среднеазиатских, османских, крымских и поволжских религиозных, политических деятелей, богословов, писателей и поэтов, которые вошли в книгу, упомянул имя своего наставника - Абусаида Самарканди (Абусаида из Самарканда), у которого брал уроки после окончания медресе. Данная информация свидетельствует о том, что просветительское движения в Средней Азии «находилось не только под влиянием русского просвещения, но на его возникновение повлияли также движения и явления, имевшие место

в Азербайджане, Казани, Оренбурге, Крыму, Афганистане, Иране, Индии и других странах Востока.

Просвещение как национально-освободительное явление имело воздействие на научное сообщество Востока, в произведениях писателей этого периода все громче стали звучать идеи единства в борьбе против тирании и невежества. Появление и распространение новых газетных изданий, открытие школ с новыми методами преподавания в зарубежных странах подготовило хорошую почву для просветительского движения в развитых странах Востока. Сахиб Табаров в книге «Жизнь Садриддина Айни (1875-1899)», исследуя жизнь Айни в 90-е годы, и в частности его интеллектуальное пробуждение, перечисляет множество факторов, которые могут совершенствовать знание современных мударрисов, мухасиллин, интеллигенции и других социальных слоев Бухары (а может быть и всего Маверауннахра). Сюда входит и знакомство с газетой «Тарджуман», с которой Айни познакомился впервые, благодаря Миркадырмахдуму, с которым учился в медресе Олимджон [243, с.273].

По словам Сахиба Табарова, газета «Тарджуман» поступала в Бухару из Крыма от имени Саидахмада Ришкана, одного из родственников Миркадырмахдума и впервые С. Айни с мировыми событиями познакомился через эту газету [243, с. 274].

В развитии передовой мысли, по мнению Айни, велика роль также таких представителей интеллигенции, как Шарифмахдума Муьтасима, который прекрасно был осведомлён о произведениях, изданных в России и за границей, он был корректором арабских книг в турецкой типографии, передовых и образованных бухарцев, также как Саидахмад Ришкан и др. [243, с.277].

Если обратить внимание на прозу Ахмада Дониша, то особенно в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») употребляется термин «чарида, газит, рӯзнома» // «газета», - это еще раз доказывает, что Ахмад Махдум и его окружение черпали информацию из периодических изданий. В

частности, в таких эпизодах: «А через неделю дали ему сто семьдесят тысяч русских монет и попросили поехать в Америку. По его просьбе в его честь написаны несколько бейтов тавшех (искусство в поэзии, если сложить первые буквы каждой строки и бейтов, получается чье-то имя – О.Х.), потому что королева, прочитав их из газет, узнала меня и спрашивала обо мне».

Стихи:

Потии поричй он сарвқади зухрачабин,
Дар табассум сӯйи доман зи даҳан гул мерехт.
Зулфи пурчини хам андар хамаи ӯ дар буни гӯш,
Обрӯи тарй аз чабҳаи сунбул мерехт [12, с.179].

Перевод:

Патти-парижанка, стройней кипариса, с ликом Венеры,
Улыбаясь, рассыпала устами розы к ногам.
Кудрявый локон, вьющийся у уха,
Часть красоты отнимал у гиацинта [19, с.141].

Здесь речь идет о парижанке Потти, которую Ахмад Махдум считал хорошим знатоком музыки. Из текста видно, что Потти попросила Ахмад Махдума Дониша написать стихотворение в ее похвалу и описать её и это стихотворение является первым стихотворением из числа таджикских просветителей, опубликованных в периодической печати. Еще одно стихотворение поэта было посвящено свадьбе дочери российского императора Марии, переведенное и подаренное императору. Об этом Ахмад Махдум пишет: «И когда мы ехали из Петербурга в Москву, по дороге, которая составляла девяносто две версты и длилась четырнадцать часов, было написано стихотворение, посвященное свадьбе, устроенной императором, оно тут же было переведено переводчиком на русский язык и разлетелось по всем газетам Фарангистана (Европа-О.Х.)» [12, с.184]. Или в другом месте упоминает информацию европейца: «И вот что пишут европейцы в газете, что «мир, являющийся источником всего, творец мира

безвозмездно дал человеку и его потомству все для проживания в нем, чтобы дарили друг другу эти блага, и все должны последовать этому» [12, с.131].

Еще одной причиной развития просветительского процесс является рост национально-освободительных движений, где важную роль сыграла проза Ахмада Дониша и Шамсуддина Шохина, открыто и откровенно выступающих против невежественных современников и необразованных чиновников. Осмысление событий, происходящих в мировом обществе и сопоставление их с событиями внутри эмирата привело к интеллектуальному пробуждению мыслителей конца XIX века, что и стало причиной интеллектуальной революции. Движение делилось на две группы — на тех, кто требовал новое и на тех, кто поддерживал старое, однако любые усилия просветителей контролировались эмиром. Но если обратить внимание на взлеты и падения этого периода, то можно понять, что главным фактором возникновения просвещения является недовольство народа государственным устройством при мангытских эмирах, развитие торговли с цивилизованными странами Востока, такими как Россия, Турция, Иран и Индия, кружки и собрания интеллигенции, издание газет и журналов Востока, спрос на реформу в образовании.

Важно отметить, что современники Ахмада Дониша путешествовали по странам Востока и привозили оттуда различные истории, информацию о событиях на Востоке, которая находилась под влиянием мрачной атмосферы XIX века.

Дониш пытался найти логику в развитии исторических событий, их причины и следствия. Попытка рассмотреть события, найти их исторические корни и внутреннюю суть событий привели нас к выводу, что конец XIX века и начало XX века явились началом исторической основы общественного мнения, где всесторонний анализ, критика социальной действительности и формирование историчности художественной мысли.

Идеи Дониша возникли из застывших, стереотипных научных взглядов того времени. Одна группа людей считала Ахмадахдума учеником дьявола, а

другая группа возводила его на уровень ангела. Ахмад Дониш также обращал внимание на социальные слои, он считал интеллигенцию выше других социальных слоев в обществе и высоко оценивал их деятельность: «Профессия творческих людей почетна во всех сферах, потому что они являются представителями аристократического сословия» [13, с.51]. То есть, если человек есть лучшее из божьих творений, люди пера или интеллигенция, по мнению автора «Наводир уль-вакоеъ» - аристократы, потому что они, как считает Ахмад Дониш, мыслят свободно, думают реалистично, их идеи прогрессивны и являются фактором прогресса человеческой цивилизации.

В своих трудах Ахмад Дониш изучает философию воспитания, сыгравшую важную роль в подготовке всесторонне развитой личности в обществе. Призывая учащихся выбрать объектом своего изучения явления реального мира, мыслитель в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») выдвигает свое предположение о том, что одним из факторов упадка Бухарского эмирата является неумение управлять страной, карьеризм, зависть придворных ученых. Возможно, именно по этой причине Ахмад Насируддин еще при жизни подвергся нападкам со стороны завистливых и лживых придворных. По мнению Дониша, ученые Запада признали подлинность ислама и исламской цивилизации, то есть Священного Корана и хадисов Пророка.

В главе «Дар васоёи фарзандон ва баёни ҳақиқати пешрафт» («О воспитании детей и выражении прогрессивных истин») автор рассказывает о правителях Европы и Греции, которые, увидев неравенство в обществе и столкновение социальных слоев, пришли к выводу, что для подавления революций и предотвращения потерь нужен конкретный устав. Дониш проанализировал устав западных стран следующим образом: «Если внимательно посмотреть, то в основе этой системы лежит закон божественного права, от которого отказались халифы ислама, зато его внедрили чужие халифы» [13, с.87]. Другими словами, основным фактором

экономического и социального прогресса Европы является обращение правителей к исламскому праву и определенной системе. Фактором внутриисламской цивилизации является выход арабского халифата из-под шариата и посягательство на мусульманские страны.

Именно невежество людей на Востоке является главным фактором развития Запада, иными словами, Ахмад Дониш пытался разобраться в сложных мировых событиях, изучить их источники, предпосылки, влияние, по его мнению, отсталость Востока заключается в его мракобесии.

Эмир Бухары не имел государственного законодательства, и требуя от людей жить в соответствии с исламскими законами, сам действовал вопреки заповедям религии. Неограниченные налоги и взяточничество эмирских амлякдаров доводили население эмирата до нищеты, создав почву для восстаний против эмирского правительства.

Ахмад Дониш в «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития» («Трактат или краткая история Мангытской династии») критически оценивает действие эмиров того периода, и в этом его образ мысли отличается от других историков того времени. Как писатель А. Дониш смотрел в будущий не только по сравнению со многими предшественниками, но намного опередил и своих современников. Он открыто высказывал мысль о том, что общество Бухары было отсталым по сравнению с другими странами Востока, и единственным способом развития в этом государстве он видел в подавлении системы, поддерживающей безнравственность эмиров.

Причины отсталости Бухарского эмирата Ахмад Дониш описал в своих трактатах. После поездки в Россию он понял, что главной причиной отсталости Средней Азии является сама форма государственного управления и система законодательства. Отсутствие типографии, театра, керосиновой лампы, отопительного оборудования, медицинских учреждений, новых школ и т. д. свидетельствует о существенной отсталости Бухары от других городов мира. Другими словами, Бухарский эмират отставал от мирового сообщества, и это отличие заставило Ахмада Насируддина искать его причины. В

«Наводир уль-вакоеъ» («Редкостных событиях») автор говорит о духовности и заключает, что книги, подобные «Абумуслим-наме», делают жителей знатной Бухары еще более отсталыми. Бесприкословное влияние законов шариата и слепая поддержка необразованных чиновников помогали держать народ в отсталости. Главным препятствием в развитии народной идеологии, по мнению Дониша, является фанатизм и жадность. Люди были настолько невежественны, что не имели малейшего представления о государствах и нациях, а чужеземцев считали рабами и демонами. В школах Бухары, по свидетельству Махдума, не преподавались никакие полезные науки, а муллы грабили учеников. Он призывал отказаться от такой системы преподавания.

Дониш, понял схоластический характер науки, которая преподавались в бухарских школах того времени, и испытал их на своем жизненном опыте.

Ахмад Дониш неоднократно подчеркивал, что преимущество европейцев перед бухарцами заключается в их умении исследовать причины проблемы. Размышляя о состоянии общества, традициях и отрицательных сторонах людей, и их мировоззрении, Ахмад Дониш, приблизился к реальности и сетуя на общество описал положение своих современников. В предисловии к «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), упомянув об исследованиях ученых о развитых странах мира, напомнил правительству о их публикации. Более того, Дониш не верил, что «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») понравится эмиру и его слугам. Поэтому он надеялся, что в каком-нибудь веке оценят его сочинение, а на анализ Ахмада Дониша как просветителя не влияли идеи ведущих стран, и в какой-то степени в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») выступал как критик Запада.

Ахмадмахдум считает Адама скитульцем этого мира. Он просит людей много анализировать и действовать. Поэтому, он, основываясь на хадисе Пророка, считал мир тонкой материей жизни, и в главе «Дар таҳқиқи матои дунё (ва) манофеи чамъу тарки он ва ёфтани тариқи зӯҳду тачрид ва ҳақиқати муомалоти он» («Исследование материи мира (и) преимуществ жизни и ухода

и приобретения пути аскетизма и уединения, и истину его совершения») объяснил пользу и вред воздержания, и пользу мира видит в этом: «Если есть воля жить в этом или загробном мире, то должен изучать науку, так как наука объяснит загробную жизнь и учиться вместе с людьми, сам мир есть будущее в такой же мере, как и награда» [12, с.65]. Ахмад Дониш уподоблял жизнь пламени факела, которое «... подвергается встречному ветру и затухает от масла» [12, с.67].

По мнению автора «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), средства роскоши и постоянного развлечения ограничивается одним аспектом, и – это саморазвитие. Почему люди находятся в неведении? Потому что если большая часть человечества станут образованными, то не придется создавать страну, нацию, классы. Анализ данного исследования показывает, что ее автор является обозревателем, особенно интересно мнение Ахмада Насируддина относительно внутренних конфликтов в семье, а также причины возникновения и распространения классовой системы. Отношение автора «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») к вопросу взаимоотношения между отцом и сыном отличается от тех, которые можно найти в трудах ранних мыслителей, таких как Кайковус, Хусейн Вайз Кашифи, Зайниддин Махмуд Васифи. Почему? Для ответа на этот вопрос можно обратиться к «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), потому что в этом трактате автора больше интересует реальность жизни и правда о его современниках. В частности, это выглядит так: «Если вы там для богослужения, то почему не одобрили, а если для строительства, то почему вас не интересует ваша карьера?». И если вы служите царю, то почему не осмелились? А если это занято с посевами, то почему не дали воду и почву? А если из-за невнимательности, то почему нет безопасности и веселья? А если ради страданий, то почему не дали терпения? Никак не могу понять свою болезнь» [13, с.18].

Дониш выступает не как интерпретатор, а как исследователь и критик настоящей науки, и заставляет читателя быть внимательным,

наблюдательным. «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») — это не просто призыв различать хорошее и плохое, это приглашение современникам и будущим поколениям действовать, защищать себя и искать себя, а не других. Ахмад Дониш не отрицает величие Божьего творения. Он считал человека хранителем истины. Цель духовной миссии Ахмада Дониша — это реалистично отразить взаимоотношения Востока и Запада. Почему западные ученые эпохи Возрождения занимались естествознанием и достигли великих открытий? Потому что Запад извлекал пользу из истин ислама, а Восток отдалялся от самобытности ислама и его цивилизации. Запад прокладывал путь прогрессу точной науки, а Восток больше занимался теоретической наукой — создавались трактаты. После эпохи Возрождения Запад более глубоко применил восточную теорию к различным областям науки. Вот почему Дониш связывает достижения Запада с тем, что их государственные законы были основаны на исламском праве. Между тем великие люди Востока все дальше и дальше отдалялись от реальной жизни.

При изучении просветительской деятельности Ахмада Дониша можно также изучить мнения его современников, таких как Шохин, Савдо, Кори Рахматуллох Возех, Хайрат, которые также провозглашали просветительские идеи. Кори Рахматуллох Вазех в книге «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») рассказывает о своих посещениях в развитые города и страны мира, такие как Марв, Ашхабад, Баку, Александрия, Мешхед, Ирак, Иран и др. Он подробно описывает о способах управления в этих странах, развитии городов, занятия жителей того или иного страны, их богатстве, производстве, земледелии и садоводстве, реки, климат, улицы и рынки, мечети и медресе, учебные заведения, любимые занятия некоторых народов и стран и т. д. Во время своих путешествий Возех знакомится со многими национальностями и представителями других религий. Стиль его изложения напоминает непринужденную, искреннюю беседу писателя с читателями. На самом деле язык прозы «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на

дорогах и расстояниях между странами») прост, форма изложения похожа на информацию, писатель отказался от всякой риторики и очень легко описал события и свои наблюдения. Возех, путешествовавший из темной Бухары в цивилизованные города, в основном сосредоточил свое внимание на прогрессе, развитии дорог и промышленности.

Отношения стран Востока, особенно Ирана, Турции, Аравии и Индии, и ее связь с Бухарой существовали веками. В частности, в дискуссии «Чадидия ва дурнамои таърих» («Современность и историческая перспектива») А. Абдуманнонов указывает: «Может быть, влияние восточных стран больше и глубже, чем влияние европейского мнения?». Европейские идеи в Среднюю Азию передавались в основном через восточные страны» [280, 17]. Важно отметить, что современники Ахмада Дониша (как он называл своих «друзей и сподвижников») путешествовали по странам Востока и рассказывали мыслителю истории из увиденного и услышанного, и не исключено, что он получил вести о Востоке через них.

Другой таджикский просветитель, Шохин, в «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») использовал слова и выражения, характерные для диалекта народа Бухары, что значительно повысило художественное качество его речи. В этом трактате Шохин открыто показал недостатки эмирата. Поэт доказал, что даже настойчивость и крепкая вера не вылечат эти пробелы и недостатки. И отсюда сам читатель делает вывод о недостатках в правлении страной. Это то, о чем Дониш в своем трактате «Рисолаи таърихӣ» («Историческом трактате») говорил открыто.

Конец XIX и начало XX вв. – время становления просветительства, когда литераторов могла волновать лишь одна тема - социальная проблема. Писатели этого периода Ахмад Дониш, Кори Рахматуллох Возех, Савдо, Шамсуддин Шохин были в числе тех, кто внес значимые изменения в содержание литературы данного периода. Произведения Садриддина Айни, Абдуррауфа Фитрата и Мирзо Сироджиддина Хакима, родившихся в городе Бухаре и выросших там, относятся к числу исторических источников начала

XX века. В силу политической ситуации все эти литераторы представляли разные школы, и будет полезно сравнить особенности просветительских школ начала XX века, это позволит узнать общность мнений и выявить их различия.

В первые десятилетия XX века была написана книга С. Айни «Таърихи инкилоби фикрӣ дар Бухоро» («Истории интеллектуальной революции в Бухаре»), которая увидела свет лишь спустя сто лет. Книга описывает политическое и социальное положение Бухарского эмирата в первые годы XX в. Там автор рассказал о вмешательстве представителей многих стран ближнего и дальнего зарубежья в информационное пространство Центральной Азии, а также высказал свое мнение о деятельности миссионеров: «Кози Мир Бадриддин главный судья стал одним из подписчиков «Тарджиман» («Переводчик»). Тем временем путешественники привезли в Бухару газеты из Стамбула, Египта и Индии. Большую популярность в Бухаре приобрели изданные в Индии «Хабл уль-матин» и в Египте «Парвариш» [1, с.30].

Если Айни говорил о создании школ нового метода, то Абдуррауф Фитрат в «Мунозире» («Полемика»), являющемся вторым историческим источником, посвященный бедственному положению медресе Бухары в начале XX века, считает, что единственно правильным решением для ликвидации невежества является открытие новометодных школ, он призывал: «Ваш выход - в новых школах, изменить программу обучения» [32, с.26].

И все же, по мнению Фитрата, посеять семена раздора в бухарском обществе — одна из главных причин невежества жителей этого города, а способы навязывания такого раздора не указаны: «Мои дорогие соотечественники, благородный народ Бухары не скроет, что происхождение обид и розней, есть не что иное, как непонимание и интриги некоторых предателей нации, которые покрыли нашу святую родину и разделили сплоченную общность населения на две группы - новую и старую, и каждая из них ненавидела другую! Разве не очевидно, что главная причина унижения

и уничтожения мусульман заключается в этом противоречии! Поэтому тот, кто считает себя служителем религии ислама, постарается устранить эту рознь между нами, бухарцами» [32, с.7].

Фитрат, как представитель современного исламского движения просветителей, изо всех сил старается вывести Бухару из невежества и совершить интеллектуальную революцию в своем родном городе, открывая школы нового метода и вводить те нововведения, которые он видел своими глазами в Османской Турции. В политическом плане он принял путь развитых стран, которые не полагались на правителей.

На взгляды Фитрата имели влияние, с одной стороны, учеба в Стамбуле, где он познакомился с турецким национальным движением за свободу всех наций, изучил источники этого движения, а с другой стороны, идеи Ахмад Махдума Насируддина по прозвищу Дониш. Следует отметить, что симпатия Фитрата к Донишу выражена и тем, что полемика бухарца с европейцем в «Мунозир»-е взято из «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») бухарского Махдума. В этом споре, происходившем между представителями двух противоборствующих цивилизаций и далеких друг от друга уровень политических знаний, мировоззрения европейца отличается от уровня политических знаний и мировоззрения бухарца от земли до неба. Устами европейца Фитрат говорит: «Вы, мусульмане, слишком далеко отклонились от смысла Корана и хадисов. Когда вы читаете Коран, вы освящаете эти слова душам предков, и далее вы не задумываетесь над смыслом этих благословенных строк.

Конечно, это тайна, давайте обратим внимание, воспользуемся его советом, избежим некоторых сторон.

Мы, европейцы - враги вашей религии, и наша религиозная вражда требует от нас сжечь ваш Коран и хадисы, однако мы отложили в сторону религиозную вражду, и обратили внимание на ваш Коран и хадисы, и мы сделали то, что он приказал. Мы достигли необыкновенного развития, а вы пришли в упадок, потому что не знаете коранических наставлений о счастье и

мудрости вести» [32, с.10].

На Айни и Фитрата оказали значительное влияние просветительские идеи Дониша, но если Айни всегда упоминал об этом влиянии, то, в отличие от него, Фитрат не говорил о влиянии Дониша на его мировоззрение и, в основном, пропагандировал те самые турецкие новшества, которые младотурки переняли у современной цивилизации. В доказательство этой мысли приведем выдержку из книги «Мунозира» («Полемика»), написанной в 1909 году, в которой автор, по всей вероятности, опирается на мнение европейских ученых: «Тем самым, в деле воспитания и образования, ум женщины не должен уступать мужскому уму. Один из ученых заявляет, что после наблюдений за изобретениями женщин Америки и Европы, мы поняли, что продуктивность женщины не меньше мужчины. Несчастлива та страна, бедный тот край, в котором женщины лишены воспитания и образования» [32, с.17-18]. Данная выдержка из книги считается соответствующей оценкой женщин, а на момент написания книги, в прозябающей и невежественной среде жителей Бухары, только свободомыслящие личности были способны оценить и понять возможности и деятельность женщин, однако до Фитрата, в книге «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмади Дониш представил определение статуса женщин с исламской точки зрения и доказал, что общество не развивается без развития женщин, и не опираясь на европейские источники в своих размышлениях, он считал, что главным фактором ограниченности женщин Бухары заключается в непонимании истин исламской религии и в неправомерном использовании муллами религиозных источников, таких как Коран и хадисы. Несмотря на то, что идеи Фитрата также, как и идеи Дониша имели под собой религиозную почву, а бытие и небытие народа Бухары рассматривалось от правильного и точного понимания ислама, мышление Абдуррауфа Фитрата и его религиозные идеи имели определенные недостатки, так как являлись пропагандой пантюркистских идей в Бухаре.

Несмотря на то, что Ахмад Дониш находился в ограниченной и отсталой

Бухаре, он был хорошо осведомлен о политической обстановке в мире. Именно поэтому исследования Ахмад Дониша привлекли его современников и произвели духовную революцию в среде Бухары того времени. Ахмади Дониш в «Рассказе о хаджи и пользе путешествия, и характеристике женщин» открыто описал политику управления государством, непристойное поведение и супружескую неверность мусульман мужчин и женщин.

В частности, в описании размышлений европейца о политике управления Бухарой и свидетельствах бухарского путешественника, можно увидеть точный анализ автора о негативной среде и кризисной ситуации Бухарского эмирата. Известно, что целью завоевания Индии английскими захватчиками было приблизиться к Бадахшану, и со слов европейца «... Бадахшан является краем яркого солнца (и светящихся драгоценных минералов) ... там находятся четыре минерала, таких как золото и лазурит, лал и рубин... Наша цель экспортировать все это в Индию и переработать все это, вступить на эту землю, открыть туда дорогу. И мы ведем переговоры с Российским государством по поводу этих месторождений» [12, с.149].

Из беседы европейского путешественника и бухарского паломника становится очевидной разработка политиками Запада геополитических целей на Востоке. А также спор между этими двумя людьми является доказательством того, что западные страны вступали в противоборство друг с другом за оккупацию новых земель. В частности, шла борьба за Центральную Азию, особенно за Бадахшан, где Россия составляла конкуренцию европейским странам. По словам паломника, из Бухары, эмиры того периода отзывались о Бадахшане следующим образом: «да что эта за земля, на которой кроме камней нет ничего» [12, с.149]. По словам некоего человека с Востока, чьи политические познания были на низком уровне, по причине своего невежества он не имел возможности вступить в полемику с европейцем. Тем временем европеец, в поисках драгоценных камней, преодолел тысячи фарсахов дороги. Подобная алчность к богатствам чужих земель привела к тому, что мусульманские страны Востока остались на том

же уровне развития.

Хаджи рассказал историю о том, как иностранцы в Пешаваре издавали Коран и его толкования, а некоторые части переводили на европейский язык (немецкий). Соответственно, он задает вопрос европейцу «... какая польза для европейской традиции от того, что вы обращаетесь к книге мусульман?» [12, с.149] И услышал он следующий ответ: «Вы едите виноградные плоды и более не беспокойтесь ни о чем, а что, если червь поселится в корне лозы или заморозки погубят верхние ветви» [12, с.153]. Другими словами, по мнению западного человека, цель жизни — это процветание мира, а не быть довольным, как жители Востока, и оставаться вдали от действий.

В книге «Мунозира» («Полемика») Фитрат подчеркнул, что в новом веке спор между шиитами и суннитами изжил себя, а путь в будущее связан с образованием и наукой, однако автор, выражая свое мнение, при этом не сравнивая Бухару с развитыми странами Европы, приходит к выводу, что если рассматривать пройденный европейцами путь, как ориентир для будущего священной Бухары, это означает то, что обществом Бухары будет принято лишь то, чего мы сами пожелаем. Более того, внутриконфессиональные разногласия могут устранить лишь внутренние силы, так как европейцы, в угоду своим конъюнктурным целям могут злоупотребить противоречиями среди мусульман. Именно поэтому вопросу существует разногласие между Айни и Фитратом, которых можно назвать лидерами двух основных фракций джадидийского движения.

Изначально, может показаться, что оба лидера младобухарцев имеют панисламские взгляды, но со временем панисламизм Фитрата превратился в пантюркизм под влиянием младотурок, которые пытались избавиться от господства Российской империи, а в борьбе за государственную независимость Бухарского эмирата и других ханств Центральной Азии, с учетом продвижения интересов пантюркистов, отрицал присутствие царской России в регионе. В противоположность этому возвышается личность Айни, его панисламизм с течением времени трансформировался в продвижение

национальных идей и признание организаторских и лидерских способностей таджиков Восточной Бухары, а представления бесценных произведений таджиков, созданных на протяжении всей истории, придает содержание его деятельности.

С. Табаров упоминает, что «полное название произведения «Мунозира» («Полемика») является «Мунозираи мударриси бухорӣ бо як нафар фарангӣ дар Ҳиндустон дар бораи макотиби чадидия» («Дискуссия бухарского преподавателя с человеком из Европы в Индии о джадидских (новых) школах») и, по его словам, дискуссия, споры, беседы и обмен идеями, конфликты и противоречия, столкновение и пересечение двух мышлений и убеждений, двух идей и двух противоположных мировоззрений преподавателя медресе из Бухары и человека из Европы раскрывают историческую и социальную реальность того времени; что политическая, экономическая, социальная и культурная жизнь народов Средней Азии и, прежде всего, народов Бухарского эмирата, большинство из которых составляли таджики, не были и не являются равными народам Европы» [242, с.7-8].

Если мы обратимся к третьему источнику, то есть к Мирзо Сироджи Хакиму, то мы удостоверимся, что в начале XX века модернисты входили в различные группы. Иногда новшества заключались в подражании, что являлось фактором популяризации чуждой культуры. В плане содержания передовых общественно-политических идей прозаические произведения «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») Ахмади Дониша, «Бадоеъ асаноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шахина, «Савонех уль-масолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматуллох Возеха соответственно, не имеют аналогов в истории нашей литературы. Эти произведения, написанные в стиле искусственной и искусной прозы, интересны не только по тематике, содержанию, но и по форме заслуживают внимания и имеют большое значение для изучения и определения особенностей литературно-художественной прозы XIX века.

В предисловии «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмади Дониш указывает на вмешательство сверхдержав, а также напоминает о том, что существуют работы ученых по анализу и исследованию передовых стран, которые издаются правительствами. Более того, Дониш не верил, что произведение «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») понравится эмиру и его придворным. Поэтому он надеялся, что, возможно когда-нибудь его работу оценят по достоинству, а исследования и анализ Ахмади Дониша, как просветителя, не попадали под влияние передовых стран и, в определенной степени, в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») он выступает в роли критика Запада.

В произведении «Мунозира» иногда кажется, что преобразования в Европе происходили в результате применения исламских источников, и, если жители Бухары используют данные источники на практике надлежащим образом, то достигнут земного счастья. В частности, с такими словами обращается европеец к жителю Бухары, а также он дает наставления и разъясняет, что причины унижений и бедности мусульман Бухары кроются не в религии, а в том, что мусульмане города Бухары уподобляют религию сказочным историям.

По сравнению с Фитратом, Айни говорил не только о невежестве населения, но больше о стагнации политической власти, а основным фактором пребывания бухарцев во тьме и невежестве, так же, как и Ахмади Дониш, считал никчемность правительства того времени, и пытался двигаться по пути новых идей – разбудить нацию ото сна. По сведениям Садриддина Айни в книге «Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро» («История интеллектуальной революции в Бухаре»), под завесой просвещения и нового и современного учения, проникли и начали деятельность чуждые для Бухары люди, татары по национальности, противостоящие политическому строю Российской империи, их идеи преимущественно заключались в пропаганде образования младотурков.

В 1325 году (хиджры) в Бухаре в доме Низамуддина Сабита татарина, с

разрешения кази (верховного судьи) Мир Бадриддина, под руководством преподавателя Абдуррахмана Саади татарина была открыта школа с методом обучения савтия (усули савтия) на татарском языке. В том же году эту школу посетили преимущественно ученики-татары. На следующий год, покойный Исмаилбек Гаспарани, посетив Бухару во время своего путешествия по Туркестану, собрал на постоялом дворе Ойим несколько здравомыслящих людей из числа бухарцев и татар, пропагандировал и рекомендовал открытие школ с методом обучения савтия [1, с.34].

Более того, Айни признался, что ему не были известны воспитательные методики и принципы создания и деятельности школ по методу савтия, и он даже не знал, что в Бухаре функционируют татарские школы, однако был осведомлен, что эта методика обучения возникла в Татарстане: «Никто из нас не знал о методике обучения, и у нас не было книг, по которым мы смогли бы изучать самостоятельно. Все, о чем мы были осведомлены, это о возникновении в Татарстане данной методики образования, но не знали о существовании татарской школы в Бухаре» [1, с.40].

Младобухарцы и сторонники новометодных школ вступали в конфликт с правительством Бухарского эмирата и даже не осознавали, что, тем самым навязывают населению этого региона чуждые идеи. Однако, по прошествии времени, все миссионеры школ нового метода, осознав суть своей деятельности, связанной с пантюркистскими идеями, некоторые из них выражали сожаления в СМИ о том, что их идеи и деятельность носили характер шпионажа (мустагбири). Следует отметить, что деятельность татар и других миссионеров школ нового метода в Бухаре и Самарканде находилась под наблюдением внешней разведки Российской империи, а пропаганда новометодных турецких школ противоречила геополитическим целям России.

Полемика между учеными и проповедниками новометодных школ свидетельствует о том, что органы исполнительной власти Бухарского эмирата считали преподавание татар в новометодных школах угрозой

безопасности страны и не желали, чтобы их дети обучались и воспитывались чужеземцами вроде татар. Идейные столкновения младобухарцев с правителями из династии мангытов и властью имущих того времени, в итоге, привели к осуждению наиболее активных новаторов Бухары в первом десятилетии XX века. Более того, в среде самих активистов распространились идеологические разногласия, что привело к их разделению на фракции. С учетом идеологических разногласий влиятельных представителей джадидского движения, таких как Айни, Фитрат и Мирзо Сиродж, уместно разделить их на три основные фракции. Все три упомянутые фракции склонялись к некоему центру, и при выражении своих идей учитывали цели этих центров. Очевидно, что желания и тяготения Фитрата были в пользу Османской Турции, однако какова была позиция двух других лидеров?! Наряду с критикой царской системы Бухарского эмирата, Айни с осторожностью высказывался об оккупантах своей страны, а Мирзо Сироджи Хаким более других тяготел к Западной Европе. В книге «Тухафи ахли Бухоро» («Подарок жителей Бухары»), посвященной путешествиям автора по Европе, он вновь, сравнивая Бухару с городами европейского континента, попытался исследовать факты, по которым его соотечественники пребывают в невежестве и незнании, и, восхваляя европейцев, не переставал любить свою родину, соотечественников, он выражал свои чувства следующим образом: «Цель вашего покорного слуги – это описание моих путешествий, однако местами, я не волен над собою» [31, с.56].

В своих рассуждениях о Европе Мирзо Сиродж не имеет предрассудков и чувства ненависти, он непредвзято описывает свои впечатления после посещения таких стран и городов, как Россия, Османская империя, Болгария, Сербия, Венгрия, Австрия, Вена, Берлин, Париж, Лондон, Берн, Москва, Мешхед, Нишапур, Тегеран, Герат, Кабул, Бомбей и другие. Его поразила красота Парижа, театров, высотных зданий, он назвал этот город раем на земле: «Всякий, кто, родившись на свет, не увидит Париж, словно бы он никогда и не рождался на свет от рода человеческого. Его [этот город] можно

назвать раем на земле» [31, с.67].

Мирзо Сироджи Хаким в качестве торговца исколесил всю Европу. Об этом длительном путешествии он подробно рассказал, не противопоставляя Восток Западу. Писатель лишь любит и анализирует факторы развития и прогресса Европы. К примеру, о приобретении Болгарией независимости, как одной из стран, находящихся в подчинении Османской Турции, и получившей свою независимость в ходе русско-турецкой войны, автор выразил следующее мнение: «После того как Российская империя защитила Болгарию и вывела ее из состава Османской империи, надеялась взять под свой протекторат, однако Европейские страны не были согласны с этим решением, также как и сама Болгария не признала свою зависимость от какой-либо страны... Российское государство приложило много усилий в приобретении независимости Болгарией, однако, кроме как нанести ущерб своему давнему конкуренту Османской Турции, ничего не добились» [31, с.52]. В данном случае целью автора являлась внешняя политика России, которая намеревалась посредством военного столкновения вывести Болгарию из состава Османской империи, и сделать ее своим вассалом. Однако при вмешательстве западных стран Болгария была признана независимым государством, а поскольку Мирзо Сиродж также рассуждал о политических событиях, напрашивается вывод, почему бухарец Мирзо Сиродж, в своем рассказе о путешествиях, преимущественно, продвигает политику Западной Европы по отношению других континентов, возможно европейская культура повлияла на него или он был действительно впечатлен неслыханным развитием западноевропейских стран, о которых он в своей книге пишет следующее: «Вся Европа развивается день ото дня, а Османская империя, некогда передовое и самое могущественное государство в Азии и Европе, пришла в упадок и превратилась в марионетку в руках Европы» [31, с.37].

В данной работе писатель попытался выяснить причины деградации азиатских стран и получить ответ на свой вопрос, почему мы, некогда развитые страны сейчас завоеваны европейскими странами. Также Мирзо

Сиродж использовал аналогичные анализы других свободомыслящих современников, но сравнение Востока и Запада в книге «Тухафи ахли Бухоро» («Подарок жителей Бухары») отличается от других дискуссий и противопоставлений. Здесь стоит отметить приведенное автором различие между официальными лицами Ирана и Европы в нефтедобывающей отрасли: в районе Мазандеран в Иране нефть, как природное богатство, бьет ключом из-под земли, однако официальные лица скрыли этот факт, чтобы не лишиться власти и должности, тогда как, напротив, в Европе государство тратит неслыханные деньги на обнаружения нефтяных месторождений: «В Европе государство вкладывает все национальные ресурсы на обретения минералов. В Иране закрывают источники минералов, выходящих на поверхность самостоятельно» [31, с. 29].

Но полноценное сравнение Востока и Запада, с точки зрения Мирзо Сироджа в книге «Тухафи ахли Бухоро» («Подарок жителей Бухары») — это то самое сравнение, которое охватывает все стороны жизни: «Наука и богатство возвысили народы Европы, и до какого падения довело наше невежество и лень народы Азии? Их жизнь протекает в развитии, а наши народы живут в страданиях и лишениях... В чем причина, что они овладели всеми науками и профессиями, мы нуждаемся в их науке и искусстве, и они владеют всем миром, а мы оказались у них в подчинении. Нам приходится жить и трудиться на грязных улицах и базарах, и возделывать землю под палящим солнцем, и какое бы богатство мы ни приобрели, должны отдать в обмен на их богатство и оставаться нищими... Начиная с одежды для наших детей до савана для наших усопших мы должны приобретать за границей... во всей Европе нет ни одного нищего или безработного» [31, с.77].

Еще в начале XX века Мирзо Сиродж Хахим пришел к выводу, что приходы и расходы определенной страны должны регулироваться правительством, а пути планирования и создания промышленности должны обсуждаться внутри страны.

Мирзо Сиродж не проповедовал фанатичных религиозных идей, по его

мнению, главным фактором отсталости мусульман было то, что они, отрицая ложь, на деле лгали, призывая жить по Корану, на практике обманывали друг друга: «Мы, народ, который всегда живет с мыслью о предательстве наших братьев, присваиваем и ограничиваем права друг друга, и наша деятельность заключается в фальсификации, лжи и обмане» [31, с. 85].

Мирзо Сиродж Хаким считается одним из патриотов, и несмотря на свое длительное путешествие по всем уголкам Европы, Турции и Ирану он был искренен в своих чувствах к родине. Именно поэтому он указывает на то, что недостатки и неудачи исходят не от Родины, а от человека и от конкретной личности: «Нельзя разочаровываться родиной, нельзя терять любовь к ней. Наша Родина не виновна. Вина лежит на ее непутевых детях, которые не достойны чести матери. Как бы там не было, она все же наша Родина, ее любовь является гордостью Вселенной, столпом нашей Веры» [31, 87].

В связи с появлением идеи патриотизма у человека, который путешествовал по миру, появляется необходимость проведения углубленного анализа его визита в Иран. Во-первых, в своем рассказе о путешествиях Мирзо Сиродж Хаким также рассуждает о государственных тайнах, не свойственных путешественнику и торговцу: «Ни одно из государств не имеет такой армии и военной техники, как Российское государство» [31, с.91]. Когда после передраги с жителями города Сабзавор ему была оказана экстренная помощь российским врачом, российское консульство в Иране помогло ему добраться до города Герат в Афганистане, однако там его обвинили в шпионаже и заключили под стражу в Кабуле. Отсюда можно сделать выводы, что Мирзо Сиродж, несмотря на свои путешествия по разным странам, имел контакты с русским правительством: «Тотчас пришли русский врач и фельдшер для оказания помощи и обработали раны... управляющий и агент консульства, посоветовавшись, решили сообщить о происшествии по телеграфу в Тегеран и Мешхед, чтобы виновные были задержаны» [31, с.105].

Почему его хотели обвинить, в то время как он, путешествуя по таким городам Ирана, как Мешхед, Нишапур, Сабзавор, Тегеран и т.д. не

проповедовал мазхаб и следовал законам шариата. Несомненно, причиной избиения Мирзо Сироджа и попытки обвинить его в прелюбодеянии со стороны коренных жителей Сабзавора является его сотрудничество с русскими и то, что он был чужеземцем: «Даже в некоторые ночи они отправляли проститутку ко мне и сами врывались следом за ними, обвиняя меня в совершении прелюбодеяния, или в намерении совершить его» [31, с.103].

Сложности в жизни Мирзо Сироджа Хакима, как просвещенного интеллигента, были аналогичны трудностям в жизни Айни и Фитрата. Как Айни подвергался преследованиям в Бухаре и был приговорен к 75 ударам палкой, так и Мирзо Сиродж был заключен в тюрьму в Афганистане и подвергся жестокости. Фитрат обучался наукам в Османской Турции и работал в России, а Мирзо Сиродж путешествовал по Азии и Европе, занимаясь медициной, торговлей и другой деятельностью в Иране и Афганистане.

Фитрат в борьбе за независимость Центральной Азии и ее выхода из-под влияния Российской империи способствовал созданию пантюркистского государства в регионе и приложил немало усилий, чтобы даже если Бухара потеряет свою национальную идентичность, она не забыла свою религиозную принадлежность.

Только после крушения большевистской политической системы в Советском Союзе, стало очевидным, что идеи Фитрата были навязаны бухарцам. Однако, несмотря на все эти ошибки, стоит отметить, что Фитрат обвинял в отсталости своей страны лишь тех людей, кто, утратив свободу и независимость, в угоду своим личным интересам предали забвению национальные интересы. Хотя их желанием была модернизация политической системы Бухарского эмирата, и для достижения этой цели они начали с открытия новометодных школ, однако, в итоге, их национальная миссия завершилась во вред народа, так как именно посредством них в Бухаре и Самарканде осуществлялись геополитические цели

заинтересованных стран.

Каждый писатель является сыном своего времени и смотрит на события прошлого с точки зрения своих современников и через призму сегодняшнего и завтрашнего дня. В свою очередь, описание исторической ситуации того или иного периода требует от писателя особых знаний и умения. Только так можно правильно описать события исторического периода, менталитет и дух народа, передать мышление народа.

Несмотря на то, что Фитрат использовал мудрое изречение о том, что «истина является результатом столкновения мнений», и поместил ее в начале своего трактата, тем не менее, в книге «Мунозира» («Полемика») он пытался оградить бухарцев от столкновения мнений, и на манер европейцев, советует идти к нововведениям, на примере исламских проповедников: «Ниязбек, Анварбек, приложили много усилий ради конституционного строя в Стамбуле, если это не новаторство, то что? Сагтархан, Бакирхан, рискуя своей жизнью, добивались создания конституционного строя в Иране, чего они добивались помимо обретения своего спокойствия? Абдурашид Ибрагим Нугай покинул свой дом с двенадцатью русскими рублями, чтобы установить ислам в Китае и Японии, а в Токио, столице Японии, обратил несколько человек в ислам и образовал исламскую общину. Какую он преследовал цель помимо служения Исламу?» [32, с.15].

Фитрат, приводя в пример вышеупомянутых людей, считал увеличение количества мусульман одной из целей ислама, однако не упомянул, что увеличение числа мусульман в рамках слепой погоней за новшествами приводит к ущербу самих мусульман. Также, распространение ислама не является главной целью, когда мусульмане мира нуждаются в других. Распространение религиозных убеждений в начале XX века означало, что гражданское общество Бухарского эмирата того времени было продолжением того самого общества, которое считало религиозные предрассудки более важным, чем современная наука и образование, и автор выражал подобную отсталость устами европейцев.

Так как пропагандой суеверий, связанных с религией, занимаются европейцы, можно сделать вывод, что европейцы желают отсталости и деградации бухарского общества и всячески стараются осуществить свой план. Хотя Фитрат и учитывает возможность реализации подобных планов, однако он вновь устами европейца приступил к восхвалению науки и, разъясняя этот вопрос, упоминает о пользе науки в управлении государством: «Наука является причиной процветания государства, наука – это залог развития нации. Благодаря науке, небольшая кучка островитян из Британии управляют Индией, Египтом, Белуджистаном, частью Аравии, а нецивилизованные русские стали хозяевами мусульман - татаров, киргизов, в Туркестане и на Кавказе, и именно невежество послужило причиной того, что огромная Османская империя была отдана в руки иноземцев» [32, с.21].

В 1920 году Садриддин Айни в «Таърихи амирони манғитияи Бухоро» («История бухарских эмиров из династии мангытов»), в критических размышлениях об интеллигенции того периода писал следующее: «Мы... словно жестокосердые и ловкие хирурги, острием калама, безжалостно резали и вскрывали опухоль. Да! Мы запачкали чистые страницы грязью и кровью, но мы надеемся, что после этого наши прооперированные раны заживут, и наше израненное тело вновь полностью будет здоровым» [7, с.126-127]. Произошедшая в 1917 г. историческая революция, наряду с ликвидацией феодально-капиталистического строя, создала социалистический строй. Известно, что с изменением социальной структуры, литература также меняет свое содержание и смысл. Точнее литература является отражением политических и социальных событий определенного исторического периода.

Таким образом, советская эпоха поставила перед искусством и литературой новые задачи. В рамках единой советской страны звучит призыв любви к Родине и верности коммунистической партии. В то же время, служение народу и Отечеству обретает массовый характер. В этот период литература стала общенародной. Поэты посвящали свои произведения

революции. Следует подчеркнуть, что в предисловии к книге «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы») С. Айни объясняет необходимость написания своего произведения, в связи со сложившейся ситуацией, и в то же время пишет о положении писателей 20-х годов, находящихся под давлением пантюркистов: «Таджикские писатели, которые всю жизнь занимались литературой, в то время, совершенно перестали развитием своего ремесла, и предали себя забвению» [51, с.4]. То есть становится очевидным, что писатели того периода находились в тяжелом положении из-за ситуации, возникшей после Октябрьской революции. Согласно источникам, в этот период таджикский язык ограничивался, как язык государственного управления. Выход в свет книги «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы») послужила причиной возникновения множества споров.

ВЫВОДЫ:

1. Под влиянием просветительских идей цивилизованных стран Востока и России, высокие идеи либерализма и избавления от всякого рода средневекового невежества проникли в души таджикских просветителей, таких как Ахмади Дониш, Шамсуддин Шохин, Кори Рахматулла Возех, Саидахмади Ришкан, и Шарифджани Мутасим в конце XIX века.

2. Относительно других интеллигентов Бухары второй половины XIX века просветительские идеи Ахмади Дониша были реальными, обоснованными и охватывали все социальные вопросы общества. Социально-культурные убеждения Ахмади Дониша формировались на основе персидско-таджикских культурных и литературных ценностей. Именно его путешествия, беседы и встречи с людьми, повидавшими мир, торговцами, с просвещенными отечественными и зарубежными образованными людьми послужили причиной появления новых идей и возвели его в ранг основоположника таджикской просветительской литературы.

3. В произведениях Айни, Мирзо Сироджи Хакима и Фитрата резко критикуются все проступки бухарского общества, писатели полагали, что в

несчастье страны повинны ученые-реакционисты, которые в угоду своим корыстным убеждениям препятствовали развитию общества. Бесспорно, что Садриддин Айни не скрывал влияние прозы Ахмади Дониша на его творчество, и несомненно в его произведениях просматривается формирование второго этапа просветительской прозы.

II.2. Вымысел, воображение и художественная правда в “Наводир-уль-вакоеъ”

Вымысел в художественном произведении имеет жизненную основу и в идеале писателя соответствует эпохе. Таджикская классическая литература богата вымышленными образами, увековеченными в памяти людей, и каждый из них отличается друг от друга. Например, образ Хусрава и его история любви с Ширин представлены в различных произведениях искусства по – разному , но в самой истории эта трагедия имеет совершенно иную форму.

Существует два вида вымысла: научный вымысел для исследовательской работы, и художественный, требующий творческой работы, мастерства и таланта.

Вымысел не претендует на то, чтобы быть истинным, но и не является ложью, потому вымысел, созданный об обществе, в каком-то плане, представляет собой реальную жизнь людей. Это особый род художественной условности, и автор произведения, и читатели понимают, что описываемых происшествий и героев в действительности не было, но вместе с тем воспринимают изображаемое как то, что могло бы быть в нашей повседневной земной жизни или в каком-то другом мире. Древние тексты представляют собой совокупность человеческих воображений, породивших первые творческое слово, став первыми человеческими представлениями о мире, выраженными символически. Например, образ Митры-солнца относится ко времени, когда люди поклонялись солнцу и это происходит от боязни перед холодом в воображении человека, представление которое

сохранилось в сознании и воображении людей и по сей день.

Воображение писателя складывается из окружающей действительности, его наблюдений. Возможно, это первая оценка творческого слова, которое далее в летописях, исторических, художественных и научных произведениях в целом представляет судьбу человека на земле. Задача творца состоит не в том, чтобы сказать правду, а в том, чтобы написать о том, что должно произойти, или, соответственно, о возможности или необходимости случившегося.

Следует отметить, что в Маверауннахре в древней литературе персоязычных народов - заканчиваются первые народные верования, которые в дальнейшем окажут влияние на художественные произведения других народов этой земли. Древнее верование народа Ирана о двух силах - Ахурамазде и Ахримане, включает в себе дальнейшую суть человеческого восприятия о мире, далее эта идея входит в дух общественной жизни человека, и шаг за шагом простые слова превращаются в искусственные и появляются социальные конфликты.

В конце XIX века понятие литературы принимает другое содержание, и главной целью писателей становится как лучше и ярче изобразить действительность в художественных произведениях. В художественных произведениях отчетливее звучит слово художника, становится ярче образ и другие элементы, характерные для литературы. Художественное слово проникает и в научные – исторические, философские произведения. Даже в «Таджики» Б. Гафурова, «Таърихи табартақсим» («Истории насильственного разделения») Р. Масов, в произведениях А. Баховиддинова, встречаются образные элементы [235, с.46]. Анализируя мысли Добролюбова, С. Табаров подчеркивает, что правда в литературе и произведениях искусства есть не только логическое отражение действительности, но и отражение самой жизни [239, с.87].

Сама проза является воплощением жизни и выражает правду, а в художественной и публицистической прозе действительность приобретает

художественный характер.

Как показывает анализ:

- научное воображение есть продукт человеческого сознания при исследовании того или иного вопроса, и в нем используются документы и неопровержимые доказательства;
- творческое воображение непосредственно выражает видение писателя обществу, а его вкус и мировоззрение играют главную роль в создании произведения.

Воображение в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша описано реально, писатель отчетливо изобразил поведение, традиции, культуру и время своих современников в соответствии с исторической эпохой. С учетом традиций изучения поэтики художественного изображения, коммуникации, отношения писателя к нравам современников в диссертации проанализировано художественное время, эпоха писателя и художественное пространство.

Еще одной особенностью «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») является то, что ее автор, в отличие от предыдущих исламских ученых, рекомендовал действие как деятельность, а поклонение как восприятие. Например, с особым пониманием и открытостью он говорит: «Будь исследователем, а не лицемером», то есть, по мнению автора «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события»), человек должен исследовать в жизни все события, в то время как большинство людей в своей жизни ничем не отличаются друг от друга.

Дониш на практике занимается исследованием исламского свода и отмечает его роль в предназначении человека в обществе. Для Дониша самодостаточный человек успешен в обществе и благодаря этому не отклоняется от своих интеллектуальных целей, он не зависит от противоречий невежественного бухарского общества. По мнению Ахмада Дониша, Восток может изучить культуру Запада, однако приветствие чужой культуры или навязывание своего не является фактором прогресса и

развития. Поэтому Ахмад Дониш, хотя и признает прогресс Запада, однако не согласен с тем, чтобы жители Востока приняли их культуру. Опираясь на астрологию, Ахмад Дониш предсказал будущее мира в конце «Дар хикояти фаромушхона ва баёни курби соат» («Истории о забытом доме и объяснении ценности времени»), что до 1313 года (до 30-х годов XX века) в мире произойдет полное изменение» [12, с.134].

И, действительно, в XX веке было много изменений в политической системе стран мира. Например, до 30-х годов XX века, наряду с революциями и Первой мировой войной, появился и фашизм. Поэтому общие изменения, которые имел в виду Ахмад Дониш, связаны именно с этим пунктом. Надо признать, что Ахмад Дониш жил в узком окружении Бухарского эмирата и был в курсе политической ситуации в мире. Поэтому изучение Ахмадом Донишем мировых условий и окружающей среды привлекало его современников и произвело духовную революцию в среде Бухары того времени.

Вот почему Ахмад Дониш не избегает разрушенного Востока. Напротив, он, опираясь на астрологию, предсказывает будущее разрушенных государств и стран. В частности, он предсказывает конец разрушениям, свершение революции, возрождение нации и смену великих государств и древних семей. Что Сатурн - разрушитель планеты, а великие государства и древние династии находятся под его влиянием. Оно сдвинулось со своего места, а это означает упадок древних государств и родов, особенно общественного. В Индии, которая является первым климатом, намечалось разрушение, шум и хитрость (много), потому что она находится в доме Сатурна [13, с.248].

Завоевание Востока европейцами началось с Индии, звезда Индии — Сатурн, которую Ахмад Дониш считал древней. На самом деле Индия считается одной из древнейших стран мира. Предсказание Ахмада Дониша подтверждено астрологическими данными. Изменение политической карты мира за счет новых государств в XX веке подтвердило все предсказания мыслителя. Индия в те годы считалась одной из самых бедственных стран

мира XX века. На самом деле при жизни Ахмада Дониша европейцы занимались узурпацией Индии и Афганистана. Вот почему об этом времени в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») написано: «И одним из событий этого периода был переворот государства Шерали-хана Кабульского и нашествие европейцев на Кабул. И до сих пор не убрана пыль мятежа с земли Индии» [13, с.249].

Особенно привлекает предсказание Ахмада Дониша по поводу Китая, который европейцы не смогли завоевать при всех их стараниях. Ахмад Махдум рассуждал об этом следующим образом: «Чернота восточной стороны является признаком (ухода) Китая, а различные лошади в юго-восточной части являются свидетельством вторжения европейцев в эту область, (и) разрушение является признаком естества в этой области страны, но оно все еще откладывается» [13, с.250].

Астрологические знания Ахмада Дониша дали ему возможность проанализировать будущее мира в «Наводир уль-вакоеъ». Несомненно, близость к реальности и духовная сила Ахмада Дониша особенно проявляется, когда он описывает состояние планеты Венера. Об этом в «Наводир уль-вакоеъ» сказано следующее: «И как Сатурн с головой коровы находится в конфликте с коровой (в образе коровы, и как знак Тельца, он должен указывать на то, что созвездие Тельца уничтожено. Не то, чтобы, Телец - дом Венеры, можно сказать, что Венера – это разбитый дом. Это ослабление слабости исламской религии и смятение (растерянности) состояния мусульман, ибо Венера есть звезда исламской религии и ее невидно» [13, с.248].

По мнению Ахмада Дониша, в судьбе человека важную роль играет наследственность. По его мнению, плохая наследственность является причиной несчастья детей. Ахмад Дониш в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») говорит: «Было известно, что несчастье и плохая судьба достаются детям от родителей, и в этом нет вины государства, человек становится властителем своей судьбы, благодаря труду» [12, с.61].

Он считает необходимо благосклонно относиться к старым слабым родителям: «И опустите на них крылья милосердия, как они заботились о вас (и защищали вас под своими крыльями)» [12, с.45] Писатель объясняет выводы из Корана относительно отца: «Благославление отца – благославление божье» следующим образом: «Если отец благочестивы, то должен приложить все свои усилия к тому чтобы воспитать праведного отрока, которое есть благоволение Божье ... Бог не благославляет отца-злодея, потому что неправедный отец воспитывает в своем ребенке зло» [12, с.49].

Дониш считает, что ребенок развивается только с праведными родителями. Восточные мусульмане стали далеки от Божьих заповедей. Это невежество заставляет женщину-мусульманку заниматься самообманом. Ахмад Дониш взглянул на действительность мусульманского общества и объяснил положение женщины, приведя несколько примеров из хадисов: «Мужчина не должен тратить на свою душу больше, чем женщина, и одевать женщину во все, что он носит (и кормить женщину тем, что он ест), а когда дело будет сделано, он должен не должен выбирать отдаление в другой дом, по дальше от давления» [12, с.55].

Наблюдения писателя показывают, что мужчины и женщины в бухарском обществе неравноправны и происходит это из-за неравенства самих мусульман. Женщины особенно слабы в этом вопросе. По мнению мыслителя, уважение между родителями и детьми, прежде всего, зависит от поведения мужа и жены. По его мнению, задача семьи в обществе состоит в том, чтобы «...служить праведным родителям, служить им праведно и постоянно молиться» [12, с.45].

Другими словами, цель создания семьи – это, прежде всего, воспитание праведного и здорового ребенка. Поэтому необходимы чистота духа и души. И такая семья стабильна в обществе, и в будущем их ребенок никогда не «пойдет против согласия родителей». Намерения мужчин при вступлении в брак различны: одни женятся ради удовольствия и чувственного наслаждения; другие — ради богатства; некоторые — ради детей; часть —

для соблюдения религиозных предписаний; кое-кто — для упорядочения хозяйства. Однако, поскольку все эти желания — от плоти и чувственности, и не имеют меры и границ в представлении этих людей, оставаясь для них лишь иллюзией и отвлеченными предположениями, то после их женитьбы все эти замыслы вряд ли осуществляются и даже напротив, приводят к прямо противоположным результатам» [12, с.45].

Зрелая семья зависит от правильного духовного состояния друг друга. Махдум категорически против утверждения большинства родителей о том, что они являются добытчиками пропитания, потому что Творец позаботился о каждом. Родители не должны упрекать детей за то, что их кормят, и решать кормить их больше или меньше. Матери должны благодарить Бога за то, что он дал ей молока. Эта бедняга не знает, что если у нее нет ребенка, то ее молоко — это болезнь, вызывающая рак груди, и она должна быть благодарной за то, что ребенок капля за каплей, одним дыханием спасает ее от смерти. И упреки отца за хлеб тоже из-за его невежества, он не видит, что сколько младенцев в мечетях и на дорогах останутся из-за невежества отцов и отсутствия защиты матери [12, с.55].

Поэтому он упрекает матерей за их недовольство, ведь ребенок — это дар божий, данный матери как милость. Мудрец, переживая за детей сирот считает, что расходы отца на ребенка ничтожны. В главе «Дар тахқиқи хуқуқи абавайн ва ҳадди хуқуқи онҳо» («Исследование прав родителей и их ограничений») он пытается ознакомить читателя с правами родителей и правами детей. Ввиду отсутствия у него должного понимания указанного вопроса, он выразил права родителей и детей двояко. В случае праведности права родителей обязательны для детей и наоборот, а в случае неправедности не только родители, но и дети теряют такие права. Причиной разъяснения этого вопроса является то, что современники Ахмада Дониша считали свои права абсолютными и выступали против таких верных мнений. В этой главе он упоминает характер женщин и признает их слабость.

Ахмад Дониш считает, что женщина никогда не примет другую женщину

- это является главным фактором конфликта в семье между двумя женщинами, состоящими в браке с одним и тем же мужчиной: «Она может конфликтовать годами, поднимать и шум, опасаясь, что кто-то другой займет ее место, и никогда не согласиться принять молодую. А если он не может со мной справиться, то он будет несправедлив к тому что имеет» [12, с.36].

В зависимости от настроения женщины еще одним конфликтом является неприязнь между свекровью и невесткой. Мать в претензии из-за того, что: «вот, дескать, был сын жалким комочком мяса, я все силы отдала, чтоб его вырастить; сколько лет ни ночью, ни днем не видела сна, сколько горьких слез пролила, пока его воспитала, сколько раз, охваченная ужасом, бегала искать его по улицам и базарам, страшась, что с ним случится беда. Единственной наградой за все это добро будет то, что сын предоставит мне решать все свои дела, не осмеливаясь и воды испить без моего одобрения и совета» [12, с.243].

А жена в претензии: «Я стала женой этого человека, его рабыней и слугой, бросила родных, со всем распросилась, избрала эту жизнь навсегда. Единственная награда за мою покорность в том, чтобы ключи всех его дел, всех расходов были в моих руках.

Но притязания обеих прямо противоположны, в этом и состоит корень их вражды. Узнаешь этот корень, поймешь и то, что все раздоры вырастают из него» [12, с.243].

Здесь Дониш отразил соперничество двух женщин – свекрови и невестки, каждая из которых хочет быть главной в семье. В отношениях родственников, человек, в первую очередь, ожидает большего. Как человек, свекровь пытается доказать свое право на власть в семье сына фактами и документами. Претензии свекрови возникает из-за любви к сыну, в противном случае ни одна мать не желает сыну плохой жизни. Но именно эта любовь становится причиной постоянного контроля судьбы ребенка, что заставляет их быть осторожными, вызывая недовольство сына или невестки. При том, что ни один родитель не вмешивается в жизнь своего ребенка, а

материнское чувство не подвержено влиянию среды, иначе бы она не стала бы продолжателем рода. Поэтому аргументы свекрови, хотя и не беспочвенны, ввиду низкого мировоззрения, не имеют основания. Что же касается женщины, то она, традиционно, выступает против враждебности свекрови.

Одним из доводов, которые часто приводят женщины – это разлука с родителями. Но претензия женщины – это скорее эмоция, отрицающая здравый смысл, а поскольку женщина и свекровь думают одинаково, то они всегда будут претендовать на то, чтобы быть первыми, и это притязание имеет ужасные последствия. Проанализировав этот эпизод, ученый дает свое объяснение. Он считает, что основой конфликта является вмешательство свекрови в семью и ревность жены к свекрови. «В то время, как доля жены больше, чем у матери. Например, если он в состоянии заработать три лепешки, то две должны быть у жены и одна у матери» [12, 246].

Ахмадмахдум Дониш, чтобы совершенствовать представления о семейном благополучии, ставит условие, чтобы мать хорошего человека подчинялась отцу, потому что он будет «испорченным», чем он. Также мужчина должен быть финансово обеспечен, чтобы не зависеть от жены и детей и иметь определенное место жительства. Помимо этого, Дониш одним из главных факторов семейного благополучия считает здоровье мужчины, ведь мужчине необходимо выбрать женщину своей спутницей жизни, иначе: «...если женщина красива, то это будет поводом для оскорбления мужчины и провоцирует изъясн нравов и скромности. И достаточно того, что добро портится. Как хороша гордость женщины, тайно ищущей красивый образ, а посредник остаётся посередине» [12, с.247].

Ахмад Дониш считает выбор жены из «благородного происхождения», потому что «истинная честь достигает скромностью, уважением и терпимостью, выполнением домашнего хозяйства, послушанием и терпением против суровости мужа, и пребыванием дома и повиновением [12, с.247].

Другое мнение Ахмада Дониша заключается в том, что мать должна

жить вдали от дочери, чтобы не посещать друг друга часто, потому что это вызывает конфликты в семье. Дониш отмечал: «Женщина должна стремиться к большему, чем зрелость, или достичь предела зрелости, чтобы приблизиться к миру и счастью» [12, с.247].

Затем мыслитель обвиняет матерей в том, что подчиняют ребенка себе:

Чаннат, ки ризои мо дар он аст,
Дар зери кудуми модарон аст.

Рай, в котором наше адобрение,
Находится у ног матерей.

(Подстрочный перевод О.Х.)

По словам Ахмада Дониша, цель этого хадиса такова: «Они не знают, что если и будет рай, то с одобрения такой матери, как Марьям (да благословит её Аллах и дарует ей мир). И если будет согласие, по возможности, то он должен исходить от Рабии (да помилует ее Аллах), а не то, чтобы отдать сына танцевать, а дочь в проститутки, и тогда ей отдать благотворительность» [12, с.250].

Это означает, что милостыня должна быть оказана хорошим родителям, а не тем, кто не смог воспитать дитя. Поэтому матери, не справляющиеся с воспитанием своих детей, доставляют неприятности и себе, и ребенку.

Ахмад Дониш всегда старался опираться на законы и постановления исламской религии в отношении соблюдения семейной системы.

Дониш в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») отражает не только исторические события того времени, но и сообщает об исторических личностях, таких как Намруд, Фиръавн, Мусо (с.), Сикандар, Анушервон, Мухаммад (с.), Хотам Той, Умар, Яъкуб Лайс, Исмаил ибн Ахмад Сомони, Джунайд, Баязид и другие. Мыслитель для укрепления собственной мысли приводит примеры из сочинений и высказываний различных мудрецов того периода и описывает различные исторические моменты. В главе «Дар муомилаи салотин бо фукаро ва раият ва расидан ба гаври мухиммоти онҳо»

(«В отношениях царя с гражданами и подданными и осознании их важности») он приводит рассказ об Анушерване (справедливом) и его состоянии после смерти: «Нушервана Одила, умершего в неверии, видели в процветающем месте. Он спросил: «Как вы нашли это место?» Он говорил: «Я не проявлял милосердия к преступникам (я был дружелюбен) и не обижал невиновных» [13, с.166].

То есть здесь показан щедрый характер Анушервана, и он отражен вне времени и вне места. Это говорит о справедливости Анушервана по отношению к своим подчиненным, и то, что он знает способ управления Туркестаном под влиянием Чингисхана. Потому что «...именно ради чести и славы Чингисхан стал угрозой в глазах народа, потому что он зашел слишком далеко и победил большинство знаменитых рыцарей, а визиты султана и послов в его встречались чаще» [13, с.177].

Ахмадмахдум считает, что причиной сохранения традиций чингизидов является страх подчиненных эмира - не подпускать к эмиру мирных жителей. Это противоречит верованиям праведных. Иными словами, несправедливость эмира мыслитель считает остатками традиций, оставшихся от Чингисхана. В этой части были изображены два момента из жизни эмира Исмаила Саманида, где с основным войском против Исмаила Самани выступил Амр ибн Лейс. В упорном сражении при Балхе (современный Афганистан) войска Исмаила Самани одержали победу. После этого он отправил Амра в цепях в Багдад, где тот был казнен, после смерти халифа уль-Мутадида. Это была решающая победа в укреплении власти Исмаила Самани и Саманидского государства: отныне оно стало полностью независимым от халифа. Другая история о том, как он считал ветки яблони с уличного сада по дороге в Хорасан, в ту ночь послал слугу и узнал, что число не уменьшается. Султан был благодарен и сказал: «...это плод справедливости, что столько воинов прошло и не сорвало те яблоки». И, конечно, справедливость — наследница победы» [13, с.191]. «Редкостные события» - многообразное по содержанию произведение, где автор постоянно обращается к вопросам морали, законам

общественной жизни, государственного устройства. Наряду с этим А. Дониш пытается осмысливать и такие вопросы, как строение Земли и Вселенной, отношение духа к телу, значение различных ремесел и профессий в жизни человека, семья и воспитание детей.

В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») дано много сведений о древности мира, о которых стоит упомянуть: «И его развитие не нужно за границей, и его истинность и правильность не нужны, как, например, «Хотамнаме и Бумислинаме», каждая из которых представляет собой большую и объемную тетрадь. Если в них и есть настоящее слово, то не более одной-двух страниц. А собирать их — это просто издевательство над народом или сказкой для сна» [12, с.94].

Здесь Ахмад Дониш говорил о произведениях прошлого, которые представляют собой не что иное, как поучительные моральные рассказы, он сомневался в их истинности. Он считал, что эти книги предназначены для народа. Ахмад Махдум упоминает, что если человек появился на свет до Адама, то «это было несовершенное творение», потому что цель прихода человека на землю — поиск истины. Человек, по Донишу, «не должен возвращаться», потому что «они уничтожили людей и изменили древнее представление о мире» [12, с.95].

ВЫВОДЫ:

1. Соотношение воображения и реальности в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») используется для того, чтобы сделать слова более эффектными. Дониш исследовал условия жизни современников и представил свои наблюдения в форме дискуссии.

2. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») духовность бухарцев раскрывается со всех сторон. Дониш предложил определенную семейную систему. Дониш от имени собеседников дал оценку уровню их духовности и мировоззрения. Анализы «Навадир-ул-вакоеъ» имеют документальную основу и поднимают актуальные вопросы, которые требуют своего решения. Ахмад Дониш в «Наводир уль-вакоеъ» описывал состояние людей разных

стран мира. Собственно говоря, автор осуждает суеверия и некоторые неисламские обычаи.

II.3. Поэтика времени и пространства, основа размышлений и метод общения писателя с современниками

Изучение пространства и художественного времени имеет длительную историю. Ранее, в 70-е годы, внимание было обращено на изучение художественного пространства путем привлечения произведений М.М. Бахтина, прежде всего, произошло с введением в область литературоведения термина «хронотоп». Известно, что Бахтин доказал, что пространство есть то, что вовлечено в движение времени и «Существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе» он назвал «хронотопом (что значит в дословном переводе — «время пространство»)» [76, с.234].

Следовательно, пространство и время, как основные координаты художественного мира произведения описывают как целостность композиции, так и целостность архитектуры художественного текста. В соответствии с этим его можно развивать в рамках философско-эстетического подхода, прежде всего связанного с именем Михаила Бахтина и его теорией хронотопа. Бахтин приходит к выводу, что хронотоп определяет художественное единство литературного произведения по отношению к действительности, поэтому всегда содержит в себе ценностный момент, кроме того, всякое вхождение в круг значений происходит лишь через врата этого хронотопа сама художественная мысль хронотопична, всякая точка зрения имеет хронотопический и ценностный аспект. По мнению Бахтина: «Хронотоп определяет художественное единство литературного произведения в его отношении к реальной действительности. Поэтому хронотоп в произведении всегда включает в себя ценностный момент, который мо

жет быть выделен из целого художественного хронотопа только в абстрактном анализе. Все временно-пространственные определения в искусстве и литературе не отделимы друг от друга и всегда эмоционально-ценностно окрашены» [76, с.391].

Существуют различные представления о времени в разных системах знаний: научно-философских, научно-физических, теологических, бытовых и т.д. Разнообразие подходов определения явлений времени привело к неоднозначности его объяснения. Материя существует только в движении, а движение есть сущность времени, понимание которого во многом определяется культурным содержанием эпохи. Исторически, в культурном сознании человечества сформировалось два представления о времени: циклическое и линейное. Понятие циклического времени восходит к древним эпохам. Оно воспринималось как последовательность однотипных событий, источником которых были сезонные циклы. Характерными чертами считались совершенство, повторение событий, идея возврата, отсутствие различия между началом и концом. Линейный тип времени характеризуется множественностью, непрерывностью, необратимостью и упорядоченностью, а его движение понимается как непрерывность и последовательность процессов и ситуаций окружающего мира. Но наряду с объективным, как правило, существует и субъективное восприятие времени, зависящее от ритма произошедших событий и особенностей состояния чувственности человека. Соответственно они различают объективное время, которое относится к объективно существующему внешнему миру, и время восприятия, которое относится к индивидуальному восприятию действительности. Так, прошлое кажется более длинным, если оно насыщено событиями, тогда как в настоящем все наоборот-чем оно осмысленнее, тем незаметнее течение. Время ожидания желательных событий болезненно увеличивается, нежелательных - болезненно сокращается. Время влияет на психическое состояние человека и определяет его жизненный путь. Это

происходит опосредованно через опыт, благодаря которому в сознании человека устанавливается система единиц измерения временных интервалов (секунды, минуты, часы, дни, недели, месяцы, годы, века). В этом случае настоящее выступает в роли постоянной отправной точки, разделяющей течение жизни на прошлое и будущее. Литература, по сравнению с другими формами искусства, может свободно манипулировать реальным временем. Точно так же по желанию автора возможно изменение перспективы времени: прошлое предстает как настоящее, будущее как прошлое и так далее. Например, в прозаических произведениях обычно устанавливается условно настоящее время повествователя, которое соотносится с повествованием о прошлом или будущем персонажей, с характеристикой ситуаций в различных временных измерениях. Разнонаправленность, обратимость художественного времени характерна для модернизма, в недрах которого зарождается роман «потока сознания», роман «одного дня», где время становится лишь компонентом психологического бытия человека. Однако понятие времени определяется не только художественным замыслом автора, но и образом мира, который он в нем создает. Например, в древнерусской литературе, как отмечал Д.С. Лихачев, наблюдается не столь эгоцентричное восприятие времени, как в литературе XVIII-XIX веков. Время характеризовалось замкнутостью, одно-направленностью, строгим соблюдением реальной последовательности событий, постоянным обращением к Вечному: «Наряду с «большой литературой» в XVIII и XIX вв. еще продолжала существовать традиция древнерусской литературы – в старообрядческой, церковной и народной среде. И жития, и рыцарский роман, и рукописная традиция распространения литературы еще существовали в XVIII и XIX вв. в остаточных явлениях» [152, с.277].

Наряду с событийным временем также существует и авторское время. Автор-создатель свободно движется в своем времени: он может начать свой рассказ с конца, с середины и с любого момента изображаемых событий, не разрушая при этом объективного хода времени.

Художественный замысел, на который направлена точка эстетического анализа, находится в точке пересечения мира персонажей и мира автора, который охватывает их в своем «причастном появлении», в художественном тексте доказано единство мировоззренческого пространства - системы точек зрения, определяющей мировоззрение героя. Космическо-пространственные образы в тексте связаны между собой разными «системами отсчета». Они понимают мир художественного произведения как организованный, упорядоченный и целостный мир вокруг человека, его ценное окружение. Именно эта «ценность» ориентация и сжатие окружающего человека мира создает его эстетическую реальность, и всю его внутреннюю архитектуру. Этот комплекс идей Бахтина придал импульс для проведения ряда дальнейших исследований категорий космического времени. Перенесение центра тяжести на моделируемую в произведении архитектуру действительности приводит к сближению литературоведения и философии. В этом случае пространственно-временная структура художественного текста используется как средство осмысления бытия через искусство, средство раскрытия бытия через язык. Такой подход предлагает онтологическая поэтика, развивающаяся вместе с герменевтикой. Отвергая концептуально-теоретический способ научного осмысления искусства как «вторую реальность», он возвращается к «приоритету опыта», выявленного в нем существование.

В художественных произведениях время и пространство отражено отчетливо, а в художественно-публицистических произведениях художественное время обоснованно и отражается реально. Задачей публициста является, прежде всего, реальный анализ течения пространства и времени в произведении, а изображение времени и пространства в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») осуществлено как в художественной, так и в реальной форме. Например, изображение путешествия Яхьяходжи, или образ паломника, весьма фрагментарны и охватывают территории Индии, Пешавара, Кабула, Египта, пустыни Казахстана и Ташкента. Эта

основа размышлений писателя приобретает художественный характер, а Ахмади Дониш, как слушатель, становится исследователем путешествия Яхьяходжи, который был реальным человеком, и в то же время рассматривал пространство и время в едином измерении. С этой точки зрения она приобретает исторический характер, а исторические события, несомненно, влияют на литературный процесс, так как художественная литература, прежде всего, является выразителем времени и среды. Время, в котором живет писатель, и его мировоззрение оказывают влияние на изображения пространства и времени. Так как человек живет в обществе и поддерживая определенную среду, познает ее посредством мировоззрения.

С точки зрения Мухаммад Икбала Лахури «...мир существует во времени, таков порядок, в котором человек стационарен. Но поскольку мир находится вне нас, есть возможность усомниться в его существовании. Чтобы полностью понять смысл этого бытия во времени, мы должны находиться в ситуации, когда мы можем изучать идеальное состояние бытия или существования, которое абсолютно не подлежит сомнению. Это придаст нам больше уверенности для самостоятельного развития в будущем» [185, с.72].

Пространство является местом в рамках позиции или место где происходит деятельность человека, и, по словам Икбала Лахури: «Место — это не что иное, как мысленный образ... Время — не является мысленным образом. Это реальное и неограниченное явление, которое можно представить себе только как «цикличное» [185, с.156]. С точки зрения Икбала, в контексте исламских убеждений время необратимо. На самом деле время, то есть время течет, а человек, проживая в одном времени с тремя измерениями: прошлым (далеким или близким), настоящим и будущим, которое его ожидает. Следует отметить, что художественное время в размышлениях Дониша не располагается в одном направлении, а художественное время претерпевает изменения в зависимости от глав «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), благодаря чему становится ясной целью писателя. Изображение времени в «Наводир уль-вакоеъ»

(«Редкостные события») также происходит вне пространства. Нереальное время является описанием загробного мира и судного дня в философской форме в рамках исламских заповедей, а Ахмади Дониш посредством Корана и вращения небесных тел подтверждает существование потустороннего мира и интерпретирует будущее. Художественное время в размышлениях Дониша охватывает разные исторические периоды, и это можно увидеть на примере описаний трагедии Нимрода и Фараона, справедливой политики Анушервана Адила и Исмаила Самани, невежества арабских халифов и злодеяний Чингисхана. Отражение эпохи писателя наряду с предсказаниями будущего времени в целом реальны. Точнее все предсказания Дониша часто сбывались. Размышления Дониша в изображении художественного времени приобретают философский характер, в которых автор анализирует путь человека от становления до современной эпохи.

Исторический дискурс и анализ времени с древнейших времен до наших дней — вопрос философский, а ответ на него полон загадок. Ахмад Махдум пытается найти адекватные ответы на столь многозначительные вопросы и необъяснимые явления. Такие вопросы часто задавали друзья автора о происхождении мира и его бессвязности. Дониш разъясняет причину отречения от мира и отказа от свободы воли следующим образом: «Право выбора было дано богатым и бедным, так что (каждый из них) может сделать свой выбор. Если король хочет быть бедным, он им будет, и, если нищий попросит царского величия, он получит его» [12, с.100].

То есть он считает волю к каким-либо действиям результатом интеллектуальных усилий человека, зависящих от его деяний и разума. По его мнению, потребность добиться положения не свойственна мудрецам, ибо «...кто обладает разумом, уберезет себя от этого и обретет вечное царство и вечное блаженство» [12, с.101].

Ахмадмахдум, в частности, рассуждая о несоответствии в интеллекте и одаренности, мудрости и знаниях с придворными учеными, с разочарованием и сожалением искал пути отдаления от них, а накопления богатств и мирских

потребностей не считал достойными своей сущности. Поэтому в главе «Об изучении предначертаний судьбы и причин допущения отсрочивания молитв и бесполезности ремесел и тщетности суеты» он описывает свое душевное состояние перед написанием этой главы следующим образом: «Не следует скрывать, что автор этих строк, еще в юном возрасте, осознавая свое превосходство в знаниях, что является источником горделивости и высокомерия, которое свойственно сынам человечества, я не считал никого достойным, занимаемым ими уровне и должностям, кроме как себя. И все же, несмотря на то что уровень знаний в то время был катастрофичным никто не считал меня достойным какой-либо должности..., следовательно, и я отказался от стараний и усилий, и был удовлетворен тем, что было мне предначертано судьбой» [12, с.258].

Судьба, то есть божья воля и удел человечества, обсуждались мыслителями. В частности, мнения великих умов различны в вопросе фатализма и свободной воли. Один отдавал предпочтение предначертанию, другой — свободной воле. Автор «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») не приемлет предначертание и свободу воли по отдельности.

По этой причине необходимо упомянуть размышления Ахмади Дониша о судьбе, который приводит примеры из своей реальной жизни и своей миссии в ней: «...то, что будет и есть, не продвинется вперед и не отступит назад независимо от прилагаемых усилий и действий, а то чему не быть и того чего нет, того не произойдет, независимо от ухищрений и уловок» [12, с.259].

Икбал Лохури представляет события человека на протяжении всей его жизни, следующим образом: «История жизни человека, в целом едина, и нет ни одной нити событий, которая была бы ненадлежащим образом взаимосвязана с остальными» [185, с.82].

Согласно убеждениям Ахмади Дониша, человеческие усилия не изменяют предначертания свыше, и то, что должно произойти, произойдет без вмешательства человека. И напротив, чему не быть, либо произошедшее

противоречит воле Божей, не произойдет даже путем уловок и ухищрений. В продолжение этой дискуссии Ахмади Дониш выражает мысли следующим образом: «И если судьбой предначертано не быть чему либо, то и со стороны человека никакие усилия не будут предприняты. Но если человек все же благодаря ремеслу и усилиям займется этим, он не достигнет ничего и останется разочарованным и потерянным» [12, с.261].

Конечно, не все рассуждения Ахмади Дониша по этому вопросу приемлемы. Так как во все времена отдавалось предпочтение стараниям и усилиям. Естественно, напрасные усилия лучше неведения и невежества, однако тщетные попытки вопреки предначертанию выглядят еще более тщетными. Старания должны соответствовать воли человека, а если старания и усилия человека соответствуют его желаниям, то и не приходится говорить о тщетности человеческих усилий. По этому поводу Ахмади Дониш писал: «... будет лучше, если рассматривать требования и желания, как талант, потому что талант и есть желание» [12, с.262].

То есть только усилием, вне зависимости от эпохи, человек может добиться духовного и материального прогресса, и даже сам Ахмади Дониш, живя в эпоху невежества, провел такую огромную исследовательскую и аналитическую работу. Продолжение дискуссий Ахмади Дониша о судьбе заключается в отрицании предопределения. Следует отметить, что он один из мыслителей, которые рассматривали вопросы судьбы реалистично и, что все его рассуждения гармоничны с жизнью и действительностью. В том числе он писал: «А если кто-либо говорит, что: «Я не умру, если мне не суждено умереть», значит он глуп и невежествен» [12, с.262].

Данная цитата из «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») доказательством того, что Ахмади Дониш, хотя и не считал усилие главным фактором возникновения событий, однако он был против бездействия людей, которые не вникли в истинную суть слова предопределение. Мыслитель очень хорошо описывает сторонников идеи фатализма и называет их глупыми и невежественными, потому что одним из

факторов духовного и материального кризиса мусульман является именно распространение идеи фатализма.

Автор «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») сравнивает истину мира с «древом деяний»: «И этот мир является деревом деяний, а каждое действие рождается в муках» [12, с.269]. То есть у человека есть свобода воли во всех делах и занятиях. Признание писателем наличия свободной воли в жизни имеет большое значение. Ахмади Дониш считает действие в процессе жизни бескорыстным итогом, но жизнь, в основе которой страдания и испытания, друг без друга, он не представляет. Подобное отражение времени в пространстве, представляющее собой историческое путешествие человека от прихода и ухода из материального мира, выражено мыслителем весьма интересно. По этим выражениям становится очевидным, что Ахмади Дониш в изображении пространства отразил человека с начала его существования. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») философские воззрения на различные темы жизни, анализ мировой политики, социальные вопросы и тому подобное являются весьма заметными. Одной из причин привлекательности суждений Ахмади Дониша является то, что для доказательства своего мнения он в первую очередь приводил пророческие хадисы и аяты из священной книги и действительно анализировал их. Большинство таких примеров и их анализ через призму жизни мусульман в различные времена и эпохи.

Ахмади Дониш, непредвзято признающий определенный период своей реальной жизни, которого многие хотели повести за собой, осознание своего личного предназначения обязывает его не заблуждаться и быть дальновидным. Более того, мыслитель, опережая эпоху в котором он жил, в темное и непроглядное время, поднимает проблемы мусульман мира и обвиняет их в том, что их слова не сходятся с деяниями.

Дониш, как астролог, по вращениям звезд и толкованию снов также предсказывал будущее, используя аяты Священного Корана, которые часто оказывались правильными. В частности, в главе «О толковании кошмарных

снов, указывающих на наступление событий, доказательства о наблюдениях», Ахмади Дониш упомянул о сбывшихся и несбывшихся предсказаниях. Во многих случаях Дониш, во время толкование снов указывал на грядущие изменения в политическом устройстве мира. В этой же части автор соотносит планеты к разным частям света, такие как Венера - планета Мавераннахра (Междуречье), Сатурн - планета Индии, Марс - планета Туркестана.

Или, анализируя другой сон, он указывает, что видит в своем сне огонь: «...он поднялся с южной стороны и двинулся в северном направлении, я почувствовал его жар теменем» [13, с.246]. Стоит отметить, что рубежи размышлений Ахмади Дониша не были сосредоточены лишь на поиске линий принадлежности планет тому или иному земному явлению. Ахмади Дониш также исследует их природные явления в книгах «Манозир ул-кавокиб» («Вид звезд») и «Наводир уль-вакоеъ», («Редкостные события») и как известно, он по ночам поднимался на вершину медресе Мир Араб в Бухаре и изучал вращение звезд. В частности, в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») есть такое упоминание: «И если кто-то хочет быть уверенным в происхождении, то увидит, что мир широк и необъятен, год, луна, ночь и день проходят в одном направлении, и люди приходят и уходят один за другим, и это Солнце, которое годами выходит из орбиты Овна, и именно эта Луна много лет спускается с запада от Весов, и нет поблекостей и утомленности в круговороте неба и его планет» [12, с.79].

По правде говоря, дальновидность Ахмади Дониша подтвердилась во время начала Первой мировой войны. Мыслитель даже считал эту идею частичной, и на самом деле европейское завоевание России не было полностью завершено. Одной из интересных идей, предсказывающих политические события XX века, является реорганизация государств в мире. Чтобы не вводить в заблуждение читателя, Ахмади Дониш упоминал время сновидений и их толкований. Например, «...в 86 году, когда я возвращался из поездки по России, по дороге я уснул в здании почтового отделения...» [13, с.253]. Или в другом месте говорится: «...в ночь на последний четверг месяца

Рамадан, 98 года после восхода солнца, я заснул...» [13, с.251].

Именно поэтому размышления Ахмади Дониша вызывают продолжительные дискуссии при обсуждениях. Художественное пространство и время являются двумя неразделимыми столпами. Так как Вселенная состоит из пространства и времени, человек существует в определенном пространстве и во времени не только в материальном мире, но у него есть и свое духовное пространство, и время. В художественном произведении писатель создает художественное пространство и время для достижения цели, а художественное пространство в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») не ограничено. Ахмади Дониш, разъясняя события в мире, и в то же время изображает нереальный мир, а художественное пространство приобретает философский характер. Изображения Рая и Ада в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») утверждается с учетом божественного порядка. Дониш попытался объяснить читателю реальность исламских заповедей и считает необходимым прилагать усилия во имя религии и процветания мира.

Художественное пространство и время Ахмади Дониш начинает с описания своей деятельности. В частности, в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») писатель начинает с того момента, когда он собрал результаты своих изучений и по просьбе своих друзей приступил к редактированию.

Ахмадмахдум во многих случаях отображал метафизическое время с его пространством. Например, в разделе «О смысле хадиса сакфулджаннати аршуррахмон» он затронул именно этот вопрос. В этой главе Ахмади Дониш описал философию человека после смерти с глубокими размышлениями, основанными на исламских принципах. В начале этой части идет описание времени ее написания и состояние мыслителя: «У меня появилось свободное время для отдыха и я рассуждал о существовании после смерти...» [13, с.272].

Другими словами, Ахмади Дониш в данном случае выходит за рамки настоящего времени в неопределенное пространство и приступает к анализу,

становления времени и пространства Судного дня. Согласно этим анализам, мыслитель считает землю местом грешников, а небеса местом праведных людей. Между небесами и землей существует прямой мост, и если люди перейдут его, то будут достойны, войти в Рай. В этом случае Ахмади Дониш представляет следующий анализ: «...потусторонний мир не может быть иным, чем этот мир...» [13, с.275].

Такие же представления присутствуют в размышлениях других литераторов классиков персидско-таджикской литературы, обобщенные идеи которых выражаются в наставлении о бренности физического мира и вечности мира духовного. То есть нынешний мир исчезнет и на его же месте возникнет мир Судного дня. Эта мысль четко выражена Ахмади Донишем: «...мир не продержится более двух дней в присутствии святости Его — Всевышнего; один день равен всему периоду мира, который является миром свидетельства... и один день равен всему периоду будущей жизни, которая является невидимым миром, слава Его — Всевышнего, в тот день лишь он воздаст (и награду, и за дела добрые, и страдания)» [13, с.275].

Сегодняшний мир, который состоит из четырех элементов (земли, воды, ветра и огня) является, по мнению Ахмада Дониша, землей деяний и испытаний Всевышнего. С абсолютной храбростью, независимо от убеждений узколобых исламских ученых, Ахмади Дониш заключает, что в Судный день человек будет окрашен светом и тьмой, а его земные элементы перестанут существовать: «И эта тень наполнится материей духовного мира и субстанцией света и тьмы, являющиеся источником четырех элементов, и перестанет принадлежать телам. Тогда, тела людей Рая и Ада распухнут и покроются смесью, дабы отличались друг от друга, и предстнут либо с черными, либо с белыми лицами» [13, с.276].

Ахмади Дониш, анализируя вечность, подчеркивает, что не следует жить в этом мире мечтами, а думать о загробном мире. В конце этой главы он указывает, что существуют вопросы, которые общественность не в силах понять. Следовательно, Ахмади Дониш отказался от дальнейшего анализа и

материального мира, и потустороннего мира, т.е. загробной жизни Рая или Ада, заключил следующее: «Великое дело анализировать тайные смыслы, однако если разум не сможет понять их, его отрицания умножатся. А если человеку дано хоть немного мудрости, он сам осознает, а истолкование не принесет пользы» [13, с.276]. Согласно размышлениям Ахмади Дониша, анализ и интерпретация сегодняшних и прочих событий не будет осознан никем, кроме тех, кто обладает здравым смыслом и глубокими знаниями. Подобные анализы, действительно, придают мыслям Ахмади Дониша нетленность, так как земному человеку невозможно понять конечную реальность. Осознание Ахмади Донишем сложноплетений времени и пространства свидетельствует о гениальности этого мыслителя. Учитывая, что политические прогнозы Ахмади Дониша сбылись, его анализы и исследования относительно времени и пространства Судного дня также имеют право на существование. Собственно говоря, Ахмади Дониш воспринимал познание реального мира через призму понимания сущности религии: «... познания истинной материи мирского полотна возможна лишь при исследовании и осознании сути религии» [12, с.72].

ВЫВОДЫ:

1. Отражение времени и пространства в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») завершилось философскими взглядами, а Ахмади Дониш предпринял попытку представить историческое положение человека в доступной для понимания форме. Вывод Ахмади Дониша состоит в том, что достижения человеком совершенства невозможны без знания прошлого, настоящего и завтрашнего дня. Следовательно, он исследует человека с различных ракурсов: человек в нереальном мире, точнее начало и конец человеческой жизни и Судный день, начало становления человека на Земле, человек в реальном мире и прошлом, настоящем и будущем, изображение человеческой жизни в разных странах мира.

2. Положение человека в обществе и анализ мировоззрения мусульман, описание недостатков правительства Бухарского эмирата и невежества

современников, жизнеописание предшественников и сопоставление последствий стагнации ненавистного мангытского общества, считать действия лучшим качеством в мире и всегда стремится к достижению поставленных целей, прогнозировать и реализовывать эти прогнозы в будущем. Ахмади Дониш смог описать и исследовать мир и человечество во времени и пространстве.

3. При отражении времени и пространства Ахмади Дониш не ошибся. Именно поэтому размышления и идеи Ахмади Дониша предполагают продолжительные дискуссии при обсуждении. Художественное пространство и время являются двумя неразделимыми столпами, ведь мир бытия состоит из пространства и времени. Человек существует не только в определенном пространстве и времени материального мира, но и обладает пространством и временем духовного мира.

II.4. Способы коммуникации с современниками и методы их изображения

Способ коммуникации современников и методы выражения их нравов писателем могут быть отражены в реальной или художественной формах, причем художественная форма изображения также берет свое начало из действительности. Значимость реального произведения заметнее, так как реальное отражение коммуникаций современников зависит от содержания произведения. Описание нереального состояния общества и духовности современников быстро выявляется, и относится к плоду воображения писателя. Коммуникация с современниками и изображение их нравов в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») являются выдающимися. В мировой литературе при исследовании поэтики художественного произведения обращают внимание на коммуникации с современниками, а также нравы и культуру героев произведения. Общение и нравственность

должны выражаться через изображения событий, отношения автора к природе и политической жизни общества.

Для каждого писателя при описании коммуникаций современников реальность выходит на первый план. В действительности, коммуникация и ее культура, прежде всего, зависят от воспитания того времени, а воспитание зиждется на коммуникации современников, среды, воспитании и знании произведений литераторов-мудрецов. Хотя коммуникации современников Ахмади Дониша происходили в суеверной среде Бухары и в среде где поднимались вопросы, разработанные в рамках мусульманского шариата, однако узкое мировоззрение бухарцев не позволило достигнуть им определенного уровня коммуникаций. К примеру, в рассказе «Баёноти сайёхи хинди» («Рассказ индийского туриста») Фитрат при описании грязных улиц Бухары, заявлял, что эмир не желал потерять «благодать города» во время уборки города. Коммуникация, в произведениях именитых предшественников, происходила в определенной форме, и заключалась в призыве в виде наставлений к терпимости, довольстве, справедливости, уважении к родителям и учителям и т.п. Часто такие призывы создавали препятствия для обмена общественным мнением и не позволяли человеку свободно выражать свое мнение.

А. Девонакулов в предисловии ко второй книге «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») приводит, что «хотя Ахмади Дониш в этом произведении направил нить описания на изучение тайн значения неба и открытие закономерных изменений в законах природы и общества и его нравственности, однако, всегда главной темой его размышлений и дискуссий является бытие человека, как составной части природы, неотъемлемой части прошлого и будущего, а также психическое и духовное состояние человека» [125, с.3].

Ахмади Дониш, описывая политическое, социальное и культурное положение бухарского общества, в первую очередь учитывал обычаи, традиции и мировоззрение народа. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные

события») Дониш смело описывает узкое мировоззрение придворных, религиозных деятелей, преподавателей медресе, суеверия, материальное и духовное состояние общества. В размышлениях мыслителей классической литературы поступки и поведения их современников выражаются в виде недовольства и акцентирования внимания на их недостатки. Автор выражал свои мысли, опираясь на размышления Саади Ширази и Мухаммада Газзали, и признав влияние их взглядов в определенный период времени, выразил свое мнение, противоречащее их суждениям: «...И причина того, что я не был введен в заблуждения внешними атрибутами и имел представление о действительности и последствиях событий, состоит в том, что на тридцатом году своей жизни, по настоянию одного из эмиров переписать эту книгу, я более или менее ознакомился с трактатом «Кимиёи саодат» («Алхимия счастья») имама Газзали, в которой речь шла о религии и мирских отношениях. В ней содержались некоторые исследования, связанные с трактатом «Эхё улум ад-дин» («Возраждение религиозных наук»), который также принадлежал перу этого имама. Эту работу мне также удалось прочесть, так что вопросы религии и религиозности, рассматриваемые в ней, остались в моей памяти, и после наблюдения всех деяний людей в религиозных и мирских делах, мне стали очевидными его заблуждения, и ничего меня не радовало..., и я замечал людей, все они шли по общему пути подражания, я не мог препятствовать этому и сказал: «Возможно, в конце этого пути есть путь к спасению. До пятидесяти лет своей жизни я видел перед собой прямую дорогу, и по ней шли люди, и у них был проводник... Без раздумий и размышлений я к ним присоединился» [13, с.102].

Из вышеприведенного текста следует, что Дониш какое-то время был приверженцем идеям Газзали, и в процессе ознакомления с историческими шедеврами персидско-таджикской литературы, автор упоминал, что иногда он сталкивался с размышлениями других литераторов, в том числе Газзали, Абулмаони и несколькими другими из великих людей, и выражал свое одобрение. В особенности, во многих случаях для выражения своих идей

автор обращался к Абулмаони. На самом деле, описание реального положения современников встречаются в классической литературе, в исторических и аналитических произведениях и мемуарах. Очевидно, что взгляды Ахмади Дониша не приходились по душе не только властителям и вельможам той эпохи, но порой и участникам собственных кружков и дискуссий, организованных автором. Однако Ахмади Дониш не падал духом. Он без промедления вступал в прения со своими идеологическими соперниками, а его рассуждения основывались на фактах. Предположительно, дискуссии на встречах и кружках, Ахмади Дониш описывает в рассказе «Об истории масонской ложи и разъяснения значения часов» следующим образом: «И вдруг, в одну ночь, было запланировано собрание, на котором присутствовала вся городская знать и группа известных дворян, все из которых были исключительно умны и единственны в свою эпоху, столы были переполнены роскошными яствами и напитками для приятного времяпрепровождения... На заседаниях собрания иногда говорили о беспорядочности эпохи и трудностях зарабатывания на жизнь, а иногда о безнравственности правителей и вероотступничестве богословов. Иногда они рассказывали о чудесах света, об изобретениях и ученых из рода Адам» [12, с.116].

Подобные описания указывают на то, что собрания, на которых участвовал Ахмад Махдум, часто проходили ярко с охватом различных вопросов. В таких кружках собирались люди, из разных социальных слоев и обсуждали разные вопросы. Также, такие дискуссии были мультитематичны и часто противоречивы. То есть, содержательные мысли Ахмади Дониша, независимо от его желания, проникали в общество. Мыслитель реалистично рассматривает взлеты и падения своей эпохи, и это служит причиной того, что трактат «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») и сам Ахмади Дониш занимают определенную нишу в среде просвещенных людей. Д.С. Лихачев, русский ученый, говоря о появлении нового взгляда в литературе подчеркивал, что «Каждое литературное направление развивает свое

отношение ко времени, делает свои «открытия» в области изображения времени. Разные типы времени характерны для различных литературных направлений» [152, с. 499].

Ахмади Дониш в своей объективной критике, прежде всего, отразил социальные проблемы того времени. Критика и реальный анализ своего времени, послужили причиной возникновения нового литературного процесса, названного просветительским течением.

И, возможно, одной из причин, по которой С. Айни не был близок к Ахмади Донишу являются суждения ученых Бухары. Шарифджон Хусейнзода в своей исследовательской работе «Бахс ва андеша» («Полемика и мысль») выявляет полную трансформацию поэзии и прозы XIX века и отмечает, что они «сблизились с жизнью народа». Вышеупомянутый исследователь так оценивает творчество Ахмади Дониша: «Ахмад Махдуми Дониш, как ведущий писатель и просветитель того времени, приложил много усилий для развития культуры таджикского народа и старался достичь европейского уровня максимально быстро и легко. На первое место он ставил общественную и воспитательную функцию литературы. Этот великий человек своими художественными и общественными произведениями сыграл важную роль в истории интеллектуального развития таджикского народа» [277, с.17].

Также в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») указаны обширные географические территории. Географические названия охватывают обширные регионы мира, а автор приводит сведения о населении различных частей света.

В произведении отражены дискуссии Дониша с разными слоями бухарского общества по различным вопросам, связанные с исламским шариатом и истинной жизни. Дискуссии Ахмади Дониша с людьми различных профессий всегда заканчивались победой его тонкого ума. Например, при обсуждении темы семьи Ахмади Дониш приводит следующий пример: «Один из путешественников рассказал мне, что в Китае посетил он

лавку художника и увидел, что на большом шелковом полотне искусные художники нарисовали три картины, которые казались словно живые: на одной сидел мужчина, склонив голову к коленям в раздумьях, на другой некий мужчина хлопал в ладоши будто бил по голове, третий выглядел счастливым, его руки были подняты вверх, а ногами постукивал, будто танцевал. И над каждой картиной была надпись. Я спросил одного из них: «Что это за картина, чьему перу принадлежит, и в чем причина изменения настроений, положений и форм?» - Он ответил: «Китайские правители посредством этих картин показали состояние семейного человека. Так как поняли, что описание женских добродетелей и пороков не достигли той степени, чтобы о них можно было написать книги и упорядочить в тетрадах, поэтому они вложили их смысл в лица мужчин, чтобы послужили они примером для каждого и осознанно сделать шаг в эту воронку и что итогом будет бездна Ада, и кара его будет весьма мучительна и велика, и пусть знает, что «зерно сие есть доказательство об амбаре, а капля сия есть от разлившегося моря» [12, с.225].

Образы в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») являются современниками Дониша, в которых выражено моральное состояние народа Бухары, его знания и культура, стремления и предпочтения. Образы этих лиц проанализированы Донишем с психологической и духовной стороны. Например, «В рассказе о хаджи и пользе путешествия и характеристике женщин» все деяния главных героев рассказа выражены откровенно. В то же время, в образе хаджи в «Воспоминаниях» Айни, подчеркивалась популярность и остроумие человека известного, как Яхьяхаджи. При раскрытии данного образа читатель знакомится с мировоззрением и знаниями жителей Бухары[5, с.9]. Более того, в этой истории раскрывается отвратительный характер женщин из знатных родов Востока, в лице жен правителей Египта. Таких образов не много. Часть из них появляются в произведении неопределенно, а Дониш воздерживается от упоминания их имен, говоря: «один рассказывал..., некий рассказал..., один из...». Эти

«один» и «некий» были людьми, которые собирались вместе с Донишем на собраниях и «разгадывали тайны бессердечности неба, пытаясь найти ответ со всех сторон». Однако затрудняясь в поисках ответа, «они обращались к автору этих строк». Как оказалось, их знания и смекалка были не достаточны, и они обращались к Донишу, или как в главе «Дар боби химмат ва муруввати сибоъ, хосса шер» («О великодушии и благородстве хищников, особенно льва») имя героя сохранено в тайне, а мыслитель приводит следующим образом: «Некий юноша из знатного рода, потомок Ходжамухаммада Искаф (алеихир-рахма), рассказывал: «от того, что мой дом граничит со степью и полями с южной стороны Бухары, я вышел в степь, чтобы собрать дрова...» [13, с.242].

В другом эпизоде описано состояние страха этого героя и пути его спасения от львиных когтей, а отношение льва, после того как юноша излечил его, подробно описано в этом рассказе. Посредством этих образов мыслитель отразил диалог человека и животного. Страх знатного юноши перед львом в пустыне в одиночестве, как и страх льва перед человеком с оружием, раскрывает загадочный мир, который выражен языком знатного юноши следующим образом: «Когда лев увидел мою покорность и готовность сдаться, он успокоил свою ярость, что испытывал до этого и подошел ко мне ближе. И внимательно изучив место, где я находился, он понял, что кроме ножовки у меня не было оружия. Тогда он подошел ко мне и сел на задние лапы...» [13, с.242].

В этом рассказе отчетливо изображена отчужденность между человеком и животным, страх человека стать добычей и страх животного перед охотником. В небольшом рассказе мыслитель изобразил встречу человека и животного, с помощью рассказа известного ему человека и весьма удивительно описал их состояние в этой пустынной равнине. Помощь человека искалеченному животному и награда за доброту от животного свидетельствует о том, что человек способен помочь другим созданиям мира. Даже позднее, после этого происшествия, лев через какое-то время приносит

в дар юноше овцу, в благодарность за исцеление. Этот рассказ является небольшим относительно других рассказов в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), однако в нем мыслитель раскрыл мгновение из («Редкостные события») человеческого и животного мира. Точнее, в народе есть сказание, что вежливый человек способен выманить змею из норы. Также автор ставит достоинство животных выше людей безнравственных. В конце произведения сам писатель подчеркивает, что эта история написана для того, чтобы человек прощал зло и стремился в объятия добра.

Герои «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») отражены в рассказах по-отдельности и, по признанию Дониша, их прототипами являются соратники и друзья автора. Точнее, персонажи «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») являются реальными людьми, и мыслитель с их языка приводит реальные истории или разъяснения, либо напротив, через них призывает читателя к анализу какого-либо вопроса. Имена некоторых персонажей упоминаются в заглавии рассказов: «Рассказ о путешествии Абулкасим-бия в Россию», «О посольстве Абдулкадыр-бия и описание диковинок русского праздника». Можно привести множество примеров того, что большинство персонажей являлись собеседниками Ахмади Дониша. В рассказах, во многих случаях, Дониш упоминает о них. Иногда мыслитель использовал имена героев для привлечения читателя, большинство из которых были известными людьми своей эпохи.

Ахмади Дониш использовал свои философские размышления, как бы подытоживая действия или слова какого-либо из героев. Читая «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») от начала и до конца, внимательный читатель услышит вдалеке голос этой яркой личности. Ахмади Дониш приступает к анализу насущных вопросов. Даже в самом маленьком рассказе произведения, в самом начале, Дониш свидетельствует о том, что услышал какую-либо историю и, как мудрец, в завершении объясняет причины ее приведения читателю. Особенностью реализма и исторических произведений - это раскрывающий взгляд автора на ход событий.

В рассказе «Рассказ о путешествии Абулкасим-бия в Россию» Дониш появляется во время оказания любезности европейцем путешественнику и описываются взаимоотношения автора с русским министром, а также дар Астромохова-глобус. В знак благодарности мыслитель посвящает стихотворение Астромохову, в котором называет его блаженным. Появление образа мыслителя в двух эпизодах, было не для того, чтобы сообщить читателю, что он был попутчиком путешественника, а напротив, для того, чтобы раскрыть соответствующие вопросы и указать на состояние путешественника за границей. Более того, он указал на то, что европейец высоко оценил ученых. То есть, для анализа события рассказчика, включение истории из своей собственной жизни усиливает реализм рассказа и оказывает большее воздействие на читателя. Образ путешественника не является новым, подобные образы встречаются и в литературе прошлого. Аналогичный образ изображен и в нашей классической литературе под названиями «дервиши и отшельники». В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») посредством образа путешественника и европейца, в основном, отражены экономические и социальные условия Востока и Запада. Этот образ совершенствуется в произведении Мирзо Сироджа «Тухафи ахли Бухоро» («Подарок жителем Бухары»), и даже с тем же содержанием аналогичный образ можно увидеть в «Киссаи Хиндустон» («Рассказ об Индии») Мирзо Турсунзода.

Человек в образе европейца утверждает, что он прилагает все усилия для изучения народов мира, чтобы обогатить свою духовность. Также в этом рассказе очень ярко выражен образ египтянок, а также беспечность правителя Египта, которые воспользовавшись отсутствием мужей, предавались прелюбодеяниям. В частности, о дворе правителя Египта: «...однако женщины этого города, из-за боли в сердце, испытывающий к Зулайхо и вины Юсуфа, по своей дерзости, все они утратили целомудрие и праведность, восхваляя её и упрекали Юсуфа за его любовь, и заявляли в споре со своими противниками: «Он это тот, из-за любви которого вы упрекали меня». И

огорчился он из-за этих упреков и потребовал от них целомудрия и праведности. После того, как они увидели Юсуфа, они признали свои ошибки, и если вы станете свидетелями подобного, то схватите за руки и скажите, что это не угодно ни людям, ни ангелам [12, с.159].

Образ мужчины-паломника изображается во время его путешествия в Афганистан, Египет, Индию и Казахстан, и олицетворяет положения мусульман, находящихся в невежестве и весьма далеких от целей, а Яхья точно сообщает маршрут своего возвращения: «В итоге, жена правителя Египта поняла, что слова мои истинны и прониклась моими страданиями, и так как никакой достойной службы я не мог ей сослужить, под этим предлогом я получил дозволение уйти, и я благополучно выбрался из того приюта, который был полон дочерью Сатаны, подобру-поздорову. Я тотчас собрал свои пожитки из комнаты, и по морю через Одессу отправился в Москву в сопровождении купца. Пожив некоторое время на Русской земле, я увидел много чудес жизни и направился с караваном в Ташкент, в то время Ташкент находился в подчинении Бухары, присоединенный правительством эмира Насруллы-Бухарского Эмира. Преподнеся иностранные дары и сувениры, я сблизился с правителем тех мест, и благодаря грамоте и мировоззрению я получил высокий чин у него на службе» [12, с.159].

Более того, посредством описанных путешествий можно познакомиться с обычаями других народов и племен региона. Кази Яхья упоминает о казахском народе: «У казахов существует обычай каждый месяц переходить с одной степи в другую и временно селиться там, где больше воды и травы. Я также путешествовал из степи в степь и из долины в долину в компании многих великих и хороших людей. И я был так поглощен удовольствиями, что не думал о разнице между такой жизнью и постоянным жильем и о достоинстве наживать богатства, пока однажды не поселился у подножия горы и не поселился там» [12, с.160].

Козимбек - это образ, который появляется как в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), так и в «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати

хонадони мангития» («Трактат или краткая история Мангытской династии») Козимбек работал переводчиком и учителем при дворе российских императоров, и Дониш вспоминает о нем с уважением: «А переводчик, появившийся незадолго до этого, кавказец по имени Козимбек, разумный и грамотный человек, назначенный к нам на службу, который по единомыслию питал любовь и уважение к автору этих строк» [12, с.171]. Козимбек был среди переводчиков, которые много раз встречались и беседовали с Ахмади Донишем в Бухаре.

Философские размышления Ахмади Дониша изобилуют историческими и религиозными личностями. Например, в своих мудрых рассуждениях о несправедливости мира, одновременно, отображает образ Нимрода, Фараона и Каруна. Упоминание этих личностей является признаком недовольства правителями продажными чиновниками того периода, и посредством этого автор словно предупреждает читателя, по мнению Дониша, что их участь должна послужить примером человечеству.

ВЫВОДЫ:

1. Образы в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») изображены отдельно и по смыслу использованы для достижения целей автора или самопознания. Подобные примеры из жизни героев прошлого или избранных людей часто встречаются в произведениях Дониша. Ахмад Дониш постоянно находился в коммуникации с различными слоями бухарского общества, и эти образы отражают положение людей этого региона.

2. В целом, эти персонажи ведут диалог и обсуждают с Ахмад Донишем различные жизненные вопросы и в прозе Ахмад Дониша реалистично отражены коммуникации современников и методы выражения морали. Главной основой диспутов мыслителя с современниками являются вопросы, разработанные в рамках мусульманского шариата, посредством которых описываются характер, поведение, реакция и толерантность современников.

II.5 Роль биографизма в просветительской прозе

Термин «образ» встречается в следующих определениях: «*тасвир*», «*сурат*», «*сувар*», «*мусаввир*», «*мусаввар*», «*мусаввара*», «*тасаввур*», а также восточные перипатетики называют его «*мухокот*» или «*тимсол*». В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), в содержании приведенных автором текстах, образы использованы для подтверждения и приведения притч, включающие в себя неповторимые и уникальные истории, а главный образ указывается в названии произведения. В совокупности, образы в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») являются нетленными и неповторимыми, вошедшие в персидско-таджикскую цивилизацию в различные исторические периоды, образы, которые веками остаются в виде притч, и в свою очередь, являются современниками самого автора. При упоминании имени Рустама в нашем воображении, вне всяких сомнений, всплывает образ могучего эпического персонажа и неповторимого героя «Шахнаме». В литературном наследии наших предков образ Рустама является олицетворением мужества и патриотизма. А если вспомнить пророков, то деятельность каждого из них была посвящена установлению единобожия. К примеру, Джалалуддин Балхи для определения образа искателя Истины использует менталитет пастуха отсталого от общества и цивилизации, подобное сходство можно увидеть в мышлении Джалалуддина Балхи и Льва Николаевича Толстого. Это свидетельствует о том, что тексты назидательного характера распространены в различных культурах. То есть незначительный образ пастуха - оставил определенный след в мышлении двух гениев. Толстой является одним из великих русских писателей и лучшим представителем школы критического реализма конца XIX и начала XX вв., и когда один из его современников, монах Соловьев, просит его вернуться в лоно церкви, Толстой привел пример пастуха, который создал в своем воображении образ Бога, проявляя к нему своеобразную любовь. Это именно та история про Моисея и пастуха, которая встречается и в «Маснави» Джалалуддина Балхи.

Осознание таинственного незримого мира, воспевание своего «Я» (эго) и достижение великих целей прослеживается у выдающегося персидско-таджикского мыслителя Джалалуддина Балхи и Льва Николаевича Толстого, которые описывают образ Бога через призму понимания и видения пастуха. Цель Моисея изменить ум и разум пастуха оказалась безрезультатной, а пастух вообразил Бога в рамках своего мышления, напротив Господь послал Моисею напоминание. Однако это оставило огромный след в мышлении двух гениев. Антитеза одного образа приводит к возникновению нового понимания в недрах человеческой души. Лишь автор способен придать ему новый и выразительный характер, который зависит от мастерства описания и выражения идей писателя, то есть, в целом они являются классическими образами, подчеркивая единство Творца и людей, человеческой воли также служат реальной основой для осознания единства сущности Бога. Толстой в своей книге «Что такое искусство?» подчеркивает, что «высокие средства искусства велики только потому, что их содержание доступно пониманию для каждого. История Иосифа, переведенная на китайский язык, очаровала китайцев. Рассказ Сакии - Муни поражает нас... Вот почему искусство и его значение, если оно нас не завораживает, не значит, что мы не понимаем его языка, это не искусство» [246, с.205].

Ахмад Дониш, прежде всего, был мыслитель, и считался носителем природы и идей священной религии Ислама. Поэтому высокие размышления его интерпретируют образы разума и потустороннего мира. Ахмад Дониш придает сущности своих героев свежий отблеск, усложняя их в композиции произведения. Художественные образы в этом произведении, выражая символические чувства писателя, являются разными типами современников, религиозными и мифологическими произведениям. В произведениях Ахмада Дониша образы неопределенны, их можно назвать основными образами - самого автора, собеседниками Дониша, ясные и неясные, образами избранных религиозных деятелей Ислама, мифологическими образами.

В художественных произведениях, в основном или за кадром, образ автора не всегда анализируется и рассматривается. Анализируя образ авторов, можно понять личность, направление и цель автора. Большинство исследователей обращают внимание на индивидуальность или общность роли автора в произведении. Иногда автор является непосредственным участником произведения или самостоятельным образом. Однако в другом случае автор является непосредственным повествователем произведения. Автор должен стоять на границе сотворенного им мира как творец и участвует перед читателем в суеде происходящих событий. Автор является свидетелем событий, которых главный герой не видит. То есть в пространстве художественного произведения главный герой ограничен в действиях и зависит от обстоятельств. Этим он и отличается от реального автора или повествователя. По мнению Д.С. Лихачева: «Герой не витает в особом пространстве над читателем – и пространство объединяет читателя и героя. Читатель чувствует свою близость к тому, что происходит в литературном произведении, а поэтому сочувствует маленьким людям с их часто маленькими же житейскими тревогами» [152, с.183].

Основной сложностью в поиске роли автора в художественном произведении является, прежде всего, можно ли назвать образ автора основным или соотнести его с повествователем вне произведения. В художественной литературе личность автора определяется в терминах лирического героя, собственного «Я» автора, самого автора и автора за автором. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмад Дониш, в качестве автора, находится в центре вслед за повествователями событий, и это помогает понять художественную правду произведения, так как автор выражает свою мысль и приводит примеры из личной жизни. Изучение художественного произведения предоставляет возможность для понимания знаний, мировоззрения, характера, направления и целей автора в обществе. По рассказам Садриддина Айни, он узнал о качествах Ахмада Дониша в литературных кружках, проходивших в доме Шарифджон-Махдума: «Один из

отсутствующих, упоминания, о котором привлекало мое особое внимание, был тот самый Ахмад Дониш. Каждый из присутствующих на тех собраниях, даже в его отсутствие, называли этого великого человека на «вы» и отзывались о нем с уважением» [6, с.283].

По словам Садриддина Айни, в медресе «Мири Араб» преподаватели-реакционеры незаслуженно сквернословили об Ахмаде Махдуме Донише и в основном сплетничали о нем: «...В то время моя любовь и поддержка Ахмад Махдума была искренней, которые зародились в моем сердце, в противовес бессмысленным атакам на него со стороны мулл. Хотя в то время в силу своего возраста я не был, да и не мог быть осведомлен об убеждениях и целях Ахмад Махдума» [4, с.273].

Между тем, как об этом писал устод Садриддин Айни в «Образцах таджикской литературы» (1926), Ахмад Махдум Дониш, по свидетельству источников, «был главой научной, литературной, социальной и политической революции в Бухаре» [50, с.288].

Без учета того огромного, социального, политического, познавательного и художественно-эстетического значения

«Наводирулвакоеъ», где резкой критике были подвергнуты феодальная отсталость Бухарского эмирата и подлость его сановников, фанатического духовенства, в борьбе с которыми Дониш завоевал, по словам того же С Айни, «огромное уважение людей науки и просто здравомыслящих людей» [50, с.290], немислимо дать объективную оценку не только этому шедевр национальнй публицистики, но и всему творчеству Ахмада Дониша, а так же историческому процессу формирования и становления просветительства и реформизма в политике, культуре, экономике Средней Азии и тд.

Во вступлении к произведению, с подробным описанием характера автора, перед нашим взором отчетливо всплывает образ Ахмада Дониша, который можно рассмотреть следующим образом:

1. Упоминание имени автора, который играет основную роль в сути произведения, упоминает о себе в завершении «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события»): «И после, так говорит ваш покорный слуга, рассчитывающий на милость Всевышнего – Ахмад ибн ан-Насир ас-Сиддики ал-хифо уль-Бухори...» [12, с.20].

2. Упоминание рода занятий и профессии автора: «По требованию природы и жизненным потребностям, в силу молодости, открывшей мне глаза на широкий мир, возвращение к достоинствам, которые украшают человеческий род, я приложил усилия в изучении письма и творения [12, с.20-21].

3. Упоминание об опыте автора: «...После приобретения знаний ... и приобретения навыков и изучения опыта ученых мужей, я собрал много материалов, в которых содержалось много размышлений и указаний, а также отражены результаты научных изысканий [12, с.21].

4. Упоминание об объективном мышлении автора: «И, если по какому-то вопросу меня терзали сомнения, после тщательного внимания и собственных рассуждений я решал этот вопрос, опираясь на факты, самостоятельно, без обращения к потустороннему» [12, с.21].

5. Упоминание о наблюдательности автора: «Все, чтобы не услышал я от кого-либо, связанных с мудростью и наставлением, но неясное для понимания, я описывал в подробностях, если же оно было изложено детально, я описывал вкратце» [12, с.21].

6. Упоминание о взаимодействиях автора с обществом, временем и современниками: «Я вникал в истину слов и поступков, не рассматривая их внешние атрибуты, акцентировал внимание на их сущность. Так как в те времена люди не были заняты, я, таким образом, занимал себя, чтобы посредством повествования об увиденном и услышанном мною они накапливались на страницах, и чтобы люди с увлечением относили их, изучали и возвращали обратно» [12, с.21].

7. Упоминание о сожалениях автора и его осведомленности о предпринимаемых мерах в цивилизованных странах: «...В странах Ирана, Стамбуле и Европе ежегодно издается более пятисот книг о правилах в науках, авторы которых живы до сих пор. И правители, которым были посвящены эти книги, живы и по сей день» [12, с.21].

8. Упоминание об отношении автора к эмирату: «Так как наш народ не видит их, они не доверяют услышанному, да и не верят ни в эту страну, ни в какую-либо другую» [12, с.21].

9. Упоминание о мировоззрении автора: «Этот народ, все, что попадаетея им на страницах, даже если оно бессмысленное и абсурдное считают неоспоримой истиной, однако прочитанное ими на страницах книг «Сайқалинома» и «Бумуслимнома» вашего покорного слуги, считают бессмысленным и абсурдным» [12, с.21].

10. Упоминание об отношении современников к автору: «И, найдя в моих словах высокий смысл, ученые разочаровались, несмотря на мой авторитет и происхождение считали меня лишним, а более слабые из них и вовсе отрицали» [12, с.21].

11. Упоминание о противоречиях автора с обществом: «Потому что я выходил в народ в одеянии, которое не соответствовало ни ученым, ни невеждам, на мне не было ни чалмы, ни расчески для бороды, чтобы находиться в числе улемов, и ни ножа, ни пояса, дабы соответствовать невеждам.

12. Упоминание о моральном состоянии автора и житейских неурядицах: «Так как мне не нравилось поведение ни одного из моих современников, в памяти моей не осталось ни одно из их деяний...» [12, с.21].

13. Упоминание о чувстве гордости за свои знания: «...От крайней скуки и тоски, во избежание уныния я писал в присутствии друзей и собеседников и списывал страницы, смысл которых был ярче света Луны. И если для авторов, для сочинения требовалось уединение и укромные места, у меня

лучше получалось излагать и писать на собраниях, руинах и мавзолеях в присутствии друзей...» [12, с.22].

14. Упоминание о предложениях соратников и отношении автора к ним: «В частности те, кто были рядом со мной, после прочтения моих размышлений уносили и возвращали, частично потерянные страницы и после восстановления начала и конца повествований со слов других, они говорили мне: «К сожалению, все, что ты написал, пойдет по ветру, канет в воду, сгорит и превратится в пепел. Отдели их от чужих высказываний и составь сборник, дабы осталось это после тебя друзьям как напоминание о тебе, чтобы ты присутствовал в свое отсутствие, и жил после смерти» [12, с.22].

15. Упоминание о твердой воле автора и его отваги в отношении сочинения и подготовки своего произведения: «Следовательно, то, что я прочел в рукописях я записал на этих листах, для своих друзей и близких. И назвал я произведение «Наводир уль-вакоєь» («Редкостные события»), так как каждый из рассказов и повествований, приведенных в данном сборнике, связан с предисловием и имеет свои причины. И, для исправления каждой из предыдущих ошибок, о которых будет упомянуто в завершении рассказа» [12, с.22].

В небольшом тексте, то есть в начале произведения, описание душевного состояния, связанного с человеческой природой, указывает на способность писателя в изображении образов. От начала и до конца произведения, автор предстает в образе могущественного, мудрого и всезнающего человека. Этот образ никоим образом не отражал слабость или невежество. Ни в одном из эпизодов данный образ не отражает слабость или невежество.

В «Наводир уль-вакоєь» («Редкостные события») Ахмад Дониш, непосредственно, достаточно подробно, описывает свое состояние, а также на страницах его труда можно ознакомиться с подробностями жизни мыслителя. Например, он описывает свое состояние после невероятного переутомления, связанного с изданием книг и иллюстрацией заставок и находит это неприятным для себя: «В то время люди приносили рукописи,

чтобы я их расписывал иллюстрациями. Я отвечал им: «Мне должны заплатить сто дирамов, чтобы я взялся за калам». Они принимали меня за сумасшедшего и восклицали: «Некто за два дирама рисует прекрасные заставки, а этот человек за 10 дирамов даже не шевельнется!» Я отвечал: «Идите к этому некто и оставьте меня в покое». И я был настолько тверд в своем решении, что меня не соблазнили бы даже десять тысяч дирамов. И вот однажды, я приготовил шесть кисточек, которые по изяществу не уступают каламам Бехзода. Я говорил, что: «Эти шесть каламов могут принести шесть тысяч динаров, если они попадут в руки настоящего мастера». Это лучше, чем эти каламы будут прогнивать в коробке без применения. И я говорил: «Для того чтобы зарабатывать на хлеб насущный, не пристойно человеку служить подлецам и низким людям и ожидать даров из рук мерзавцев» [13, с.48].

Из вышеприведенного текста проясняется, что мыслитель зарабатывал на жизнь оформлением рукописей и каллиграфией, однако позднее пришел к выводу, что хлеб насущный ниспослан свыше и отказывается от этой работы. Описывая профессии, Дониш объясняет их важность и отказывается от некоторых из них, посредством чего мы можем ознакомиться с профессиями, которыми владел автор. Известно, что он также занимался стихотворчеством, но искренне не воспринимал это, он не был знаком с наукой об арузе и даже не пытался скомпоновать свое творчество в сборник. По этому поводу он пишет: «...Я не приложил никакого усилия для овладения теорией поэзии, как-то: метром, рифмой, арузом. Я не видел и даже не слышал, что о поэзии существуют трактаты, что у нее есть определенные правила. То, что срывалось в виде стихов с моих уст, было естественным проявлением духа, я сочинял их по какому-нибудь случаю, а иначе я не занимался поэзией» [13, с.61].

Другой профессией, которой занимался Ахмад Дониш, была астрономия, и писатель по вращениям звезд описывал политическую ситуацию в мире и считал это сложным в астрономии и описывал цели астрологов следующим

образом: «Они (образно спустили небо на землю) занимаются этим, дабы заработать на хлеб. Я увлекся этой профессией по двум причинам; - одна из них: познать самому и рассказать другим. Другая причина, возможно, что я смогу что-то узнать о своем будущем и действовать исходя из этого. И воистину после того, как я углубился в эту науку, пригодились рукописи по астрономии и были извлечены инструкции из старых сундуков. И по этому предмету было многое исследовано, и чтобы более или менее изучить одну планету, предполагалось расписать тридцать таблиц, однако было завершено на двенадцати таблицах, и таким образом мне открылась также, моя будущность и характер [13, с.58].

По размышлениям Дониша, те, кто приступили к этим занятиям, должны добросовестно изучать астрономию и «быть более благоразумными, предусмотрительными и терпеливыми, чем традиционные ученые, а возложенные на них дела начинать с истоков, с точки зрения точности; не так, как другие, у которых на языке одно, а в сердцах нет веры у них. И не следует напрасно метаться от одной двери к другой и как слепец поднимать пыль во все стороны» [13, с.58].

Ахмад Дониш напоминает, что «узнав о передвижении планет и созвездий и местонахождения неподвижных звезд и их характеристиках, я не углублялся в истинность этой науки. И я не жаждал познать тайны и секреты. А обращения ко мне людей, чтобы узнать о своем положении и преподношение ими смиренных даров, послужили причиной моего отвращения к этой профессии» [13, с.59].

Ахмад Дониш считал процесс обучения фактом развития и основой ремесел и профессий. Однако, считая профессию преподавателя сложной и тяжелой, а свое состояние в ту пору, когда он занимался с учителями, описывает следующим образом: «Уроки и обучение, а также сбор учеников полностью и от шума и суеты я чувствовал отвращение и смущение. Я испытывал жалость к учителям, у которых обучался и задавался вопросом: по какой же причине они соглашались терпеть все эти хлопоты и шум?! Я

пытался найти в разных книгах ответ на вопрос, какую пользу они получают от этого в этом и том мире, но убедился, что все противоречит пути, по которому следовали ученые, жившие как до пророка, так и после него. Я старался установить, что обещано людям науки согласно изречению «знание – почет в этом мире и слава в том», какое знание здесь имеется в виду?» [13, с.51]

Ахмад Дониш заикался, и прежде чем пойти в школу он обучался дома у своей матери, он был единственным ребенком в семье, и по его словам, дети, рождавшиеся до и после все умерли: «А до того, как меня отправили в школу, я занимался дома с матерью в кругу других детей, мы обсуждали абджад (система счета, основанная на числовом значении букв арабского алфавита), а на доске получали знания по письму и чтению, иногда занимались складыванием ритмичным слов в рифму без смысловой нагрузки, чтобы развить природный дар. Я помню, как в детстве карандашом и чернилами на глиняных стенах, на куске засохшей глины рисовал линии и формы, соответствующих геометрии и писал буквы соответственно полученным знаниям» [13, с.27].

При описании своего детства Ахмад Дониш также упоминает, что он овладел достаточными знаниями еще до того, как пойти в школу и начал свои занятия с книги «Чахор китоб» («Четыре книги»). Другое дело, что «я еще сопоставлял и сравнивал слова, что же означает слово «қола» – («сказал») и смысл слова «яқулу» – («говорит»), и смысл слова «қоил» - («говорящий») и смысл слова «қул» – («скажи»), смысл слова «аҳад» - («одинокий»), смысл слова «самад» – («вечный»). И в понимании лексических противоречий, мой разум ошибался в различии между «воҳид» («единица») и «аҳад» («раскол»), и я не знал этого, и это удручало меня. И это произошло примерно на девятом и десятом этапах моей жизни» [13, с.27].

Ахмад Дониш из-за заикания не смог выучить Коран и стать его чтецом, и в то же время у него не было к этому стремления, так как преподаватель не

разъяснял смысл аятов: «Зачем меня вынуждают заниматься этим, ведь конечный результат – только шум детей и обязанность колотить их» [13, с.27].

Ахмад Дониш проявлял безграничный интерес к историческим книгам и рассказам о пророках, поэтому он посещал сказителей, от них он также узнал о мировой революции, что пришлось не по нраву его отцу: «За это мне частенько приходилось сносить побои отца и учителя, так как если меня потеряют дома, меня всегда могли найти на собрании сказителей. Однако в запоминании уроков я проявлял беспечность, едва ли закончив один предмет, я брался за другой. А иногда из-за лени и страха перед розгами я записывал урок на длинной бумаге в одну строку и незаметно для учителя читал по ней, который ни о чем не подозревая произносил «боракаллох» («да благословит тебя Бог!») [13, с.28].

Ахмад Дониш, описывая свое моральное состояние в связи с отсутствием у него стремления изучать Коран, отметил, что «Когда мои страдания, бессилие и нерадивость стали очевидными для моего отца и учителя, и они были разочарованы моими знаниями Корана, они определили меня на уроки по изучению арабского языка. Секрет того, почему я не мог запоминать суры Корана я понял после взросления, воистину не способен я запомнить Коран, потому что я был весьма разочарован тем злом и испорченностью, которые исходили от правоверных и грешников» [13, с.28].

Наряду с формированием литературоведения большое внимание уделяется интеллектуальному портрету автора и его участия в произведении. Художественная литература, как новое мировоззрение, является результатом творческой деятельности создателя, которая, прежде всего, осуществляется через беседу или разговор с читателем. Образ автора является выразителем основной идеи произведения, и посредством этого писатель выражает свою цель. Большинство исследователей проявляют интерес к индивидуальности или к общности роли автора в произведении. Иногда автор является непосредственным участником произведения или выступает в роли самостоятельного образа.

То есть Дониш имеет ограниченную активность в пространстве художественного произведения, и подчиняясь ситуации, отличается от реального автора или повествователя. Свободную активность автора в произведении образ автора выражен в названии произведения и он является лицом, который отображает свой образ в названии. Именно авторское мировоззрение, которое отражается в произведении, находя свое воплощение. Образ Дониша также подчеркивается в произведении. Или в другом отрывке он обращается к своим детям: «Да будет вам известно мои дорогие и любимые дети Абулкарам и Асад, «хадохумал-лоху ило-с-сабил-ир-рушди» (да наставит их Всевышний на правильный путь - О.Х.), что теперь, когда вы еще вкушаете материнское молоко или ходите в школу, я решил отправиться в дальнее путешествие; если оно осуществится, то я, возможно, и не вернусь назад, а если даже и вернусь, то, по-видимому, не буду в состоянии заниматься вами»[13, с.11].

Подобное внимание к детям, в классической персидско-таджикской литературе, уделялось весьма заметно. Например, в «Бахористоне» Абдуррахмана Джамии приведено: «Так как в это доброе время, мой дорогой сын Зияуддин Юсуф... приступил к изучению основ арабского языка и постижению правил литературного искусства, и следует сказать, что преподавания детям терминов, которые необычны и непривычны для них, расстраивают их сердца и затуманивают память, поэтому для работы мозга и укрепления памяти, я иногда вычитывал пару строк из книги «Гулистан», которая принадлежит святому и известному шейху и великому мастеру Муслихиддину Саади Ширази» [41, с.27].

В своем произведении Ахмад Дониш упоминает фразой «муҳаррири сутур» («автор этих строк») и от имени повествователя и главного героя произведения, обращая внимание на затронутые в произведении вопросы, выражает свою цель, и в некоторых случаях постановка целей выражается с обращением: «Автор строк говорит: «В этой истории я отрицал, что человек, пусть даже сделанный целиком из стали, не способен поднять коня таким

образом, если эта конечно не было преувеличением и клеветой, про которую я прочел в бедиловском «Унсур»-е, что Мирзокаландар, дядя Бедила, перетащил своего утомленного и усталого ездового коня через горный овраг» [13, с.232].

Изложение воспоминаний является основной силой слова, а задачей автора перед читателями также является составить из материалов воспоминаний настоящую правду о прошлом, без искажений. В художественном произведении автор, прежде всего, является реальным человеком, а «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») это произведение, в отдельных главах которого также повествуется о жизни Дониша, например, о путешествиях, о беседах с современниками, его личные суждения и наблюдения, в которых он является непосредственным участником. Именно поэтому данное произведение играет важную роль в составлении биографии автора. Например, раскрывает черты характера, Ахмад Дониш был человеком добрым, хотя несколько грубоватым.

ВЫВОДЫ:

1. Интеллектуальный портрет Ахмада Дониша в «Наводир уль-вакоеъ», («Редкостные события») прежде всего, отражает его собственные цели, а индивидуальность или общность его роли указывают на то, что автор иногда является непосредственным участником в произведении или выступает роли самостоятельного образа.

2. Образ Ахмада Дониша является образом человека мыслителя, прогрессивного и уникального человека, который пропагандировал чаяния народа и национально-освободительные идеи.

ГЛАВА III. РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО И НАПИСАНИЕ САФАРНАМЕ (ПУТЕВЫЕ ЗАПИСКИ)

III.1. Противоречия и столкновения исламских идей в «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») Ахмада Дониша

Вначале обратимся к понятию «реализм», поскольку в философии, религии и литературе определения этого понятия слегка различаются, что обусловлено проблемой соотношения мысли и бытия.

Реализм — это ветвь средневековой философии, признававшая существование общечеловеческих понятий и только их считала реальными. Этим они отличаются от номиналистов, признающих реальными только реальные предметы и вещи. Эти два способа познания действительности имеют разные житейские и познавательные основания: номиналисты стремились разъединить разум и веру, а реалисты, наоборот, объединяли их. Обычно воля у представителей суфизма была реальной. Благодаря этой особенности в средневековом литературоведении термин «реализм» с добавлением «ирфон» («познания») встречается чаще.

С этой точки зрения реализм называют путем божественного познания и путем видения божественного пророчества для всех. Определение классического реализма, как художественного метода, различается от определений, встречающихся в философии и религии. В этом случае реализм, как способ изображения действительности, понимается максимально близко, в котором действуют причинно-следственные связи. Но это не значит, что духовный мир здесь не может существовать. В реализме жизнь такая же, как она есть, т. е. проявляется в разных сферах человеческой деятельности и, наряду с общественной, экономической, политической и духовной жизнью,

описывается как составная часть всей жизни в обществе. Но связь между классическим реализмом и духовным реализмом гораздо теснее, чем, кажется на первый взгляд. Так, например, эти два подхода не считают ситуацию в этом мире естественной и нормальной, а ищут пути ее изменения. Но на пути к своей цели они идут разными путями: классический реализм в психической и физической сферах, в трансформации политической жизни, экономической и духовного реализма. Более того, для духовного реализма характерно конкретно-историческое изображение действительности, изображение жизни в ее формах жизни, что связывает его с классическим реализмом.

Религия воспринимается реалистами не столько с их позиции о незнании мира, всей сущности этого мира, сколько в выработанных веками нравственных категориях, своим своеобразным явлениям непостижим для них, однако, как высшая моральная норма воспринимается понятно. То есть, в духовном реализме символа религии не существует, религия больше не воспринимается через символы, как это часто было в классическом реализме.

В наследии большинства мыслителей, говорящих на персидском языке, в прошлом и настоящем, прослеживается рассмотрение вопросов с религиозной точки зрения, однако акцентирование внимания ученых прошлого на религиозные вопросы, было сделано с целью обеспечения сохранности научного наследия и идей по изучаемым ими вопросам. В частности, идеи естествознания и аутентичности более заметны в работах Закариёи Рози, но сокрытие идей под личиной религии только с целью соответствия с нравами того времени и сохранения произведений, которые мы принимаем как классический реализм. Научное мировоззрение избегает метода религиозной оценки, и многие ученые, такие как Абуали ибн Сино, Насируддин Туси и др., пытались мыслить в рамках религиозных предписаний, ибо главной опасностью в средневековье была победа фанатизма над истиной.

В персидско-таджикской литературе, с древнейших времен, было свойственно реалистично описывать события жизни, объективно смотреть на

эпоху и ее события, на сущность человека. В отражении современников посредством художественных произведений основное место занимает действительность, а реальность начинается тогда, когда в произведении затрагиваются вопросы, способствующие понять человеческую боль.

В классической персидско-таджикской литературе описание реалий человеческой жизни происходило на основе религиозной действительности. Иными словами, писатели прошлого, воспевая предписания ислама, в основе которых лежит справедливость, не обсуждали действия людей в обществе

Просветительский реализм Ахмада Дониша продолжает проявляться в книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии»), в которой автор книги описывает события, произошедшие во второй половине XIX века в Бухаре на почве религиозных столкновений.

В связи с этим Ахмад Дониш, как мыслитель того времени, был хорошо осведомлен о содержании и целях различных течений, и проблему рассматривает таким образом, что она поражает читателя, так как поднятые вопросы в книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») и по сей день рассматриваются представителями гражданского общества через призму геополитических интересов.

«Меъер ат-тадаюн» состоит из предисловия, трех глав и заключения. Книга содержит религиозные идеи писателя, во вступлении которой приведено: «Зажечь светильник души в фонаре тела, есть наставление людей на путь истины перед их созданием, и преимущество добра и зла сквозь этот свет получить после их создания» [18, с.15].

Если обратить внимание на это описание, то можно почувствовать, как Ахмад Дониш сравнил тело с фонарем, а душу со светильником. Главную цель своего трактата Ахмад Дониш изложил так: «Более всего этот трактат об исправлении взаимоотношений между шиитами и суннитами и выражение противоречий противоборствующих людей друг другу, и приказ к примирению с противником, составлено из предисловия, трех глав и заключения» [18, с.17].

В предисловии произведения автор описывает реальные события вторжения России в Мавераннахр и ситуацию в Самарканде во время войны с Россией: «Восемь тысяч солдат России прибыли для взятия Мавераннахра, словно муравьи они следовали друг за другом в один ряд, напрямик вошли в Самарканд и распространились в округе, и в итоге вошли и в Бухару... После того как Россию неоднократно столкнулась с предательством местного населения, они решили вырезать все население Самарканда, но ничего не добились» [18, с.21].

По словам Дониша, поскольку страна была разорена из-за религиозных конфликтов, захватить территорию Мавераннахра можно было очень быстро, а с другой стороны некоторые вопросы, связанные с Самаркандом, ставили вопрос о немедленной сдаче Бухары. Ахмад Дониш приводит: «После этого, если Бухарская область, полагаясь на воды Самарканда не позаботится о запасах для своего населения, то голод в Бухаре к зиме закрепится, так как самаркандская вода по приказу правителей и велению России, будет использована в самом городе, и пусть Бог благословит вас, если в течении трех лет воды Самарканда не пойдут в Бухару, то и колодцы опустеют. И сбудется пророчество Слова Божьего, но после этого дорога в Самарканд, если она пройдет по прямой, вода, которую они принесут, отыскав где-либо, сгорит и не будет от этого пользы, дабы сбылось пророчество и не было искажено, если будет разрушен Самарканд «знает только Бог» будет разрушен и эмират» [18, с.21].

Решение вопроса благоустроенности города Бухары Ахмад Дониш видел в воде, идущей из Самарканда и общеизвестно, что истоком этой воды является река Зерафшан. По этому поводу Ахмад Дониш приводит рассказ времен эмира Хайдара. Говорят, что во времена эмира Хайдара прибывает посол из Кабула, и в одном из садов он узнает, что обилием воды Бухара обязана Самарканду. Также он узнает о том, что жители Бухары и Самарканда, в какой-то степени считают эти города единым городом, а посол, в связи с этим, подчеркивает, что в противоположном случае этот город надо

было построить на берегу реки Ому (Амударья). Здесь автор видит благоустроенность городов в «проточных водах и родниках» дабы «занимались земледелием, для благосостояния народа» [18, с.22].

По соображениям мыслителя, завоевание Россией было словно «стихийным бедствием», но в то же время, автор считает, что оно явилось «результатом появления шиитского течения, возникшего в этой стране, и, из-за вмешательства шиитов в гражданские и политические дела». И, по словам Дониша, «во времена правления двух падишахов деятельность шиитов, которые принимали участие во внутрисударственных делах и делах султаната заметно активизировалась» [18, с.23].

Поэтому на анализ и взгляды автора на различные религиозные течения в Исламе сегодняшнему и будущему поколениям также следует обратить внимание. Представители шиитов занимались лицемерием и почти ввели в неведение жителей Бухары, по этому поводу автор высказывается об одном из представителей данного мазхаба: «Один из главных муджтахидов (законовед-шиит), в качестве проповедника, днем проповедовал народу, а ночью проповедовал шиитам учение вседозволенности и борьбу со светом («сулуки чароғкуши»- О.Х.), а также призывал к любви к Али и почитания Хусейна, который был казнен суннитами. После установления его мазхаба эмир казнил его, тем самым хотел, чтобы шиитская община, которой в настоящее время намного больше, чем мусульманская (суннитов – О.Х.) и старается превзойти и равняться с ними, и претендует на первенство и лидерство, попутно, если смогут, присоединит Туркестан к Ирану. Однако, истина неизвестна» [18, с.23].

Даже если основным желанием мусульман-шиитов было вмешательство в дела стран, исповедующих ислам суннитского толка, однако беспечность и засилье мракобесия и невежества в эмирате и его округах послужили причиной упадка Бухары. Дониш также повествует о корыстных политических целях России, что она пополняет ряды своей армии за счет

«казахов и киргизов», которые и без того склонны к грабежам, только для того чтобы было легче захватить территории других стран.

По размышлениям Дониша власти России считают их отсталыми, а они «словно ветер в поле, обитают в пустынях бесконтрольно и появляются без приглашения, хотя и называют себя мусульманами, по сути, являются безбожниками» [18, с.25]. Русские решили дать образование этим двум народам и использовать их в своих целях. Со слов Дониша, если во времена эмира Музаффара шииты обосновались в Бухаре, то во времена правления эмира Абдулахада они обрели влияние, в той мере что «сунниты побаивались шиитов, также как евреи боялись суннитов» [18, с.25].

Ахмад Дониш считает, страх людей перед шиитским мазхабом не безосновательным, так как по идейным разногласиям шииты угрожали мусульманам-суннитам, и по соображениям мыслителя: «То, что в каком бы виляете (область), эта низкая община не поднимала голову и участвовала в государственных делах той области, там увеличивалась коррупция, чума, землетрясения и голод, которые в итоге все развратили» [18, с. 26].

По словам Дониша, они сделали так, что Египет и Сирия стали зависимы от европейцев и помогали им проникнуть в Индию. У Ахмада Дониша имеются разногласия во взглядах с шиитами, и он не доверяет им, и отмечает: «Хотя Россия и противостоит нашему государству и религии, однако по доброте и верности, милосердию и доверию близка нам» [18, с.26]. Одним из путей, выбранных шиитами была пропаганда в массах превосходства шиитской конфессии, они освободили народ от части обязанностей шариата и даже утверждали, что «рай принадлежит шиитам» [18, с.27].

Ахмад Дониш обеспокоен тем, что часть жителей Бухары перешла в этот мазхаб, и для того, чтобы лучше понять религию, по словам автора: «чтобы каждый, кто хочет увидеть в этом трактате, сознательно, ступил на путь религии... с этим усердием он должен понять совершенство и изъяны своего верования, тем самым уберечь себя от ереси и отступничества» [18, с.27].

Ахмад Дониш, стиль высказывания которого очень резок, сожалеет о том, что «возле дьявола и его знаменитых последователей находятся сообщества рафизов и шиитов, провоцируя глупцов и атеистов» [18, с.28]. И Ахмад Дониш, во всем своем величии и неповторимости, указывает на то, что он не имеет права кому-либо давать наставления, однако, чтобы подчеркнуть свою мысль, он цитирует 17-ый аят, суры уль-Кафф: «И каждый, кого Всевышний сотворил заблудшим, не найдешь ты для него друга проводника» [18, с.29].

В первой части вышеупомянутого произведения под названием «Дар таҳқиқи тадайюн ва диндорӣ ва тафаҳхуси роҳи рост, ки сироти мустақим аст» («Об исследовании учения и религиозности и понимания истинного пути, который является прямым путем»), в основном обсуждаются основные меры или так сказать нормы мусульман на религиозном пути, основу которых составляют внутренняя чистота и омовения.

Во второй главе автор приводит исследование между четырьмя группами Ислама и иудеев, христиан и шиитов, и по этому поводу, изначально приводит рассказ о споре Аврангзеба с представителями различных религий мира. В этом рассказе описываются споры Аврангзеба о выборе религии, и выслушивает ответ каждого из представителей иудаизма, христианства, зороастризма и представителей волхвов и получает ответ: «неизбежно, религия Ислам должна победить, дабы имеет она достойную репутацию и является лучшей религией» [18, с.52]. Ниже, Ахмад Дониш, науку и разум уподобляет проснувшемуся, но полусонному человеку, и напоминает: «...Наука и знания являются продуктом разума, а на совершенство разума указывает наука. Наука основывается на древних и настоящих книгах. Бумажная наука подобна спящему или мертвому человеку. Поэтому Божественные наука и учения не заключаются лишь в изложении... Поэтому твоя зрелость, о которой ты себе возомнил от избытка изучения и перелистывания, и знаний, которые ты себе приписываешь, схожи с

проснувшимся, но полусонным человеком, который не способен отличить добро от зла» [18, с.56].

Если мы обратим внимание на анализы, сделанные автором, то придем к выводу, вне зависимости от характера и формы описания, все события являются правдивыми и были увидены или услышаны самим Ахмадом Донишем. Поэтому стиль изложения Ахмада Дониша в книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») представляет собой реальное исследование событий, происходивших во второй половине XIX века в Бухарском эмирате, а автор, основываясь на исторические факты, доказал и представил их читателю. Причиной написания «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») послужили события, произошедшие в Бухаре во второй половине XIX века христианского летоисчисления и записанных на страницах истории под названием столкновения религиозных течений.

В действительности, Ахмад Дониш не только рассматривает различия между исламскими течениями, но и, выходя за рамки этих конфликтов, рассматривает различия между религиями, а также приходит к заключению, что определенные люди используют эти противоречия в корыстных целях, провоцируя насилие и войны.

Ахмад Дониш в связи с зарисовками на религиозные темы Мирзо Абдулкадыра Бедиля пишет следующее: «Человек, отягощенный обязанностями, сопровождаемые тысячами тягот и невзгод, если в течение суток найдет для себя лишний час, этот час он должен посвятить раскаяниям, покаянию и прощению, должен осознать свои недостатки и прегрешения, а не проводить время в восхвалении своих и чужих людей, и не тратить этот час понапрасну, подсчитывая добрые и дурные поступки чужих людей, не прибавить вину к невиновным и не умножит этот час ваше бремя» [18, с.155]. В следующем эпизоде, в связи с рубаи, принадлежащей перу Абулмаони Бедилу, он пишет:

Он пўст, ки муши қоқуму кундуз дошт,
Перояи фахри Хусраву Хурмуз дошт.

Пашме, ки ту дар кулоҳ дорӣ имрӯз,
Дирӯз тирози думи мешу буз дошт[18, с.155].

[Из шкур горностая и бобра,
Шили одеяния, достойные Хосрава и Хурмуза.
Шерсть, из которой сшит твой головной убор,
Вчера была хвостом барана и козы.]

(Подстрочный перевод О.Х.)

Использование кожи и шерсти выючных животных людьми, автор описывает следующим образом «Шкура у горностая светлая и мягкая, у бобра шкура темная и густая, эти шкуры очень ценны, так как охота на них дело сложное. Им принадлежали шубы Хосрава и Парвиза, Хурмуза и Нуширвана до тебя, которыми ты сегодня так гордишься. Шерстяная шапка, которая сегодня украшает твою голову, вчера украшала хвост козы и овцы, которыми они отгоняли мух» [18, с.253].

Далее, автор ведет речь о том, как два падишаха из династии Мангытов, после правления эмира Насруллы, доверились шиитам и считал, что это послужило обострению политической обстановки в Междуречье. По мнению Ахмада Дониша внутриконфессиональные столкновения подготовили благоприятную почву для захвата страны чужеземцами. Как исследователь и наблюдательный человек, Ахмад Дониш был осведомлен о политической ситуации своего времени, знал религиозный уровень жителей Самарканда и Бухары и принявших ислам кочевников, проживающих по соседству.

То есть основным фактором иностранного завоевания земель наших предков было уничтожение ислама и мусульманства, основанных на законах шариата, а во времена автора книги «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») мусульманство жителей Самарканда и Бухары носило лишь подражательный характер и не имело никакого отношения к исламу, именно поэтому эта

страна без сопротивления была захвачена иноземцами и вскоре превратилась в генерал-губернаторство Туркестан.

Более того, Ахмад Дониш, в качестве ученого человека, приступил к исследованию управления эмира Музаффера, он обвинил его в политической некомпетентности и видел причиной влияния шиитов на общину суннитов в действиях этого беспечного падишаха. В том числе в «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») он приводит: «Эмир Музаффар низложил тех, кого возвысил его именитый отец, возвысив своих рабов и слуг, а должности министерств юстиции и финансов эмирата перешли в руки шиитов» [18, с.25].

Согласно исследованию Ахмада Дониша, внутриконфессиональные распри в бухарском эмирате, а также разделения мусульманской уммы того времени на суннитов и шиитов, позволили русским войскам беспрепятственно захватить власть в государстве и за короткий период времени превратить в свою колонию. Если как следует задуматься, то становится очевидным, что единственным болезненным местом для мусульман является их разделение на религиозные течения, и именно этим разделением воспользуются иностранцы. С другой стороны, суеверия верующих уводят их далеко от истины и не позволяют им, посредством анализа и исследований, развиваться и становиться хозяевами своей страны. Напротив, религиозное сектантство заставляет религиозных людей ненавидеть всех, чтобы закрепиться в гражданском обществе, и этот факт заставляет остальных ненавидеть их.

Другим фактором беспрепятственного завоевания этого региона было преклонение интеллигенции перед чужими и большинство образованных личностей выступали с претензией, что каждый истинный бухарец должен получить образование на территории Османской империи, тем самым расширить свое мировоззрение. Именно эти пустые размышления поспособствовали моральному разложению аристократии и привели к быстрому краху политической системы Бухарского эмирата. Ахмад Дониш,

не скрывая своих чувств, прикрикивал на религиозных сектантов сепаратистов и посчитал этот ответ достойным их: «И напрасно они выбрали этот путь и назвали его «тадаюн», и не знают они, что человек не напрасно создан существом. А создан человек для просветительства и поклонения, а не для того, чтобы, опустив голову в кормушку лягать свое дитя и кусать за шею, находящихся рядом» [18, с.201].

В своей книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») Ахмад Дониш в разделе философских рассуждений и комментариев к различным религиям и течениям, приводит 16 историй, в которых приводит примеры из жизни исторических личностей или услышанные самим автором в пользу чистоты святой религии Ислам, этими примерами автор доказывает идеи и освежает память современников, чтобы не обращались за помощью к чуждым мазхабам. Один из этих рассказов описывает положение суннитов в Ширазе. По словам Ахмада Дониша «один из шариатских просветителей в Ширазе» владел садом, дарами которого пользовались и сунниты, и шииты, но когда приходили сунниты, этот человек начинал плакать, а когда спросили, про причину его слез он ответил: «От того что согласно решению наших имамов и законовевдов, эти люди являются грешниками и подвержены Божественному гневу, я испытываю к ним сострадания, дабы были бы они из числа нас и безгранично попадали в рай и избежали бы ада» [18, с.211].

Мухаммад Газзали в своем «Эхё улум ад-дин» («Возрождение наук о религии») размышляет об обязательствах священной религии ислама и констатирует основную цель истины ислама и опасается, что появление мазхабов в стране приведет к интригам: «И нет большего бедствия, чем то, что в каком-либо городе появится религиозный фанатизм и какая-либо из групп распространится и будет претендовать на карьеру и власть, вести споры о религии - а надменность и высокомерие требуют всего этого» [23, с.15].

То, что было известно Донишу, так это противоречия среди уммы, которое привело к отставанию мусульман, и они не могли изменить своего

положения, в то время как их неуместные чувства и подражания использовались врагами, послужили причиной того, что и ученые, и правители, и простой народ, прозябали в невежестве и фанатизме. Основным фактором сочинения “Меъёр ат-тадаюн” («Мерила религии») также было освобождение Бухары от всякого рода фанатизма и интриг.

Ахмад Дониш убежден, что как бы, кто-либо, ни желал внести изменения в божественную книгу и внести изменения в ее интерпретации, однако это никому это не удастся. Во времена Ахмада Дониша религиозные столкновения происходили чаще. Одной из причин обращения автора «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») к творчеству Бедиля также были беседы на религиозные темы. Так как династии Сефевидов и Шейбанидов породили противоречия между шиитами и суннитами, а Абулмаони Бедиль приступил к рассмотрению данного вопроса в связи с обострением упомянутых противоречий. Основываясь на взглядах Бедиля, Ахмад Дониш считает единственным выходом - это изучение религиозных течений.

Абуханифа Нуман ибн Сабит является правоведом всех исламских правоведов, который смог разработать и подготовить для своих современников и для будущих поколений систему исламского права в соответствии с аятами Корана и хадисами Пророка. В свою очередь, касательно Великого Имама (Абуханифа Нуман ибн Сабит), являющимся одним из крупнейших ученых своего времени, Ахмад Дониш не только высказывает свое мнение, но и при анализе исламских предписаний, поддерживая его убеждения, использует его высказывания в доказательства своих размышлений. По словам Ахмада Дониша, при наставлениях следует обращать внимание на аяты и хадисы.

Более того, Ахмад Дониш утверждает, что при изучении и анализе норм шариата Абуханифа не высказывал своего мнения без доказательств, идей, аргументов и сравнительного анализа. Потому что: «Пока решение в Коране и хадисе понятно и очевидно, к нему не следует применять иджтихад (законы фикха). И наоборот, если оно появилось в книгах муджтахидов, они должны

закрывать на это глаза и придерживаться Корана и хадисов, иначе, Коран должен быть скопирован со слов муджтахидов. В связи с этим Абуханифа говорил: «Если вы найдете мое утверждение, которое противоречит хадису, «ударьте его о стену»». Другой: «Никому не позволительно высказывать что-либо, если он не знает источника этих слов» [12, с.28].

По словам Дониша, некоторые факихы его времени, ничего не зная о Коране, приступали к толкованию, таких он называет «факехони дилмурда» («апатичные факихы»). И напротив, по мнению Дониша, если кто-либо разъяснял им об ошибочности их суждений, возникало недовольство. Ахмад Дониш также считает, что при рассмотрении вопроса неприемлемо использовать подражание, и считает важным использовать разум, чтобы отказаться от подражания. Чтобы доказать свою точку зрения, он приводит цитату Абуханифы: «Не подражайте мне, правителю или другим людям. Получайте предписания там, откуда они их взяли» [12, 31]. Здесь отчетливо прослеживается, что Абуханифа отрицал подражание и считал навязывание наихудшим поступком. В связи с этой мыслью Ахмад Дониш выразил скептицизм по поводу неуместного и уместного использования имени Великого Имама, в том числе, напоминает своим современникам: «Учёные, ведомые желанием управлять, скрывать истину религии и религий, под завесой интерпретаций, а из всех атрибутов ислама остались только эти имамы над людьми, звучание азана с минаретов, как лозунг веры и на языках («сказал Абуханифа»). Однако существует чрезмерная разница в поступках и деяниях, которая неизвестна ни одному народу» [12, с.31].

По мнению Ахмада Дониша, исламские ученые без необходимости, не проверяя и не вникая в суть, претендуют на звание факихов, и в этом случае лучший ответ был дан Абуханифой: «Не всякий правовед является правоведом» [12, с.31]. Счастьем для человека, Ахмад Дониш считает, прежде всего, следование исламской истине, а ханафитский мазхаб считает «очищением души и желаний» [12, с. 40].

Как пишет А. Девонакулов в предисловии к «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии»): «Сочинение этого произведения Ахмад Дониш желал произвести своего рода реформу в религиозном сознании своих современников» [124, с.8]. Суеверие и отступление от истинного ислама, и обращение в другие мазхабы, сподвигли автора к написанию этой книги, и по словам А. Девонакулова, «в произведении Ахмад Дониш свободен в выражении идей и предоставляет это читателю» [124, с.8].

Следует отметить, что при всесторонней поддержке Президента РТ Эмомали Рахмона, в 2010 г., таджикскими учеными А. Девонакуловым и Н. Зокировым книга «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») была подготовлена на основании рукописи под №136, находящейся в Центре письменного наследия НАНТ.

Бесспорно, Ахмад Дониш является одним из великих представителей нашего народа, который именно, опираясь на аргументы, доказал своим современникам подлинность ислама и считал крах мусульманина в его невежестве, глупости и в почитании чужих, а прогресс Запада он рассматривал через призму исламских правил.

ВЫВОДЫ:

1. По сути «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») рассматривает социальные вопросы, внутриконфессиональные разногласия и основные мерила мусульман на религиозном пути, в основе, которой лежат внутренняя и внешняя чистота. Независимо от особенностей и формы подачи рассказа, они правдивы, увиденные либо услышанные самим Ахмадом Донишем. То есть являются реальным анализом и рассмотрением тех событий, произошедших во второй половине XIX века в Бухарском эмирате, свидетелем которым явился сам автор.

2. Поводом для написания «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») являются события, произошедшие в Бухаре во второй половине XIX века христианского летоисчисления и оставший в истории как внутриконфессиональные конфликты. В этой работе Ахмад Дониш приходит

к выводу, что внутриконфессиональная рознь используется некоторыми заинтересованными людьми в корыстных целях, что приводит к противостояниям и войне.

III.2. Творческое влияние Бедиля на прозу Ахмада Дониша

В поэзии Мирзо Абдулкодира Бедиля (1644-1720) содержание описывается глубоко, а художественные средства выражения используются в новых и свежих ракурсах. А слова и понятия используются таким образом, что поражают ум очарованием мысли. Поэзия Бедиля производит на читателя и психологическое, и художественное впечатление, воздействуя, пробуждает в нем художественный вкус.

Его поэзия, прежде всего, имеет свойство создания новых и неповторимых художественных образов. Этому, если с одной стороны, способствовали его природный талант и дарование, то, с другой стороны, умение создавать неповторимые образы и незаурядный навык использования художественных средств изображения, которые пробуждают у читателя вкус к прекрасному. Когда в XVIII в поэзия Бедиля дошла до Междуречья, ее литература оказалась под влиянием поэтического наследия Бедиля. В крупных городах Мавераннахра - Бухаре и Самарканде, Хуканде и Худжанде и др. появились поэтические кружки по чтению и пониманию Бедиля. Как и «Шахнаме», распространенное в суфийских кругах «Маснави» привлекло внимание «бедилхани» при участии ученых богословов и писателей. Подобно чтениям «Шахнаме» и «Маснави», которые организовывались в суфийских кругах, чтению поэзии Бедиля также уделялось внимание знатоков его поэзии и литераторов. В этих кружках поэзия Бедиля рассматривалась и комментировалась в устной форме. Ахмад Дониш, Шамсуддин Шахин, Накибхон Туграл и десятки других поэтов и ученых слагали и декламировали стихи в стиле поэзии Бедиля.

Ахмад Дониш в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») обращается к поэзии древних литераторов, таких как Фирдоуси, Саади, Хафиз, Бедиль, и в одной из глав анализирует стихи последнего для понимания смысла и логики, и в этом разделе, считая сложность содержание его поэзии одним из его высочайших мыслей, он назвал Бедиля «Абулмаони» (досл. «отец совершенство речи»). Садриддин Айни, который также получил образование бухарских медресе, был хорошо осведомлен о Бедиле и написал научную работу о творчестве Бедиля. Упомянутая работа состоит из двух частей, первая часть посвящена жизни, произведениям и творчеству Бедиля, а во второй части приведены образцы из его творчества. О влиянии Бедиля на литераторов конца XIX века, особенно на Ахмада Дониша, он пишет следующее: «Ахмад Дониш (дата смерти 1897) - писатель и поэт мыслитель XIX века в Бухаре, очень любил творчество Бедиля и разъяснял некоторые его работы трудных для понимания. Однако сам не подражал ему ни в поэзии, ни в прозе и запрещал своим собеседникам подражать Бедилю» [51, с.109].

Во второй части, в разделе «Порчаҳо аз асарҳои Бедил» («Отрывки из произведений Бедиля») Айни обращается к читателям, что язык прозы Бедиля «гораздо сложнее» и потому «убрал некоторые непонятные и сложные фразы» [51, с.268].

В области поэзии Ахмад Дониш также провел исследование, однако не считал для себя необходимым сочинять стихи. Остальные стихи, которые встречаются в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») в основном написаны к определенным событиям. На самом деле, те разрозненные стихи, оставленные Ахмад Махдумом, по большей части, были написаны в подходящем месте и соответствующие времени.

Некоторые из исследователей считали Ахмада Дониша последователем Мирзо Абдулкадыра Бедиля. В частности, в статье «Мирзо Бедиль и Ахмади Дониш» Рустама Ваххобниё отмечается: «Недалеко от истины утверждение, что два из величайших и влиятельнейших людей современной таджикской

культуры - Ахмад Дониш и Садриддин Айни, больше находились под влиянием Мирзо Бедиля чем других великих предшественников, а их стиль (не внешние атрибуты) был схож с Мирзо Бедилем» [102, с.28].

В этой статье Р. Ваххобниё вспоминает о том, что Ахмад Дониш проявлял большой интерес к Бедилю и о том, что в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») автором выделена специальная глава творчеству Бедиля.

В действительности, современники Ахмада Дониша писали трактаты и стихи в подражание Бедиля. Появление термина «бедилизм», как течения, является продуктом того времени. Его творчество преподавали во многих медресе. Создавались специальные литературные кружки «бедильские чтения», о которых упоминает С. Айни в своей книге «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы»), где он в том числе отметил попытку Дониша решить этот вопрос: «Дониш запретил своим собеседникам подражать Бедилю» [51, с.289]. Однако в разделе «Дар таҳрири маъони баъзе абёт, ки баъзе афозили (аср) истидъо намуда буданд» («Комментарий смысла некоторых стихов, о которых просили некоторые поэты»), Ахмад Махдум отмечает, что «...в наше время совершенно исчезли консультации и обсуждения, определения точного смысла стихов» [13, с.257]. Выясняется, что не все были способны понять «сложные стихи», встречающиеся в творчестве Бедиля, и эти «пустословы» ошибались даже в «написании своего имени». Хотя «речь не идет о них, а предназначена для тех, кто способен распознать суть слов, смысл которых доступен не каждому» [13, с.266].

Другой личностью был Мулла Холмухаммад, о котором идет речь в главе «Дар наводири ҳолати касоне, ки аз чанги сибоб (ва аз дасти дуздон) раҳой ёфтаанд» («Об уникальном состоянии тех, кто избежал когтей диких зверей (и отбился от рук воров»)), Ахмад Дониш описывает следующим образом: «В Бойсуне повстречал я человека крепкого телосложения, но уже пожилого

возраста по имени Мулла Холмухаммад, по его внешности было очевидно его мужество и решительность» [13, с.231].

Описание деяний Холмухаммада удивительный. Холмухаммад, подняв своего коня, взбирается на дерево, побеждает медведя и смог избежать лап диких зверей, однако во время учебы в медресе не смог сравняться по силе с вором по имени Шукурбек. Услышав о поднятии лошади Холмухаммадом, Ахмад Дониш отнесся к этому скептически и назвал гиперболой, приведя в пример Мирзо Каландара из произведения Бедиля «Чор унсур» («Четыре элемента»). Приведя эту цитату, он уверенно заявляет, что «...и тогда я поверил, что каждое время и каждое столетие порождает богатырей из числа человеческого рода» [13, с.232].

Поэтому можно сделать вывод, что Дониш доверял словам Бедиля, иначе он счел бы героизм Холмухаммада не иначе как сказкой. По этому поводу в своей статье «Мирзо Бедиль и Ахмад Дониш» Рустами Ваххобниё приводит следующий содержательный анализ: «Предоставление цитат из «Чор унсур» в «Наводир уль -вакоеъ» («Редкостные события») Дониша настолько естественны, что между мыслями и их выражениями прослеживаются незначительные различия» [102, с.116].

На самом деле описание подобного эпизода и в итоге, одним понятием определить это как божественную силу, указывает на реальность образа Холмухаммада. Весьма удивительным является описание храбрости Холмухаммада в эпизоде противостояния с медведем. В этом рассказе образ Шукурбека всплывает в связи с тем, что Холмухаммад желает вступить в противостояние с ним по поводу денег. Ахмад Дониш, описывая поражение Холмухаммада Шукурбеку, объясняет это как ошибку Холмухаммада в его ложных ожиданиях ради получения денег. Изображением образов Холмухаммада и Мирзо Каландара и в завершении описание мести Холмухаммада Шукурбеку, для Дониша, возможно, является реальностью человеческой жизни, что человек, независимо от силы и навыков, подчиняется могуществу Бога и что каждая сила относительна. Иначе он не

привел бы трагический пример Рустама и Исфандияра одним предложением: «И Рустам, несмотря на все свое могущество, погиб в яме, вырытой Шагадом, а Исфандияр, несмотря на храбрость и воинственность пал во прах, ослепленный» [13, с.237].

Будучи творением Божьим, человек склонен к эгоизму и честолюбию. Чтобы добиться положения, он пытается использовать обман в дополнение к своим интеллектуальным знаниям. Ахмад Дониш уподобляет карьерный путь человека лестнице и считает необходимым для человека пройти по каждой ступени этой лестницы: «И есть много людей, которые постоянно живут в страдании и лишениях из-за нищеты и бедности, которые жаждут высокого положения, но не прибегают к подлости. Несмотря на то, что восхождение к высшим позициям и развитию и уровень благих деяний должны быть постепенными. И не проходя низшие ступени, невозможно достигнуть высокого уровня. Будто кто-либо поднимается на крышу по лестнице, невозможно сразу взвиться в высоту [12, с.263].

На самом деле, развитие и эволюция человеческого общества происходит постепенно, и без затраты определенного времени прогресс невозможен. Пауза -во времени Ахмад Дониша означает, что человек, как творение Божие, постепенно становится совершенным и чтобы достичь духовной зрелости ему потребуется определенное количество времени. Принимая во внимание свои природные таланты и способности, человек делает паузу, чтобы проявились знания и таланты, которые в нем заложены без образования и воспитания. Поэтому человек есть ничто, и чтобы стать Человеком, требуются время, состоящее из периодов и поиска. Утверждается, что человечество существовало до того, как Абулбашар стал человеком, и это означает, что оно было ущербным и готовым к принятию рекомендаций.

Также можно сказать, что усовершенствование человеческой природы происходит постепенно, согласно идеям Бедиля Дехлави, содержащихся в приведенном бейте, человеческая жизнь и деятельность также являются постепенными. Примечательно, что Ахмад Дониш поддерживает

эволюционный характер человеческой деятельности и считает фатализм и свободную волю неотъемлемой частью: «...Все создания находятся в круговороте судьбы, движутся в том направлении, в котором им указывают, и никто либо не может избежать смерти или получать блага самостоятельно, если это часть не является неотъемлемой» [12, с.269]. То есть во всех делах и деятельности, являющимися неотъемлемыми у человека, есть свобода выбора. Признание мыслителем свободной воли в жизни человека имеет огромное значение.

Как упоминалось выше, Дониш признает, что «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») была написано на базе «Чор унсур» («Четыре элемента») Бедиля. Также устод Айни в «Мухтасари тарчимаи холи худам» («Краткое изложение моей биографии») объясняет отличие стиля прозы Дониша от писателей классиков следующим образом: «Письма и сочинения были точно, как в произведении «Нукот» («Письма») Бедиля. С той лишь разницей, что Бедиль в свои сложные фразы размещал точные философские смыслы (возможно потому, что в эпоху автора говорить о таких вещах открыто было невозможным), выражая их сложным языком, однако сочинения изречений, как и в наше время, были совершенно бессмысленны» [6, с.54].

Одним из факторов влиятельности развития процесса «бедилизма» был большой спрос на творчество Бедиля, а одним из переписчиков этих книг являлся и сам Ахмад Дониш, и вот что он пишет по этому поводу: «И так как я был на попечении своего отца и был вынужден изучать правила арабского языка и счел записывания в книгах посредством золота ограниченным, я сразу приступил к изучению книги Абулмаони Бедиля, потому что мой почерк в то время совершенствовался сам по себе, без тренировок и обучения с учителем» [13, с.29].

В произведении очень часто цитируются отрывки из поэзии Абулмаони Бедиля.

Когда речь заходит об обращении Ахмад Махдума к творчеству Абдулкадыра Бедиля, следует выразить следующий момент, что при

сравнении «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») с «Нукот»-ом Бедиля можно увидеть много созвучного и в основной идее, и в использовании определенных фраз. В «Нукот» философские воззрения Абдулкадыра Бедиля, о бытие и высказывании сокрытых тайн человеческой сущности, выражены порой сложно, иногда открыто, что также встречается и в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»):

Иногда в работах Ахмада Дониша наблюдается схожесть не только по смыслу и содержанию, но и по форме, что подчеркивает его уникальную приверженность Абдулкадыру Бедилю. Например, в следующем тексте: «И если божественное вдохновение не снизошло на это существо, то оно мгновенно превращается в страдания, и в течение трех дней настолько опухает и издает зловоние, что народ не может пройти мимо без маскок». Ахмад Дониш приводит следующий бейт из рубаи Омара Хайяма:

Донӣ, чӣ бувад одами хокӣ, Хайём?

Фонуси хаёливу чароғе дар вай [12, с.67].

Подстрочный перевод:

[Знаешь, что из себя представляет земной человек, Хайям?

Воображаемый светильник, и горящий в нем свет.]

Такого же мнения придерживается Мирзо Абдулкадыр Бедил в «Нукот» и употребляет фразу «нафаси раҳмонӣ» («божественное дыхание»), а после объяснения «масдари ҳақиқати мавҷудот» («источника истины существ») приводит рубаи для совершенствования своих мыслей:

Он нусхаи бенишони пардаи роз,

К-инсон зи навои ўст махрачпардоз,

Дар оинаи чамод мавчи ранг аст,

Дар табъи набот бӯ, ба ҳайвон овоз [10, 134].

Подстрочный перевод:

[То, что невидим о тайной завесой,

В этих ритмах имеет решение.

В зеркале неживых существ, он является цветом.

В природе растений он является ароматом, а в животных голосом.]

В главе «Дар таҳрири маонии баъзе абёт, ки баъзе афозили аср истидъо намуда буданд» («Об изложении смысла некоторых стихов, по просьбе некоторых ученых современников») основное внимание уделяется толкованию стихов Абулмаони. Исходя из его интереса к изучению, можно понять, что философская и социальные идеи этих двух великих мыслителей порождены их высоким мышлением. В следующем разделе он описывает взаимные оценки в поэтическом клубе и пишет: «Об этом человеке то, о чем спрашивали меня ученые, о том я и написал в ответ, кое-что я включил в этот сборник, дабы послужило оно руководством для тех, кто приступил к поиску смысла» [13, с.267].

Ахмад Дониш при комментировании поэзии Бедиля, в поисках аллегорий и их основных значений, обращается к основному источнику выражений - к Корану. К примеру, для комментирования следующего бейта:

Хайёли курбу ғафлат дурии унс аст махрамро,
Табассумҳои гандум чини доман гашт Одамро [13, 263].

[Воображение близость это отдаление от друга привязность друга.
Улыбка пшеницы заполнила складки подола Адама.]

[Подстрочный перевод О.Х.]

По размышлениям Ахмада Дониша, «улыбка пшеницы», то есть открытость лица пшеницы и благосклонность Адама (мир ему) к ней, несмотря на запрет послужила причиной нарушения (поднятия подола) и его изгнания из сада. Тот кто поспешит, тот наберет полный подол и опоясится. Благосклонность Адама к пшенице не выходит за рамки логики этого бейта, а «улыбка пшеницы» означает, что одинокий человек не должен улыбаться, пока кто-либо не обратит на него внимание. Воистину тот, кто улыбается в одиночестве, тот безумен» [12, с.263].

На самом деле, Ахмад Дониш также слыл в народе как горделивый человек, эта история была знакома ему в силу его широкого мировоззрения, и рассказывая о ней в «Наводир уль-вакое» («Редкостные события»), цитирует отрывок стихотворения из творчества Бедиля, что свидетельствует о полной приверженности автора Абулмаони:

Бедил, ба мухити хайратам тўфонхост,

К-аз ачзу ғурури комилам сомонхост.

Гоҳ аз афлок по ба доман дорам,

Гоҳе дар чайби зарраам чавлонхост.

_[Бедил, в моем удивлении бушует буря,

Вздымающаяся из-за моей беспомощности и высшей гордыни.

Иногда ступаю с небес на землю,

Иногда нахожусь в своем кармане, красуюсь.]

[Подстрочный перевод О.Х.]

То есть, я был настолько горделив, что не мог уместиться под небесами, чтобы присесть на краю или бутоне, и был настолько немощен, что как частица, находясь в частице я смотрел на окружение этой частицы как на бескрайнее небо, и в ее атмосфере я поднимался и спускался» [13, с.106].

Более того, в книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») Дониш подчеркивает, что целью написания этой книги было рассмотрение фактов возникновения религиозных течений на основе произведения «Чор унсур» Бедиля. То есть, в общем и целом, причиной написания этой книги послужило то, что в эпоху Дониша проявлялось безразличие по отношению к суннитского мазхаба и основная масса людей были приверженцами шиитскому направлению, так как их покровители нашли свое место при дворе эмира. В упомянутом произведении Ахмад Дониш изучает спорные вопросы в религии и для реализации своей цели приводит доводы из творчества великих религиозных деятелей ислама, мыслителей и суфиев, и в тоже время,

для подкрепления своих идей и создания религиозных норм для указания на различия с шиитским мазхабом, а также превосходства суннитского направления апеллирует к Бедилю и подчеркивает: «...Если кто-то хочет сосчитать великих людей ислама, и узнать о святых и последователях Истины, то может увидеть в «Газкират уль-авлиё» шейха Фариды Атгара и «Нафахату-л-унс» Абдуррахмана Джами» [18, с.36]. Однако Дониш превозносит Бедилю и называет его «Фуркони матин» (стойким свидетельством), «его неоспоримое волшебство, каждое его слово зрелое и продуманное, и никому из ученых и благоразумных не удастся понять их, а повторить выражения и метафоры, вошедшие в его язык и стиль выражения, не удавалось никому, ни до него, ни после него». Одним из главных чудес пера Бедилю он считает подчеркивание незыблемости святой религии ислама и в доказательство этого приводит бейт из его творчества:

Фитратат Бедил, ҳамон ойинаи муъчизанамост,
Ҳар сухан к-аз хомаат мечӯшад, илҳом асту бас [18, с.36].

[Бедил, твой разум является тем волшебным зеркалом,
Каждое слово, кипящее под твоим пером, ни что иное, как вдохновение.]

[Подстрочный перевод О.Х.]

Действительно, можно предположить, что одним из факторов изучения Бедилю в школах и медресе Междуречья, являются его твердые религиозные воззрения, в частности по вопросам внутриконфессиональных разногласий в исламе и его идее о превосходстве ханафитской школы. В настоящее время, во избежание возникновения религиозных сомнений, по предложению Правительства Республики Таджикистан, 2009 год был объявлен годом Великого Имама (мир ему и благословение), что послужило усилению безопасности среди мусульман и принятию превентивных мер по предотвращению перехода в различные секты, однако и по сей день

недоброжелатели священной религии ислама используют различные секты для сеяния раздора среди мусульман.

Надо отметить, что литературные связи, отражая межнациональное общение, принимали различные формы в зависимости от исторического контекста. национальные литературы формировались во взаимодействии друг с другом и внесли уникальный вклад в становление духовного мира людей. В этом контексте следует отметить, что в последние годы, в связи с новой исторической и социальной ситуацией, развиваются таджикско-узбекские литературные связи. Подобное взаимопонимание послужило поводом к открытию новой страницы в области культурных и литературных связей, включая ряд благородных инициатив в этом направлении.

Одной из важнейших и необходимых задач таких взаимоотношений является поиск и изучение ценных источников персидско-таджикской литературы, которые хранятся в библиотеках и музеях культурных городов Узбекистана. В связи с этим приведем слова Фаизходжы Махмудова, специалиста по письменному наследию национальной библиотеки и архива Узбекистана, о том, что в настоящее время 70 процентов древних рукописей, написанных арабской вязью, остаются не изученными и не каталогизированы, не существует даже простого точно реестра [21, с.12].

Махмудов Ф. также напомнил, что копии находятся в разрозненном состоянии, и «этот беспорядок-эта прискорбная действительность, эта горькая правда о забытой судьбе древних таджикских рукописей, никого не смущает, ни в Таджикистане, ни в соседней стране» [21, с.14].

Возможно, беспечность ученых в советское время послужила причиной того, что о творчестве литераторов конца XIX века существует лишь обзорная информация, а о некоторых их произведениях вообще нет никакой информации.

Абдулманнон Хаджи Абдулваххаб некий писарь, записал. Переписчик этого издания, по поручению Салимбака, в завершении трактата Возеха, вкратце привел примеры из поэзии поэтов, вошедших в литературу после

написания данного трактата, и кое-где предоставил краткие сведения о биографиях отдельных поэтов.

Следует отметить, что в советское время и до последних лет не было единого мнения о существовании сборника стихов Ахмада Дониша. Известно, что Ахмад Дониш также занимался стихотворчеством, однако он искренне не воспринимал их, не был знаком с наукой об арузе и даже не пытался собрать свои стихи в сборник.

Ахмад Дониш также провел исследование в области поэзии, но не считал для себя стихотворчество необходимым. Другие стихи, приведенные в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события»), в основном написаны в связи с какими-либо событиями.

Поэзия ученого была недавно обнаружена среди редких рукописей Института Абурайхана Беруни, хранящихся под номером 36792, что не только поставило под сомнение некоторые представления о поэзии Ахмада Дониша, но и заставило ученых задуматься о наследии наших предков, особенно нельзя оставлять без внимания редкие рукописи, разбросанных по разным странам Востока, Европы и России. Исследователь Махмудов Ф. отмечает, что под № 36792 «есть три стихотворения: первый диван принадлежит Зухури и включает в себя 16-79а листов, размер обложки 15x26 см, размер текста 9x17 см, красивой каллиграфией бухарского стиля. Третья часть этой рукописи содержит примеры из поэм Атгара (152б), Джалалуддина Балхи (154а), Мавлана Джами (161а-162а), Исмати Бухорои (156а) и одну газель (в стиле «ширу шакар») самого Ахмада Махдума [164-б]. Рукопись второй работы Ахмада Махдума содержит страницы (85б-145б) и занимает в общей сложности 120 страниц. Работа переписана неким писарем по имени Абулхафиз [21, с.9-11].

Рукопись составлена не по принципу составления по алфавитному порядку, в стиле «тахаччй», а составлена по содержанию и вкусу переписчика. Диван, в основном, состоит из мухаммас, газелей и касид. Газели не перечислены в определенном порядке, и различаясь по размеру

состоят из 7 бейтов, 9 бейтов, 11 бейтов, 14 бейтов, 21 бейта, 45 бейтов. Все газели имеют названия, а три газели Ахмада Дониша называются «Татабӯъ бар ғазали худам» («В подражание своей газели»). Этот диван содержит муноджот в виде маснави под названием «Муноҷот ба даргоҳи Қозиюлҳочот» (Обращение господину Казыюлходжот) в стиле «ширу шакар», то есть с чередованием строк на таджикском и арабском языках. Стихи, которые Ахмад Дониш называет «китъа», часто написаны в форме газелей, и даже определяет их как «китъаи ғазалвора». Мухаммасы Ахмада Дониша написаны по газелям великих представителей персидско-таджикской литературы: Хафиза Ширази, Абдулкадыра Бедиля, Имло, Абдуррахмана Джами и Насира.

В некоторых газелях Ахмада Дониша прослеживается созвучность и приверженность классическим персидско-таджикским поэтам. Подобное создание формы и украшение поэзии, а также красочное оформление речи, смешение и игра смыслов, свидетельствуют об уникальном таланте Дониша и его постоянном интересе к поэзии таких поэтов, как Саади, Джами, Хафиз и Бедили Дехлави.

ВЫВОДЫ:

1. Ахмад Дониш попытался проанализировать несколько стихов Бедиля и нашел в них мистический смысл. Признание поэзии Бедиля Ахмад Донишем означает, что Махдум был приверженцем Бедиля и приступил к комментированию поэзии Бедиля.

2. Несмотря на то, что содержание дивана Бедиля было мистическим, в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмад Дониш предстает в образе мыслителя, но не мистика. Количество стихов Ахмада Дониша не большое, а их сбор и издания до сих пор не осуществилась.

III.3. Жанр сафарнаме (путевые заметки) в «Наводир уль-вакоъ»

В многовековой истории персидско-таджикской литературы известны литераторы, которые посвятили долгие годы своих жизней путешествиям, поставив для себя цель, изучить общечеловеческую культуру. С этой целью они двигались из края в край, из страны в страну, узнавая об обычаях и традициях, науках, о жизни и быте разных народов. Именно эти «люди мира», повидавшие мир и людей, вернувшись на родину, основываясь на впечатлениях о своих путешествиях, приступали к сочинению произведений и создали бесценные образцы, которые сегодня являются украшением сокровищницы национальной цивилизации. Образцовыми примерами этого направления являются книги Носири Хусрава и Шейха Саади, Абдуррахмана Джамии и Зайнуддина Махмуда Васифи, Ахмада Дониша и Кори Рахматулла Возеха, Зайнулабиддина Марогаи, Мирзо Сироджа Хакима и др.

В своем знаменитом произведении «Сабкшиноси» («Стилистика»), являющимся уникальным источником по вопросам прозы, Мухаммадтаки Бахор называет стиль «Сафар-наме» «латифтарин» («самым нежным») и «равонтарину сахлтарин» («самым плавным и легким»). Мухаммадтаки Бахор также считает, что это произведение ближе народу, чем другие произведения Носири Хусрава [161, с.40].

В завершении своего произведения сам Носири Хусрав заявляет, что основой его писания, являются реальные события и его наблюдения: «...в этом рассказе я описал всю правду о том, чему был свидетелем» [30, с.105]. При этом он обращается к читателю, сожалея о том, что «Возможно, в некоторых услышанных мною историях имеются противоречия, пусть читатель не посчитает это за недостаток» [30, с.105]. Писатель, в основном, предоставляет важные сведения о развитии городов, дорог, о поведении разных народов их обычаях и традициях, описывает свои встречи с деятелями науки и литературы. В частности, весьма интересны описания его

встреч с Катроном, поэтом-современником. Исследователи называют «Сафар-наме» публицистическим произведением.

Рассмотрим описания этих происшествий в «Сафар-наме» Насира Хусрава. В структуре произведения «Сафар-наме» мы видим и другие виды прозы, которые представлены отдельными главами. Несмотря на то, что почти все рассказы в этом произведении начинаются со слова «сифат» («качество»), однако в одной главе приводится термин «сияр» («характер»), что было бы правильно признать это как один из жанров прозы. Когда Насир Хусрав пишет «Сияр Султана Египта», в данном случае первое слово выражает жанр, посредством которого изображались и характеризовались цари и эмиры. Здесь «сияр» является связующим жанром, который служит качественному развитию и совершенствованию событий основного жанра - сафарнаме. В данном случае «сияр» в положении, находящимся в сафарнаме», по своей тематике не соответствует жанру литературы о путешествиях. Необходимо было его отдельное существование. «Синдбаднаме» Захири первоначально называлась «Книга Синдбада Хакима». Её содержание составляет множество сказаний и рассказов: «История обезьяны с лисой и рыбой», «История волка, лисы и верблюда», «История царя Кашмира и погонщика слонов», «История первого, второго, третьего, четвертого...визирей» и др. Несмотря на это, подобного рода «синдбаднаме» называть сборником некорректно, в том смысле, что в них, все внимание сосредоточено к Синдбаду Хакиму, Амиру Арслану, Хотами Той и им подобным, чья судьба, выражаясь сегодняшним языком, достигла уровня «романа».

В древнерусской литературе жизнеописание Александра Невского («Житие Александр Невского») представлено, в разных случаях, по-разному, под названиями «Жизнеописание...», «Быль...» и в других случаях «повесть-рассказ». Одно произведение представлено в нескольких жанрах. Авторы называли свои романы исходя из своих предпочтений. Несмотря на то, что в этой литературе термин «жизнеописание» имел приоритет. Здесь смешаны

два понятия: первое - жанр, второе – описываемый предмет. Выявления различий между ними является долгим процессом и требует объемной работы. В восточной литературе для жизнеописания святых, пророков, эмиров и царей существуют такие жанры, как «сияр», «манокиб», «макомот» или «макома», касыда и др.

Действительно, характер, и содержания, и науки, и литературы едины, то есть действительность. Если ученые логически доказывают, что положение этого слоя общества по тем или иным причинам улучшилось или ухудшилось, то великий писатель не доказывает, а изображает это положение живыми и яркими образами.

В восточной литературе эти два термина независимы и оба произошли от арабских слов «сафар» и «саёхат» («путешествие» и «странствование»). Вторая часть этих терминов одна – «нома» («письмо»). Под словом «нома», прежде всего, имеется в виду запись заметок и воспоминаний, которые повествуются в дневнике. Необходимо напомнить, что в древней литературе слово «нома» означает «книгу». Следует отметить, что «саёхатнома» является преобразованной и новой формой «сафарнома». То есть в XIX веке рассказы о путешествиях называли «саёхатнома».

По этому вопросу А. Сатторзода подчеркивает: «Этот относительный термин появляется лишь в период, так называемой современной литературы персоязычных стран, и формирование современной литературы в Иране, Междуречье (включая Таджикистан) и в Афганистане, который, соответственно приходится на четверть второй половины и конец XIX века и начала XX века, о которых вспоминают, как «адабиёти равшангарой» («литература просвещения»), «адабиёти чадида» («новая литература») и «адабиёти маорифпарварӣ» («просветительская литература»). Однако следует отметить, что и в новое время литературные связи между персоязычными странами никогда не прерывались. Например, «Саёхатномаи Иброҳимбек ё балои таассуби ӯ» («Путешествие Ибрагимбека или беды из-за его

предрассудков»), драма и письма Мирзо Малкумхана, жившего в Иране, были известны жителям Бухары, Герата и Кабула» [230, с.234].

Более того, художественное произведение качественно отличается от публицистического, так как в публицистике прослеживается лаконичность и однообразность языка, документов, исследование общественных событий, анализ мировой политики, а политические идеи передаются посредством художественной речи и описания образов. Именно поэтому мемуары и реалистические произведения относятся к публицистике.

Следует отметить, что исследователи рассматривают произведение «Путешествия Ибрагимбека» Зайнулобиддин Марогаи как энциклопедию политической и общественной жизни Ирана второй половины XIX века. Когда Зайнулобиддину было 20 лет от роду, его отец ушел из жизни, и с тех пор, вся ответственность за торговые дела и имущества родителей легла на его плечи.

Однако, поскольку Зайнулобиддин был еще относительно молод и не имел достаточного опыта в торговле, вскоре он потерял все свое состояние и решил отправиться в Россию. Первое время он жил на Кавказе (в Кутаисе), затем более двадцати лет прожил в Ялте, за этот период он выучил русский язык и таким образом познакомился с философскими и просветительскими идеями России и Европы. Зайнулобиддин принял российское подданство.

По своей структуре и критическому характеру, а также обличительному характеру «Путешествия Ибрагимбека» имеют сходство и идейную общность с бессмертным произведением А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву», и в особенности с «Наводир уль-вақоеъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша, которые были написаны приблизительно в одно и то же время и считаются одним из первых произведений просветительского реализма в персидской прозе. Неслучайно, издание и изучение «Путешествия Ибрагимбека» было строго запрещено правительством в Иране и только в 1965 году его разрешили к печати.

В персидско-таджикской литературе существует достаточное количество произведений в стиле реализма, которые, прежде всего, являются отражением положения народа. Большинство из произведений могут служить, для сегодняшнего читателя, средством сопоставления социального и экономического положений и рассмотрения специфической атмосферы, царившей в общественной жизни предшествующих веков с учетом важнейших проблем народов Востока. В таких произведениях подробно описываются различные местности, положение социальных слоев населения, политическая ситуация и другие важные вопросы общества.

Ш. Солехов о сафарнаме высказывает следующую точку зрения «известный вид классической прозы, в сочинении и редактировании которой отчетливо проявляется роль автора, и.. главным героем сафарнаме является сам автор» [237, с. 35]. Если сафарнаме охватывает путешествия одного человека, то мемуары - это особый эпический жанр, и в истории нашей литературы встречается еще с древних времен. В рамках этого жанра писатель рассказывает об увиденном, наблюдаемом или пережитом, о своих встречах, которые для него ценны и заслуживают внимания. Жан Жак Руссо в своей автобиографии – «Встреча» высказал интересную мысль: «Я хочу рассказать своим братьям исключительную правду о человеке, и этот человек - я» [182, с.34].

Природа мемуарного жанра описывается литературоведами следующим образом: выражается то, чему автор был свидетелем, причиной и непосредственным участником; иногда в качестве подтверждающих и подкрепляющих материалов приводятся воспоминания и рассказы других людей, а также материалы и документы; мемуары переносятся на бумагу через память, т.е. все образы являются продуктами прошлого; в мемуарах, все наблюдения и происшествия автора приводятся не в хронологическом порядке, а записываются только самые ценные и, с авторской точки зрения, поучительны и интересны в настоящее время и в будущем; каждый автор имеет центральную цель. Например, целью Васифи было рассказать о

странных и удивительных событиях, а цель Устода Айни заключалась в том, чтобы показать все стороны жизни центральной Бухары в конце XIX и в начале XX веков, целью Джалола Икрами было показать величие и великолепие Устода Айни; по вопросу цельности мемуары аналогичны с сафарнаме.

Единственным методом мемуаров является реализм, иногда писатель использует и романтический подход, чтобы эффективнее раскрыть социальную сущность времени, с намерением сделать произведение более привлекательным. Однако романтизм используется как элемент в изображении событий и отдельных вопросов. При создании образов персонажей, возможности мемуаров относительно других эпических жанров более ограничены. Искусный писатель может создать наиболее важные аспекты характера на основе описания отдельных событий. Мемуары также имеют древнюю историю в персидско-таджикской литературе.

Другими словами, работы историков, географов, статьи на социальные темы, сафарнаме и саёхатнома, мемуары и т.д. ученые относят к прозе, а в научной литературе эти произведения называют исторической прозой, мемуарной прозой, географической прозой, научной, путевой и т.д.

В персидско-таджикской литературе в произведениях писателей прошлого встречается большое количество работ в жанре сафарнаме, эти произведения отличаются от публицистики однообразием и монотонностью языка, материалом, исследованием событий в обществе, анализом мировой политики, и выражения политической мысли посредством художественного слова, и создания образов.

Отдельные главы «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») можно назвать сафарнаме самого Дониша. В следующих главах «Дар ҳикояти Абулқосимбӣ ва сафари Русия» («Рассказ о путешествии Абулкасим-бия и поездке в Россию»), «Дар сафорати Абдулқодирбӣ ва аҷоиби ҷашни Русия» («О посольстве Абдулкадыра и описание диковинок русского праздника»), «Дар ҳикояти гирдоби Искандар ва ғанои марди аҷамӣ» («Рассказ о пучине

Искандера и о том, как разбогател некий муж из Аджамы») и «Дар хикояти хоҷӣ ва манофеи сафар ва хислати занон» («Рассказ о Хаджи и о пользе путешествия и чертах характера женщин») автор детально рассказывает о своих путешествиях, либо о путешествиях своих собеседников. Эти главы можно отнести к разделу жанра сафарнаме произведений Ахмада Дониша в стиле реализма. Главы «Рассказ о путешествии Абулкасим-бия и поездке в Россию» и «О посольстве Абдулкадыра и описание диковинок русского празднества» отражают результат путешествий Ахмада Дониша, в которых также прослеживаются его идеи мыслителя о покровительстве просвещения. В разделе «Рассказ о путешествии Абулкасим-бия и поездке в Россию» для описания действительности и цели поездки мыслитель указывает следующее: «Однажды случилось мне поехать в составе посольства в Россию вместе с Абдулфаттахтурой и Абулкасимбием. Там существует обычай – чтобы продемонстрировать могущество и величие своего государства, послов водят по собраниям и большим обществам, показывают им театры и примечательные здания, музеи и хранилища. Всем этим они гордятся.

Визит Ахмада Дониша в Россию изменил его мышление, а столкновение двух мировоззрений и изучение их основ произвели духовную революцию в сознании писателя. Ахмад Дониш был очарован внешней красотой и весельем русского общества, изяществом и утонченностью женщин этой страны и, приведя пример о неприемлемости их празднеств, собраний и мероприятий приходит к выводу, что все это не имеет ничего общего с реальной жизнью обычных трудящихся. В «Рассказе о путешествии Абулкасим-бия и поездке в Россию» и «О посольстве Абдулкадыра и описание диковинок русского празднества» писатель, увидев «...красавиц, стройных и солнцеподобных» с открытыми лицами впадает в изумление и с преувеличением описывает следующим образом: «От такой красоты и великолепия рассудок покидает голову, когда они встают, и сердце замирает в груди, когда они садятся» [12, с.168]. Абсолютно новая для восприятия среда

русского общества, заложила противоречия в воображении Ахмада Дониша, и он задается вопросом: «Где мы и что с нами?» [12, с.166].

В результате наблюдений и точных исследований, находя ответ на свой вопрос, автор так описывает пышные и красочные собрания российской элиты: «Устроено это собрание вот для чего, в той стране нет покрывал, и знатные мужчины, и дамы, девушки и юноши влюбляются друг в друга. Но привести возлюбленную домой нельзя, потому что по их закон мужчина не может взять больше одной жены, а женщина не может выйти замуж, пока не умрет муж» [12, с.170].

Свое состояние на этом собрании мыслитель описывает следующим образом: «Мы оглянулись растерянно, испуганно переступили, шагнули вперед и стали кланяться, как обезьяна, показывая знаками: «Мы немые, мы коровы, приехали из степи и не знакомы с обычаями вашего города, извините нас!»...Они шарахались от такого выражения извинений и стали смеяться над нашими бородами, пока не подоспел переводчик и не избавил нас от растерянности и смущения, проводя нас к почетному месту собрания, он жестом указал на кресла, приглашая сесть. Мы, молча, уселись, избавленные, наконец, от тычков в грудь и спину» [12, с.167].

Ахмад Дониш изображает собрания русской аристократии и описывает все увиденное. То есть, целью собраний высокопоставленного российского общества является ухаживания и пристрастие к алкоголю, что, в свою очередь, ведет к прелюбодеянию и запретному (хараму). Поэтому, Дониш считал, что бестактность и безнравственность русской аристократии исходит из нарушения ими правил. Ахмад Дониш в качестве бухарского посла в сопровождении Абдулкадирбека Додхоха был приглашен на свадьбу дочери царя Александра II, и по совету переводчика Казимбека сочинил восхвалительную оду к этому случаю. Россия, как исток нового мира, которая породила в глубине мышления Ахмада Дониша его просветительские идеи, и для писателя все обычаи в одежде, еде, прогулки и встречи... все казалось удивительным, однако он не был очарован внешним великолепием западной

цивилизации, о чем пишет в «Наводир уль-вакоєъ («Редкостные события»)): «...Поскольку мой взгляд больше был обращен на поучительное, то горе и скорбь великих и малых той страны, которые я наблюдал, казались мне незначительными по сравнению с тяготами мусульман» [12, с.187].

С точки зрения Дониша, все эти удовольствия искусственны и являются ничем иным, как маской. Представляя политический, экономический и культурный прогресс Российской империи, Ахмад Дониш сравнивает ее с атмосферой Бухарского эмирата, и видит причины печали и горести общества в ревности и зависти, и великих и малых в России: «При всей пышности и великолепии убранства, их мужчины и женщины постоянно желты и бледны, страдая от зависти друг к другу. Даже в увеселительных домах они неотрывно следят за поступками, речами и поведением других, выискивая поводы для порицания и осуждения. И так было со всеми: и малыми, и большими той страны» [12, с.191].

Ахмад Дониш во время своих путешествий по России столкнулся с иной цивилизацией и мировоззрением и, в результате анализа и исследований, пришел к выводу, что «ни один человек в мире не имеет благополучия и покоя» [12, с.191].

Мыслитель в «Рассказе о пучине Искандера и о том, как разбогател некий муж из Аджамы», по свидетельству человека из Ирана, описывает культурные центры и большие города в мире следующим образом: «Европейцы говорят, что во всем мире есть только три города: Лондон, Париж и Петербург. Другие же города, словно селения и кишлаки, а их правители вроде старост и мелких наместников» [12, с.193]. Отсюда следует, что Дониш владел информацией о передовых странах Европы. Мыслитель часто приводит названия стран Востока, как Туркестан, Индия, Иран, Аравия, а Америку он называет «Амрико» или «Янги Дунё» (Новый Свет). Ахмад Дониш описывает художественное пространство, согласно своему широкому политическому мировоззрению и владению объемной информацией. Путешествия по России и описания ее положения, в нескольких рассказах

«Наводир уль-вақоеъ» («Редкостные события»), помогли познакомить современников писателя с этой страной. В описаниях автор постарался показать незнакомую среду во всех мельчайших подробностях. Если внешнее описание собраний и торжества по поводу бракосочетания дочери русского царя было с целью ознакомления современников с обычаями и традициями немусульман, в особенности высшего русского общества, то описание экономического прогресса и духовной стагнации свидетельствуют о его сравнительных идеях. Автор дает художественное пространство отдельными главами, в размышлении и уточнении своих наблюдений интересно и реалистично. В отдельных главах, автор уделяет художественное пространство для размышлений и развития своих наблюдений, которые весьма привлекательны и реалистичны. К примеру, в «Рассказе о хаджи и о пользе путешествия и характере женщин» изображение художественного пространства включает в себя различные моменты. В данном рассказе Дониш, описывая путешествие «узбека ходжи», показывает его узкое мировоззрение. Его путешествие начинается с возвращения из паломничества (хаджа) и продолжается в Индии, Пешаваре, Кабуле, Египте, через пустыни Казахстана в Ташкент и Бухару. Дониш попытался описать нравственную атмосферу этих стран. Момент за моментом писатель, переходя из одной среды в другую, предоставляет сведения о деградации этих стран, а также в этом рассказе описывает коварство европейцев, невежество Бухарского эмирата, развращенность египтянок, моральное падение казахов-кочевников и так далее. В «Рассказе о пучине Искандера и о том, как разбогател некий муж из Аджамы» речь идет о некоем человеке из Ирана, возвращавшегося из паломничества через Индию, который говорит: «Я пережил много горестных событий. Трудно выслушать рассказ обо всем этом, да, пожалуй, и поверить невозможно. Иранец продолжает свой рассказ: «В пору юности я покинул Хорасан и отправился в Париж, чтобы разбогатеть, торгуя, и изучить французский и немецкий языки. Я пробыл там года два, изучил, как следует торговое дело и стал прекрасно говорить по-

французски. Ведь не зная французского языка, нельзя торговать в Европе и вести дела с ее жителями» [12, с.192].

В этом рассказе автор описывает пространство и время в одном временном измерении, за пределами темных времен отсталой Бухары и приводит: «В Лондоне народу больше, чем во всем Новом Свете и Петербурге, вместе взятых. Говорят, что население этого города в два раза превышает число населения всей Италии, на две трети – население Парижа, на четверть - всего Китая и в три раза – Греции. Лондон следовало бы называть не городом, а целой страной. Точными подсчетами установлено, что там каждые восемь минут умирает человек и каждые пять – рождается новый [12, с.193].

Ахмад Дониш, основываясь на сведениях паломника, жившего в Индии и имевшего очень широкое мировоззрение, приводит сведения о населении людей в мире: «Необходимо знать, что численность всего населения в мире, включая женщин и мужчин, и молодых, и старых, по приблизительным подсчетам, девятьсот девяносто пять миллионов, включая населения Европы, частью которой являются Франция, Великая Византия и Италия, сто восемьдесят миллионов-население Америки, ее называют Новым Светом, вместе с Европой 300 лет назад их население составляло шестьдесят миллионов. На сегодняшний день, в день написания этой копии, население Африки увеличилось в полтора раза, включая Судан, Эфиопию, Карфаген, Ливию, Триполи, Египет и остальные города магриба (северо-западной Африки) в том числе, оценивается в сто пятьдесят миллионов, а общее количество людей островов в Океании достигло пяти миллионов. Количество народонаселения Азии, включая Иран и Туран, Чину Мочин (Китай и соседние с ним страны), Индию, Аравию и Сирию и некоторые города России и Туркестана, в том числе, приблизительно составляет шестьсот миллионов [12, с.194]. Согласно приведенным данным иранца, число мусульман в мире весьма незначительное: «А количество мусульман и других верующих из их числа, в общем по Азии, не дотягивает и до двух с

половиной миллиона, «все равно что белизна в глазу чернокожего»» [12, с.194]. Со слов иранца они отправились в Индию по коммерческим делам на парходах и парусных кораблях по морю: «для преодоления, которого при средней скорости и со стоянками требуется восемнадцать месяцев» [12, 194].

Повествователь описывает свое состояние на корабле во время путешествия в Индию: «Мы плыли морем иногда по десять-пятнадцать дней, иногда по целому месяцу, сходили в портах, расположенных во владениях европейских стран или Индии, торговали там несколько дней и снова пускались в плавание. И оставались в океане до тех пор, пока дул попутный ветер» [12, с.194].

Морской путь был настолько сложен, что повествователь не понял, как они попали в водоворот океана, и приводит слова капитана: «В книгах написано, что в океане, близ южного полюса, на расстоянии пятидесяти градусов от экватора, имеется пучина, которая притягивает к себе корабли с расстояния месячного пути. А вблизи нее находится гора, которая выступает из океана, словно огромный маяк, которую называют Маяком Искандера и Пучиной Искандера, так как никто, кроме него, не достигал тех мест, а если и достигал, то не возвращался. И сам Искандар нашел свое спасение по воле божьей, испытав много сложностей. И кто бы из моряков ни оказался в той пучине, он не возвращался назад и погружался в прах водным путем, и никто более не видел его» [12, с.196].

Также данные, приведенные в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») свидетельствуют о том, что вероятно, Дониш имел доступ к передовым изданиям Востока. Например, в «Рассказе о пучине Искандера и о том, как разбогател некий муж из Аджамы» автор приводит данные о количестве народонаселения разных регионов мира. Правительство мангытов в XIX веке, вывело на поле деятельности такого мыслителя, как Ахмад Дониш, миссия которого отличалась от его предшественников. В отличие от ученых прошлого, он избрал другой путь, заключающийся в нетрадиционном изучении истоков и корней исламской цивилизации. В своей книге «Наводир

уль-вакоеъ» («Редкостные события»), Ахмад Дониш, по различным научным вопросам обращается к аятам и хадисам пророка, а по факту прогресса Запада, который согласно его современникам, превосходил все другие мировые цивилизации, излагает свои нравственные размышления и исследования.

В «Рассказе о хаджи и пользе путешествия и характеристике женщин» Дониш приводит рассказ о Яхё Хадже, который преодолел долгий путь для совершения паломничества, и как на обратном пути с ним произошли удивительные истории, и в подтверждение сложностей, встречающихся в путешествиях, автор приводит свой пример из путешествия в Петербург: «Я сам был однажды в столице Российской империи – Петербурге. Однажды среди ночи меня разбудил шум толпы на улице. Моих товарищей не оказалось на месте. На мой вопрос ответили, что они пошли посмотреть на пожар. Я тоже, спросонья не сообразив, выскочил на улицу. Там стоял свободный извозчик, я жестами велел ему отвезти меня к месту пожара. Он тут же посадил меня в пролетку и отвез туда. Я сошел и знаками попросил извозчика подождать, чтобы доставить меня назад. Он согласился» [12, с.137].

В этом рассказе отражено психическое состояние Ахмада Дониша, с описанием сложностей, с которыми он столкнулся: «Когда я ехал на пожар, была лунная ночь, и я заприметил расположение звезд. Теперь же небо было затянуто тучами, шел снег и ничего невозможно было разобрать. Но я помнил, что сначала мы ехали на восток, а потом – на юг. Однако юноша вез меня в северном направлении и не понимал моих жестов и знаков. Время от времени останавливал лошадей и начинал говорить со мной по-русски, а я отвечал ему на фарси. Он принимался ругать меня, а я – проклинать его. Он беспрестанно требовал, чтобы я сошел, но я не соглашался, он бранился, и я тоже. Если бы я сошел, то он больше не посадил бы меня, а меня пешего среди ночи задержал бы полицейский. Я пробыл в пролетке пять часов, а за

ночь выпало так много снега, что я был покрыт им с головы до ног, словно снежный ком» [12, с.138].

По описанию автора ситуации, следует, что Дониша был, как и другие его товарищи любопытным, и это заставило его пойти и посмотреть пожар. Определенный участок обратной дороги Ахмад Дониш определил по звездам, однако из-за холодной и пасмурной погоды все усложнилось. В то же время, он еще раз напоминает, что был грубоват в разговоре и описывая свое состояние, подчеркивает, что изучение иностранных языков является важным для послов, путешественников и других людей. Путешествие хаджи включало в себя множество остановок и преодоления длительных расстояний. Этот описываемый период поспособствовал пониманию многих социальных и экономических проблем с описанием жизни народов и споры иностранцев, и обогатили размышления Дониша. В данном эпизоде изображение эпохи и места является реалистичным.

В других рассказах заключены итоги деловых поездок Ахмада Дониша в Россию. Визиты Дониша в эту страну являются результатом его исследований и описываются в этих главах, и характерны мемуарному жанру. Другая действительность состоит в том, что в этой работе, принимая во внимание анализ политической ситуации в России и изучение социального положения ее народа, Ахмад Дониш делает заключения, которые завершаются анализом менталитета этого народа. Описания путешествий в Россию просты и понятны, в которых писатель попытался изложить материал документально в информативной форме без использования художественного воображения. Кроме того, писатель для привлечения внимания читателя использует теоретические размышления. Возможно, это связано с тем, чтобы результаты анализа визитов в Россию были доступны пониманию всех слоев общества. Размышления автора о поездке в Россию завершаются сравнительным анализом, прежде всего, бедственного положения всех мусульман. В частности, писатель утверждает: «...У исповедующих ислам нет благополучия и покоя в этом мире, а если они есть, то у неверных, потому что

те отрицают воскресение из мертвых и не верят в воздаяние. Однако и у них нет спокойствия, ибо они всегда думают о своем низком или высоком положении, из-за этого они постоянно в печали и трепете» [12, с.187]. Тем самым, писатель, совершенствуя свои наблюдения и размышления, развил теорию человеческой жизни, в которой видел превосходство печали мусульман над печалью неверных, в вере мусульман.

ВЫВОДЫ:

1. Произведения, написанные в жанре сафарнаме, в классической литературе, прежде всего, знакомили читателя с описанием различных регионов, положением социальных слоев, политической ситуацией и другими важными проблемами общества. Более того, труды историков, географов, статьи на социальные темы, «сафарнома и саёхатнома» (путевые заметки, рассказы о путешествиях), мемуары и т.д. относят к области прозы, а в научной литературе упомянутые произведения именуется исторической прозой, мемуарной прозой, географической прозой, научной прозой, прозой в жанре сафарнаме и т.д.

2. Путешествия Ахмада Дониша по России сформировали его мировоззрение, все его наблюдения и точные изыскания отражены в отдельных главах «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»). Ахмад Махдум описывал не только внешние атрибуты увиденного, но и суть понятия жизни, быт, управление городами, просвещения, науки, искусства и описал все усилия русского народа на пути к прогрессу.

III.4. Дневники Абдуррахмана Мустаджира

В филиале Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге хранятся две рукописи сафарнаме (путевых заметок) и путешественника, и проводника большой российской экспедиции, предпринятой в 1870 г., Абдуррахмана ибн Мухаммада Латифа Мустаджири Самарканди – «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») под

номером Д133 (609) г) на 398 листах и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник московской выставки») под номером В806 (609), составленный в 1872 г., подготовленные востоковедом Миклухо-Маклаем. Следует отметить, что Хромов А.Л. в «Советской таджикской энциклопедии», предоставляя информацию о Мирзо Абдуррахмане Мустанджире, сообщает, что даты рождения и смерти писателя неизвестны. Упомянутый автор был переводчиком и гидом русского востоковеда и географа А.Л. Куна, был во время искандеркульской экспедиции (1870 г.) в верховьях реки Зеравшан от Горной Мастчи и до реки Ягноб [261, с.539].

Свои воспоминания он отразил в «Дневнике путешествия на Искандеркуль» (25 апреля — 27 июня 1870 г.), представляющем большое научное значение для изучения истории, языка и обычаев народов Средней Азии, в частности таджикского народа. Абдуррахман Самарканди также побывал в Бухаре, Шахрисабзе, Хиве, о чем оставил мемуары. В дневнике представлена информация об экономическом положении районов от Пенджикента до озера Искандеркуль, о хозяйственной деятельности местного населения, об исторических памятниках культуры Верхнего Фалгара, о ягнобском языке и др. В своей сафарнаме о путешествии по Туркестану (1873 г.) он оставил ценные сведения о переселении некоторых племен и о появлении туркмен в Хорезме. В 1872 г. после посещения Московской политехнической выставки он написал мемуары «Дневник московской выставки».

Рукопись «Дневника путешествия на Искандеркуль» имеет приложение на кириллице, в которой приведена краткая информация о целях этого путешествия. В 1870 году генерал-майор Зерафшанского округа А.К. Абрамов отправился по направлению Зерафшанских гор, с целью завоевания этих территорий, однако не желая раскрыть истинную цель он с одной группой набирает участников экспедиции, и в то же время он берет с собой 200 солдат из числа вооруженных казахов, пехоты и двух горных орудий, вторая группа состояла из 100 пехотинцев и 50 казахов, которые направились

в Уратюбе, обе группы, встретившись в Оббурдон направились центр мастчинского бекства в Полдорак, а затем встретились в Варзиманоре. Конечно, целью данной экспедиции была искоренения бекств в горных районах, и во время этого похода были зафиксированы и вооруженные столкновения.

Несмотря на корыстные цели и нападение на бекства в верховьях реки Зерафшан, участники экспедиции проводили географические, этнографические, лингвистические, природоведческие, топографические исследования такими учеными, как А.Л. Кун, А.П.Федченко, А.Д.Гребенкая, Скасси и другими. Следует напомнить, что Абдуррахман Мухаммад Латиф Мустаджири из Самарканда, путешествовавший в качестве проводника, именно в этот период пишет свой дневник. Большая заслуга в сохранении этого дневника принадлежит А.Л. Куну. К «Дневнику путешествия на Искандеркуль» востоковед А.Л. Кун написал предисловие на кириллице, в котором он подчеркивает практическое значение этой книги. Книга «Дневник путешествия на Искандеркуль» недостаточно изучена, и в 1989 году таджикские исследователи Алохон Афсахзод и Мирзо Муллоахмад переложили книгу с оригинала на кириллицу. Б. Гафуров, Б.В. Лунин, Л. Хромов, А.М. Мухторов выразили свои мысли по поводу научной значимости вышеупомянутого дневника, а Б. Гафуров назвал эту экспедицию нападением на горные провинции и отметил, что этот рейд вошел в историю как Искандеркульский поход (апрель-июль 1870 г.) [116, с.170].

Книга «Дневник путешествия на Искандеркуль» является очень полезным источником информации для литературоведов, фольклористов, этнографов, диалектологов, историков, социологов, специалистов в области географии, биологии и зоологии. Даты в дневнике указываются по григорианскому календарю и по хиджре, а знаком «явм» автор отделяет каждый день от других дней: «30 апреля 1870 года. сел. Ёри», дата похода 30 апреля 1870 года по григорианскому календарю, а «сел» является сокращенной формой от русского слова «село», которое, возможно,

упоминалось составителем в русской форме. «Явми (день) среда, десятое число второго месяца (мохи сафар), в поход выступили из Пенджикентского района и в сопровождении солдат направились в сторону Урметана» [303, с.23]. «Явм» в переводе с арабского «день».

В рукописи, состоящей из 398 страниц, есть страница на кириллице, на русском языке: «Дневник Искандеркульской экспедиции, написан на самаркандском наречии таджикского с 25 апреля по 27 июня 1870 года» [303, 29]. На странице 365 написано: «Мирзо Абдуррахман ибн Мухаммад Латиф». Внутренние страницы дневника исписаны ручками двух цветов, некоторые слова вычеркнуты. В дневнике зафиксированы маршруты и вопросы, на которые обращали внимание русские. В произведении точно указаны время и место, которые Абдуррахман Самарканди отмечал при в каждом новом месте, куда они въезжали. Время отражено объективно, в дневнике соблюден хронологический порядок, автор вел его от начала до конца экспедиции (с 25 апреля 1870 года по 29 июня того же года), с указанием местности пребывания.

В предисловии к книге говорится, что генерал-майор Абрамов поставил перед собой задачу изучения языка (т.е. диалекта) таджиков Зерафшанской долины и его окрестностей, а также этнографию местного населения. Географические названия и местоположения указанных местностей реальны. Книга написана на чистом таджикском языке, близком к иранскому диалекту. За это время Мирзо собрал неизвестные слова, а также сказки, песни, рассказы и предания. В Варзиманоре они смогли собрать местные песни и получить информацию о регионе. Песни были очень короткие, и только в Худгефе нашлись два поэта, о которых автор указывает в дневнике. Мы не встретили ни один род с принадлежностью к доисламскому периоду, несмотря на то что, в некоторых местах можно было увидеть башни, которые местное население называют «Муғ» (зороастрийский жрец). По мнению автора, эти башни относились к периоду Александра Македонского. Хотя их и относят к строениям древних времен, однако построены они из глины.

В дневнике рассказывается об исторических местах и некоторых исторических находках местных жителей, и из всех находок можно отметить письма, которые местные жители называют «кайрок». Их можно увидеть в Мастчох и Фалгаре. Из-за скорости передвижения группы, подойти ближе к Фону и Ягнобу не удалось. Как и в других прозаических книгах, это произведение начинается с упоминания имени Всевышнего. Несмотря на то, что эта рукопись местами исправлялась, однако чистота изложения была заметна. Мустаджир происходил из семьи купцов и, можно предположить, что он свободно говорил по-русский: «День среда, десятое число второго месяца («мохи сафар»), выйдя из Пенджикентского района, в сопровождении солдат, направились в Урметан. Прошли 3 км. («ним санг») и пришли к кишлаку Суфиён» [303, с.4]. Здесь составители текста рукописи указали дату по григорианскому календарю на кириллице. Благодаря тому, что Мустаджир путешествовал в составе группы, состоящей из представителей разных областей российской науки, он точно указывал расстояние между селениями: «Мы все собрались и солдаты, и господа. При выходе из селения был спуск в двести шагов, где собрались все солдаты» [303, с.4].

Поскольку целью экспедиции было всестороннее изучение Зеравшанского региона, автор в своем дневнике предоставляет подробные сведения о представителях разных национальностей и этнических групп: «В селе Реват около двухсот дворов, все они таджики. Есть и старинный курган в устье реки, о котором старейшины говорят, что в древности там поселился черноглазый безбожник, поэтому эту местность так и называют «Сиёҳварда» («Черноокий») [303. с.29].

Абдуррахман Мустаджир, как исследователь, обращает внимание на профессии жителей села и пытается описать занятие жителей, встречающихся на пути сёл, отмечая что они трудолюбивые люди: «Все они занимаются хозяйством («деҳқонӣ»), есть у них также и овцы, которых они разводят в этой же местности. Вода в Суджину поступает из перевала

Дукдон. По ту сторону Дукдона распложен Гиссарский район. Русло той речки впадает в реку Зерафшан» [25, с.30].

В книге основное внимание уделяется роду деятельности и занятиям жителей горных районов, в том числе садоводству, сельскому хозяйству, торговле и животноводству и Абдуррахман Самарканди, где бы он ни путешествовал, село за селом, описывает занятия людей. Так он описывает жителей Мастчох и их отношение к земле: «Один ман (приблизительно гектар) земли Верхней Сада больше и шире, чем один ман земли Нижней Сада, от того, что их земля мерзлая и её мало. Другим обычаем жителей этих деревень было сеять поочередно пшеницу и ячмень, на одном мане земли, один год сеяли ячмень, а в другой – пшеницу. Таков был ежегодный оборот посевных» [25, с.115].

Касательно интереса жителей региона к добыче золота: «В Верхнем Сада промывка золота происходит в Ланглифе, в Средней Сада в Ревомут и в Нижнем Сада в нескольких местах добывают золото» [25, с.115]. Те, кто очищали золото, отвозили его на рынок Урат-юбе и продавали, покупая взамен товары первой необходимости для хозяйства. Имена местных правителей также упоминаются в «Дневнике путешествия на Искандеркуль»: «От перевала Дудкон ниже стоит крепость называется Фароб. Его правителем является Саидбек. Под ним находится Могиён, основная крепость. Местного правителя зовут Хусейнбек». О некоторых автор отзывается, как «ҳоким» («правитель»), «оқсақол» («аксакал») и «калон» («глава»): «Еще ниже расположена крепость Шинг. Главой там является Бободжебодж отец Каландара «тўқсоба» (бухарский чиновник) из Шинга, по национальности таджик. Проживают там около четырехсот дворов. Её воды впадают в реку Суджина в местечке Косатарош. В низине двух гор проходит дорога, расположенная у кромки воды» [25, с.22].

В «Дневнике путешествия на Искандеркуль» предоставлена информация о письменах, и автор соответственно своему вкусу приводит в пример некоторые из них: «Ширина кирпичного моста — два газа (старинная мера

длины, равна 106,68 см.). Перейдя на ту сторону моста, мы увидели белую каменную плиту. На камне было написано, что некая Шарифа дочь Авазбая, турка-Барлоса, построила этот мост. Никого из потомков после неё не осталось. В народе говорят, что эта женщина, еще при жизни купила землю за золото и оставила завещание. Всякий раз, когда мост разрушается, оставленные деньги расходуются для восстановления. Пройдя это место, мы прошли с солдатами около трех километров и спустились в сад, в местности Ёри» [25, с.24].

«Дневник путешествия на Искандеркуль» предоставляет сведения о занятости, национальной принадлежности населения, об их профессиях и географическом расположении селений. Что касается обычаев и обрядов, а также отношении к ним людей, существовали некоторые различия между населением разных деревень: «Обычай выдавать девушку замуж состоит в том, что, после того как кто-то приметил девушку, они сначала посылают несколько старейшин и муллу имама в дом к девушке. Если отец девушки согласится, то в начале свадьбы он заказывает пару тувель, два платка, два отреза из марли, две пары алоча (материал с лоскутным орнаментом) и отрез для платья. В дополнение две четверти изюма, две вязанки лепешек, две четверти риса, и одну козу отправляется женихом. Отец девушки готовит угощения из этого и приглашает людей, и проводит обряд благословения. После этого, год или два, жених непосильным трудом, скитаясь зарабатывает деньги, и вновь отправляет этих старейшин в дом к девушке, уговорив отца невесты, жених и прибавляет к своему приданному тысячу монет» [25, с.33].

«Дневник московской выставки» является еще одним произведением Мустаджира в жанре сафарнаме, которому, из числа преосвященных деятелей таджикского народа второй половины XIX века, посчастливилось посетить Россию с деловым визитом. Книга «Дневник московской выставки» получила название от Зельмана К.Р.

Упомянутая книга написана несвойственным для жителей Мавераннахра цветом, а написана ярким черным цветом, которая по-русски называется

«тушь», и при малейшей неосторожности буквы могут сливаться, написана она на плотных белых гляцевых листах. И напротив, другие рукописи, с которыми мы познакомились, представляют собой тонкую желтоватую бумагу с нанесенным на нее цветом, с аркообразным обрамлением. Вероятно, из-за предубеждений о том, что в книге дана информация о немусульманских городах, Абдуррахман Мустаджир не начал свое произведение с восхваления Всевышнего и его Пророка Мухаммада (мир ему), что было характерным для классической литературы. Книга повествует о визите автора в Москву, и автор не пронумеровал ее страницы. Это было сделано редактором, который пронумеровал страницы карандашом. В этой книге заметна позиция автора, как повествователя, по московской выставке, и начинается книга так: «В память о великих мастерах и мудрецах того времени...» [305, с.1]. Книга является мемуарами, которая также имеет ценность в изучении географии. В этом произведении автор рассказывает о «московской арке», (имея в виду «мавзолей»), а название города Москва фигурирует в форме «Маскоб». На полях книги автор указывает факты, чтобы напомнить читателю. Например, на первой странице «арк» (дворец), на второй странице «аз кўча» (с улицы), на шестой странице «абрўвон» (брови) и «чашмони сурмаолуд» (накрашенные глаза), на странице 16 «ба дарун» (во внутрь), на странице 18 «фирок» (разлука), на странице 19 «чукурии чашм» (впадина глаз), «баёни табъ» (выражение характера) страница 19, «хоб» (сон) страница 20, «курта» (одеяние) в конце 20 страницы, в завершении главы написано: «все, что останется после нас» [305, с.73]. Автор использует короткие названия для глав своей книги, эмоционально выражает свои впечатления о великом городе Москва, а иногда, делая специальные пометки на полях произведения.

Абдуррахман Мустаджир принимает участие в выставке в Московском политехническом институте, посвященной 200-летию Петра Первого и восхищается показом научно-технических новинок, его внимание также привлекли красота экспозиций выставки, сады и скульптуры. В своем произведении Абдуррахман Мустаджир размышляет относительно просто.

Начало произведения следующее: «Въехали мы с Искандартурой (с господином Александром) внутрь Московского края, самого красивого и богато украшенного и через четыре часа желали посетить выставку» [305, с.2]. В этой работе Мустаджир упоминает Александра Куна, как «Искандартура» (в «Дневнике путешествия на Искандеркуль» А. Кун также упоминается, как «Искандартура») и подчеркивает, что он сопровождал его в этом путешествии. В рукописи, для читателя, карандашом упоминаются специфические русские слова, такие как «Искандартура» - А.Л.Кун, «Москоб» - город Москва, «вистафка» - выставка... Город Москва очаровал Мустаджира своей внутренней и внешней красотой, и писатель искусно описал её: «...Московский дворец (имеется в виду Кремль – О.Х.) находится на городской площади, которая очень широкая и когда люди идут посмотреть на дворец, словно поток волнующейся реки, и, оплатив вы входите в выставку. Войдя в тот город, вы начинаете рассматривать его и, если будет человек, который знает дорогу, он проведет вас к центру города» [305, с.2].

Абдуррахман Мустаджир описывает фонтан термином «фаввора»: «Вода появляется из-под земли и поступает в фонтан и бьет ключом из фонтана словно кипяток» [305, с.9].

На выставке внимание Мустаджира привлекают подготовленные макеты городов Туркестана, в том числе копия мечети «Шердор» с фотографиями её львов. В Москве Абдуррахман Мустаджир уделяет пристальное внимание научно-техническому прогрессу и в своем дневнике он описывает свои впечатления следующим образом: «За час она раскрашивает двести рулонов бумаги, в каждом из которых находится от двенадцати до шестидесяти щитов бумаги. И все эти действия производит машина, а машину приводят в действие вращения колес, а вращения колес происходит из-за водяного пара. Два человека выполняют работу пятнадцати людей» [305, с.44-45].

В книге описываются чудеса города Москвы, и как человека, приехавшего из отсталого и мрачного города, его поразили огромный и развитый город. Все его воспоминания о поездке превосходны и

незабываемы и автор абсолютно удовлетворен своим участием в выставке. На полях страниц книги автор комментирует, что подобный прогресс должен быть и в его стране.

Он не мог не заметить такие новшества, и также, как и Ахмад Дониш, изумлялся успехам русского народа и без предвзятости подчеркнул: «Справедливости ради, надо сказать, что это достойно одобрения и восхваления» [305, с.45].

Ахмад Дониш описывает свое путешествие из Петербурга в Москву следующими словами: «Выехав по приглашению царя из Петербурга в Москву, по словам переводчика, весь путь в два фарсанга мы проделали за четырнадцать часов. Я описал императорское празднество в стихах, которые переведены на русский язык и напечатаны в газетах всей Европы».

Мвснави:

*Чаҳондор додори кавну макон,
Ҳама воқифи ошкору ниҳон.
Чаҳонро ба мизони адл офарид,
Ба адл он чӣ буд буданӣ шуд падид.
Шаҳи адл дар мулк ноибхудост,
Шаҳонро ба чуз адл миллат кучост?
Зи шоҳон ҳамин адл пурсанду бас,
На аз дину тоат, на аз дастрас.
Ба адл аст афзунии мулку чоҳ,
Итооти халқу вуфури сипоҳ...» [12, с.184].*

[Властитель мироздания,
Всезнающий, и тайное, и явное,
Сотворил мир, по справедливости.
Все что было справедливостью, стало заметным.
Справедливый царь является наместником Бога на земле,
У царей не должно быть других забот, кроме справедливости.

И будут спрашивать с царей лишь о справедливости.

Не о религии и выполнении религиозных обязательств.

Справедливость приводит к развитию страны и уважению правителя,

А также послушание народа и верность армии...]

[Подстрочный перевод О.Х.]

В этом маснави Ахмад Дониш превозносит российского императора и называет Петербург садом Ирам. Он выразил свое послание очень сложным языком, однако Мустаджир, прежде чем закончить свою книгу, доступным языком, описал личность Петра I, его заслуги при строительстве Санкт-Петербурга и достижения русского народа: «В те времена (имеется в виду царствование Петра I - О.Х.) оборудование было не очень передовым, поэтому он проиграл европейцам. Затем, благодаря своему образованию и уму, он, облачившись в старую одежду, притворился бедняком и отправился в Европу, где прожил долгое время, хорошо изучив и научившись строительству оборудования и новым военным и химическим технологиям потом вернулся на родину и закончил свой жизненный путь так, как он этого хотел и предвидел» [305, с.69-70].

В этом контексте следует отметить, что видные российские ученые, такие как В.В. Бартольд, Н.П. Остроумов, В.Ф. Ошанин, Н.Н. Пантусов, И.В. Мушкетов, Г.А. Арандаренко, А.Д. Гребенкин, А.Л. Кун, А.П. Хорошхин, А. Кушакевич, В. Венюков и др., в этот период, развили плоды своей научной деятельности. Следует отметить, что в первых номерах газет «Туркестанские ведомости» и «Азиатский вестник» начали публиковать статьи по истории, географии, этнографии, краеведению, литературе и культуре Востока.

ВЫВОДЫ:

1. Ахмад Дониш и Мустаджир хоть и описали плоды своих визитов в произведениях, их главной мечтой была зарождение нового государства при правлении мудрых и прогрессивных эмиров.

2. В обоих своих дневниках Абдуррахман Мустаджир описывает действительность, а его стиль выражения очень прост. Сафарнаме Ахмад Дониша и Мустаджира способствуют изучению представлений интеллигенции конца XIX века и понять их идеологические противоречия.

III.5. «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматулло Возеха

Кори Рахматулло Возех является одним из литераторов и публицистов конца XIX века. Более подробный анализ его наследия проведен во второй половине XX века, литературоведом Т. Нематзода, который в основном, предоставил информацию о содержании и поставленных вопросах в «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»). В то же время, автор вкратце приводит примеры из дневника путешествий в конце своего произведения. Согласно Т. Нематзода существуют 8 экземпляров сафарнаме Возеха «Савонех уль-масолик фи фаросих-уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»), один из которых бракованный, из них три экземпляра хранятся в Институте востоковедения Узбекистана имени Абурайхона Беруни (под номером р.2106 р.110 страница 2336-11), третий и четвертый экземпляры находятся в Центре письменного наследия национальной Академии наук Таджикистана (под номерами р. 826, р.2549, р.15.32 и р.1044). Неполный экземпляр под номером 2343-11 хранится в Институте востоковедения Узбекистана имени Абурайхона Беруни. В монографии «Возех» представлена карта путешествия Возеха в хадж, основанная на рассказах самого писателя[194, с.83].

По словам Т. Нематзода, в произведении два рассказа, которые привлекают внимание, один об Аллобердихане, главнокомандующем шаха Аббаса Сефеви (1587-1629), и другой о Харун-ар-Рашиде и канале, вырытом

вокруг горы Арафат[194, с.104]. В «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») приведены стихи самого поэта, а также использована поэзия Хафиза, Мавлави, Джами.

Шар’и, предоставляя информацию о деятельности Кори Рахматулло отметил, что после того, как поэт стал уважаемым, он был приглашен ко двору Музаффара. Однако поэт недолго задерживается при дворе. Если изначально целью Возеха была близость ко двору, однако позже, обман и коварство, а также крайне неблагоприятная атмосфера двора эмира, вынуждают Возеха покинуть страну. С другой стороны, летописцы противоположно описали данный факт, заявив, что якобы писатель сам подвергся критике со стороны эмира, что не соответствует действительности положения Возеха.

После, Возех совсем отошел от двора, и даже когда Абдулла, сын Музаффара, взошел на престол после смерти отца, поэта не пригласили ко двору. Это послужило причиной того, что Возех некоторое время провел в путешествиях через пустыни Туркменистана в северный Иран, по городам Кавказа, Черного моря, Средиземноморья, поэт посетил все научные и культурные центры этих регионов. Результатом путешествий Возеха стало сочинения труда «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»). Кори Рахматулло Возех ушел из жизни, находясь в крайне бедственном положении, в возрасте 77 лет. Согласно Т. Нематзода, литературное наследие Кори Рахматулло Возеха состоит из 26 произведений. «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»), которое также известно под названием «Гароиб-уль-хабар фи аджоиб-ус-сафар» («Интересные известия в необычные поездки»), представляет собой произведение, основанное на реальных событиях и включает в себя историю путешествий писателя, написанную после его возвращения. Работа состоит из вступления, описания путешествий и заключения.

Примечательно, что каждый экземпляр этого произведения Возеха, как отмечает Т. Нематзода, отличается один от другого. Первый экземпляр под номером 2106 состоит из 153 страниц. Второй экземпляр, под номером 110, состоит из 161 страницы, имя переписчика неизвестно. Третий вариант книги имеет 144 страницы и был переписан Умаром Махдум Хотиричиги в 1881-1892 годы.

Четвертый экземпляр под названием «Мукотиботи Мирзо Факир» («Переписка Мирзо Факира»), и далее начинается с основного названия «Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»). Этот экземпляр существует в незавершенном виде и заканчивается до путешествия в Стамбул [194, с.17-19].

В 1988 году была издана эта книга арабским шрифтом с предисловием Али Асгара Джонфидо. Текст был издан под номером 826 и в подготовке этой версии участвовали А.Эмомов, И. Давлатов, А. Холов и А. Мардони. Т. Мардони в 2019 опубликовал «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») на кириллице, что позволило полностью ознакомиться с научно-критическим текстом.

«Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»), как и другая классическая проза, состоит из предисловия и основного текста сафарнаме Возеха. Согласно источникам, это произведение посвящено Абдулахаду и написано простым и изящным языком. На самом деле, по словам М. Бахора: «Есть два типа прозы, один из них «простая проза», которая состоит из простых и понятных фраз доступных народу и предназначена она для того, чтобы выразить обычную тему или простое и общеизвестное желание, либо приказ или решение, или с целью обучения новичков профессии и науке; Этот тип прозы не должен отличаться от простых и обычных слов» [162, с.17-19].

В действительности, проза в «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») очень

проста и понятна и изложена в информативной форме. Писатель воздерживается от всякого фразерства, описывая события и свои наблюдения. Возех, прибывший из отсталого и темного мира Бухары в цивилизованные города, большое внимание обращал на прогресс, благоустройство, развитие промышленности, широкие дороги и т.д. Данное произведение по стилю описания сравнивают с «Сафар-наме» Носира Хусрава.

Писатель описывает каждый регион, который он посетил, с социальной точки зрения, городской архитектуры, дорожного строительства и климата. Описания писателя являются реальными во времени и пространстве, а при анализе и рассмотрении какой-либо темы, можно понять, что писатель вступает в диалог со своим читателем, раскрывая факторы своего путешествия. Писатель в своем дневнике описывает абсолютную реальность и ставит перед читателем вопросы. Чувства писателя выражены в краткой форме.

Описание времени и пространства в «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») можно рассмотреть следующим образом:

1. Реальное описание пространства и времени в произведении: «По велению разума я приступил к своей цели, и сообщаю, что во вторник 1303 года по хиджре, 6-го числа месяца шаъбонулмауаззам (8-й месяц) я вышел из святой Бухары, родной город вашего покорного слуги, в благоприятный час и вошел в Каракуль, который находился в 7 фарсангах» [11, с.16].

Указанная дата, т.е. 1303 год по хиджре, соответствующая 1886 году, является точной датой начала путешествия писателя. Следующий момент – это описание пространства, приведенного в тексте. Возех выезжает из Бухары в Каракуль, и указывает точное расстояние в 7 фарсангов.

2. Выражение пространства и времени в названии произведения: В связи с этим можно сказать, что название произведения предоставляет читателю достаточно информации до начала чтения. Несмотря на то, что в классических произведениях, часто одна история вытекает из другой, а их

содержание весьма красочное, цель писателя вращается вокруг одной проблемы. Например, в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») описываются реалии общественной жизни конца XIX века, но нельзя обойти вниманием тот факт, что содержание «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») также состоит из различных религиозно-философских преданий и рассказов. Суждения Ахмада Дониша почти полностью имеют философско-художественный характер. Или как названия «Самаки айёр» («Хитрец Самак») и «Чор дарвеш» («Четыре дервиша») имеют глубокий смысл, позволяя читателю делать свои предварительные выводы по названию произведения.

Название «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»), как и «Сафар-наме» Носир Хусрава, сообщает о путешествиях их авторов. В «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Возех описывает все, что видел и все что приемлемо для него, а рассуждения в этом произведении, для читателя конца XIX века, не выезжавшим за пределы Бухары или ее окрестностей, были весьма ценными. Вероятно, по этой причине, чтобы привлечь как можно больше читателей, автор, по своему вкусу, назвал произведение «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») .

3. Описание природы или той атмосферы, которую прочувствовал сам автор: «Мы направились в Марв и после трех дней и ночей вошли в старый город Марв. По дороге к площади нам встречались высохшие деревья и саксаулы, местами встречается и песок, есть и крепость, остатки старого строения и дворец, где протекает ручей воды» [11, с.16].

Творческий человек, очаровываясь, создать поэзию под влиянием волшебной природы, цветущей весны, цветов и песни соловья, приятного ветерка... В «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») очень ярко отражены местности и города, посещенных писателем. Данное произведение может

поспособствовать изучению и рассмотрению текущего состояния природы различных регионов. Например, в случае с описанием города Марв, оказалось, что существовали старый и новый Марв, причем в новом Марве «погода не бывает хорошей... однако в старом городе Марв климат светлый и благотворный, а земля плодородная» [11, с.16]. Или в описании города Александрии автор отмечает: «... Источником воды в этом городе является река Нил в Египте. Эта великая река проходит сквозь весь город, который невероятно чист...» [11, с.16].

4. Большие города Центральной Азии и Кавказа описаны с восхищением, в соответствии с мировоззрением автора: «Тегеран является более сложным городом, чем города Европы, Рима, России и Багдада, то есть является образцом, в котором есть и строения и хорошего, и плохого качества...» [11, с.132].

5. Описание религиозных течений и традиций в «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») . Один из вопросов, на котором писатель обращает внимание — это различные религии и традиции. Конечно, в эпоху Возега, свирепствовали внутриконфессиональные распри, споры о новом и старом, о современном и древнем, не оставались незамеченными мудрецами. Аналогичная ситуация была почти во всех странах мира. Великий движения просветительства, наряду с формированием современных и новых идей, заложили фундамент в недрах интеллигенции для появления новых религиозных противоречий и столкновений.

Более того, внутриконфессиональные распри в священной религии Ислам также не ускользнули от внимания автора. О жителях Баку и об их религиозных предпочтениях автор пишет: «Коренное население является «исноашаритами» (шиитское течение, признающие двенадцать имамов). «Сейчас этот город находится под властью христиан и является одним из тех городов, которые были отняты у Ирана, семьдесят лет тому назад» [11, с.35].

Подобные суждения автор высказывает при описании города Тбилиси, о том, что город находился во владении христиан и из числа тех городов, которые ранее принадлежали Ирану. Возех перечисляет этнические группы, проживающих в Грузии, в том числе исноашариты, византийцы, армяне и грузины. Также он указывает на то, что в Грузии люди пасут стада свиней. Описывая город Батуми, писатель также напоминает о межрелигиозных противоречиях и пишет: «...Основная часть населения являются мусульманами-суннитами, есть среди них и шииты, а также грузины и русские» [11, с.35].

Возех, в течение своих путешествий, посещая каждый город на пути, он обязательно описывал религиозную атмосферу. При этом писатель обязательно упоминал о количественном преимуществе народов, проживающих в этих городах. Это можно заметить на примере описания Возехом города Багдада: «Ремесленники в Багдаде, в основном, из числа иудеев, христиан и армян, а иногда встречаются и мусульмане-сунниты, а некоторые из них иснашариты» [11, с.113]. В описании города Якубия автор приводит: «Люди здесь, в основном ханафиты, часть из них исноашариты, и часть еврей, свободно владеющие всеми тремя языками: арабским, персидским и турецким» [11, с.118].

6. Образы в произведении. В художественных произведениях встречаются изображения реальных, исторических и легендарных персонажей. Писатель использует образы различных известных деятелей литературы и культуры, соответственно своим знаниям, опыту и мировоззрению. Главным героем «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») является сам автор, который записывая свои воспоминания в течение путешествия, обсуждает и анализирует различные вопросы тех местностей, по которым проходил маршрут его путешествий, и предоставляет читателю точные и реалистичные описания. Писатель дает информацию о своем присутствии, но ничего не говорит о его спутниках и их личностях. Обычно он использует

«мы с товарищами». Например: «Во время поездки мы дошли до местности, там расположилось здание в пять этажей, в котором находилось громадное колесо. Я спросил, кто-то ответил, что это оборудование для перемалывания пшеницы. В сопровождении товарищей мы обошли и верхние, и нижние этажи» [11, с.48].

Возех всегда повествует о своих путешествиях в роли непосредственного рассказчика и, тем самым всегда остается у читателя на первом плане. Он является автором сафарнаме, которая была написана в конце XIX века, в качестве послания от одного жителя Бухары представителям интеллигенции, с вестью о великих городах, о взаимоотношениях и противоречиях, о прогрессе и противостоянии народов и религий. Возех не выходит за рамки публицистики и постоянно делает попытки поведать о новых тайнах. Так как «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») является публицистическим произведением и описывает годичное путешествие Возеха, он знакомит читателя с героями с кем он сам непосредственно встречался. К примеру, так он описывает свое пребывание в Марв: «Здесь были осмотрены и подписаны путевые документы комендантом крепости Алиханом Лазгини Ширвани, который написал письмо, что никто не должен препятствовать группе бухарских паломников на территории Русской губернии, пока он не вступят на территорию Ирана или Стамбула» [11, с.17].

Часто собеседники писателя неизвестны, при описании какого-либо человека, информация предоставляется неопределенно. Эти образы являются мимолетными. В «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») исторические личности упоминаются во время выражения мысли и цели, и для лучшего освящения их личностей, в зависимости от местонахождения. Образ Зубайды-хатун показан при изображении горы Арафат и описании Аравийского полуострова: «Со слов автора, по инициативе Зубайды-хатун (супруги Харун-ар-Рашида)

был вырыт канал, через который поступала вода, сначала на гору Арафат, затем спускалась в Мекку» [11, с.66].

В своем творчестве Кори Рахматулло Возех описывает для читателей также и религиозные образы: «А за кафе, где мы жили, находится мавзолей пророка Даниила и мудрого Лукмана и есть еще один священный мавзолей, мавзолей Аби Абдуллаха Бухарини Мисри, владельца касыды, а также мавзолей Сайида Абдураззака Ансари ал-Вафаи и т.д. (я посетил их, и искал их благословения - О.Х.)» [11, с.50].

Во вступлении и заключении произведения Возех расхваливает Эмира Абдулахада. В этом произведении больше заметны религиозные воззрения, и автор выступает в роли странствующего повествователя. Мемуары Возеха повсюду написаны в соответствии с его художественным вкусом, что в какой-то степени отражает чувства писателя.

ВЫВОДЫ:

1. Кори Рахматулло Возех, написав свой дневник о путешествиях, сам, по-новому взглянул на другой для него мир. Несмотря на то, что описание некоторых случаев в произведении является не полным, образы Возеха являются мемуарами по своему значению. Сафарнаме Кори Рахматулло Возеха отличаются от других работ этого жанра, конца XIX века тем, что его путешествия ограничиваются цивилизованными странами Востока.

2. Новизна этого произведения заключается в том, что оно содержит, в основном, заметки и пояснения, а его пометки больше похожи на «Сафарнаме» Носир Хусрава. Возех описывает свои наблюдения в простой манере изложения и в краткой форме информирует читателя о последних достижениях науки и техники.

ГЛАВА IV. ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ И СТИЛЯ ВЫРАЖЕНИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ПРОЗЫ

IV.1. Источниковедение в «Наводир уль-вакоеъ»

Изучение художественных произведений необходимо во взаимосвязи с литературным процессом, жанром и родом, историей литературы, источниками и теорией литературы. Поэтика художественных произведений, включая в себя мировосприятие писателя в пространстве и времени, рассматривает состояние общества, идеи, взаимоотношения современников и цели. Анализ поэтики должен быть объяснен во взаимосвязи с процессом истории литературы и ее исторической реальностью. То есть исследователь произведения, при анализе поэтики должен обращать внимание на сущность художественного произведения и понимание цивилизации того периода. Роль общества в формировании литературы и взаимоотношения литературы с обществом максимально влиятельной.

Также и целью художественного произведения, прежде всего, является интерпретация и мудрость. Критик С. Табаров в своей книге «Жизнь, литература, реализм» (1989 г.), рассматривает произведения персидско-таджикской литературы в прошлом, как духовную силу, которая «сохранила прогрессивный дух таджикского народа на десятилетия и века, и донесла его до нашего времени». По словам С. Табарова, «Лишь в первых и последующих художественных произведениях конца XIX и начала XX веков, с учетом потребностей новых общественных сил, просветительского движения и т.п., с одной стороны, и интересов новой местной буржуазии, с другой стороны, художественное изображение жизни, до определенной степени, стало заметно ярче» [239, с.7].

Появление произведения «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») в конце XIX века связано с политической и социальной ситуацией в странах

Средней Азии. В то же время возникает иной взгляд на судьбу человека и его миссию на земле, формирование индивидуального мышления в завершенном виде. «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») считается новейшей идеей, поскольку в этом трактате, человек, прежде всего, рассматривается с моральной точки зрения, предпочитая реальность неточным повествованиям и преданиям. Сам Ахмад Дониш, классифицируя свое произведение, пишет: «То, что я познал из книг, я вписал в эти листы, в память о моих друзьях и примирителя, и помощнике. И я назвал её «Наводир ул-вакоеъ», потому что каждый из рассказов и преданий, написанных в этом сборнике, основан на предисловии и имеет причины. И для исправления каждой из своих совершенных ошибок, вы найдете ответ в этих рассказах» [12, с.22].

Если обратить внимание на эту точку зрения, то произведение «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») является мемуаром, и даже философские вопросы, затронутые во второй книге написаны в виде полемики. «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») состоит из двух книг, в перечень которых входят 15 глав первой книги о правах родителей и пределах их прав, об исследовании мироустройства и его сущности..., изучение всемирной истории и исследование причин возникновения, причины невзгод мудрых и величие глупых, рассказ фаромушхона (массонская ложа) и о ценности времени, о пользе путешествий и характере женщин и другие вопросы. Вторая книга, в основном, содержит философские рассуждения Ахмада Дониша и состоит из введения, трех отдельных глав и заключения. В ней Ахмад Дониш рассуждает о правилах назначения собраний и общения правителей с советниками и приближенными, об изучении недр земли и появлении минералов, благочестии народа, о допустимости молитвы и отказе от нее, о случаях людей избежавших когтей диких животных, о толковании сна, который свидетельствовал о случившемся, о раскрытии смысла некоторых стихов, по просьбе современников, о смысле хадиса Пророка о судном дне и исследовании поведения человека и других вопросов, которые автор рассматривает через

призму философских, моральных и психологических рассуждений. В этой книге также приведен «Рассказ об обезьяне-поваре». Следует отметить, что Ахмад Дониш, согласно философским размышлениям также использовал в текстах повествования, предания, рассказы, известия, маснави, кита, рубаи и двустишия.

В некоторых главах «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») можно заметить то, что автор указывает даты и время написания в конце рассказа или главы. Например, в главе «Об определении правил собраний у правителя, и их поведении, а также об утверждении дозволенного и недозволенного, о действиях и бездействии, и виды обращения с подчиненными», завершается в следующем виде: «Завершил написание этой рукописи во вторник, четвертого числа месяца джамодийолаввал (5-й месяц лунного календаря-Х.О.), в 1292 году по хиджры, и его владелец знакомый, привет ему, и я Абдурраджи аз-Заиф, Ахмад ибн ан-Носир уль-ханафи ас-Сиддики уль-Бухари [13, с.213].

Здесь мыслитель сообщает о том, что он завершил черновую рукопись этой части во вторник, месяца джамодийолаввал, в 1292 году по хиджре (1874 год по григорианскому календарю). Или как приведено в завершении раздела «В изучении души и ее связи с телом, и сущность смерти и жизни» первой части книги «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») дата указана следующим образом: «Закончил в конце месяца раджаб (7-й месяц лунного календаря - Х.О.) 1297» [12, с.285]. В нескольких частях первой книги «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») указывается дата 1296 год по хиджры, что соответствует 1878 году по григорианскому календарю. Вторая книга «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») завершена в 1299 году (1881г.).

По изучению хронологии текстов можно определить, что мыслитель потратил более пяти лет своей жизни на сбор разрозненных страниц и составление «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), о чем упоминается в предисловии к первой книге: «Наводир уль-вакоеъ»

(«Редкостные события») по первой схеме и в первой редакции автора написана в пределах 1868-1873 годов, а после 1875 год Ахмад Дониш несколько раз редактировал и приводил ее в порядок» [12, с.3].

В «Воспоминаниях», анализируя о жизни Ахмада Дониша, Айни характеризует его как искусного каллиграфа, историка, просветителя и ученого: «... основным источником доходов Ахмад Махдума был его труд ...он был искусным каллиграфом, иллюстратором и доход, получаемый от них покрывал его «благородные» расходы. Он был не только иллюстратором и чертежником, но и художником, написавшим много талантливых картин» [5, с.31]. Нет сомнения, что Айни был знаком с рукописями Дониша, о чем он сам сообщает: «Я видел, как за триста пудов пшеницы была продана книга «Юсуф и Зулайхо» с иллюстрациями, графикой и рисунками Ахмада Дониша» [5, с.32].

По мнению А. Кучарзода, в начале XX века С. Айни, А. Мунзим и Хайрат под руководством Садри Зиё, основываясь на сопоставлении отдельных экземпляров рукописей «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события»), создали полноценную версию произведения [145, с.28].

Е.Э. Бертельс являлся вторым человеком после Садриддина Айни, который предоставил информацию о работах великого ученого Ахмада Дониша. В работе «Образцы таджикской литературы» С. Айни цитирует отрывок из «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») и отмечает, что Бертельс в своей работе «Рукописи произведений Ахмада Калле», о роли и месте этого мыслителя, утверждает, что Ахмад Дониш был «отцом новой таджикской литературы» и отметил последующую роль литературы второй половины XIX века в современной и советской литературах [83, с.9]. В этом небольшом исследовании, принадлежащее перу Бертельса, он упоминает о двух книгах Дониша: «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») и «Рисолаи тарчумаи аҳволи амирони Бухорои шариф» («Трактат о жизнеописании эмиров священной Бухары») [83, 4]. В этом контексте следует отметить, что Бертельс упоминает о двух экземплярах «Наводир уль-вакоъ»

(«Редкостные события»), один из которых находится в библиотеке Самарканда, а другой в Санкт-Петербурге. Со слов Бертельса он использовал именно Ленинградскую версию, и то, что именно по ней были изданы две поныне версии книги на кириллице в 1987–1988 годы. В предисловии упомянутой книги А. Девонакулов отмечает, что существуют восемь копий «Наводир уль-вакоєъ» («Редкостные события»), среди которых В-716 Ленинградский отдел Академии наук написаны рукой самого автора и имеют большое научное значение. Однако, как отмечают литераторы, у самого Ахмада Дониша было несколько изданий «Наводир уль-вакоєъ» («Редкостные события»), которые он написал еще при жизни» [125, с.3].

В связи с этим, научно-критический текст основан на трех экземплярах, которые, по свидетельству А. Девонакулова являются «копия Б-716, датированная 1299 годом по хиджры (1881 г.к.), в основном без ошибок, местами с упущениями сделанные карандашом, но без вреда тексту рукописи. Копия под номером 2012, по заказу Шарифджона Махдума Садри Зиё в 1316 г.х. (1908 г.к.) переписан Абдулвахидом ибн Бурханом (Мунзим). Эта копия является лучшей из всех экземпляров «Наводир уль-вакоєъ» («Редкостные события»), в которой нет серьезных ошибок. Копия обозначена условным знаком «А». Копия под номером 761, ее переписчиками были Мирзо Камар и Хабибулла Махдум, подготовлена в 1355 год по хиджры (1936 год по г.к.). Эта копия уступает копии №2012 по цельности текста, но отличается от остальных копий «Наводир уль-вакоєъ» («Редкостные события») красивым и понятным почерком. Мы отметили эту копию условным знаком «Б» [125, с.18].

Бертельс именует каждый раздел книги «главой». В таблице ниже показаны некоторые различия между разделами исследовательской статьи Бертельса и версии, подготовленной таджикскими исследователями.

Рукопись БЕРТЕЛЬСА	КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ 1988 г.
Сухани муқаддимавӣ [83, 13].	Феҳристи муншаот, ки ка-наҳуна хурун миқсуротун фи-л-хиём аст ва мусаммо ба “Наводир -ул-вақоеъ” [12, с.22].
Дар таҳқиқи ҳуқуқи абавайн ва ҳадди уқуқи онҳо [83, с.14].	Дар таҳқиқи ҳуқуқи абавайн ва ҳадди уқуқи онҳо [12, с.22].
Дар таҳқиқи матои дунё ва ҳақиқати муомалоти он [83, с.16].	Дар таҳқиқи матои дунё ва ҳақиқати муомалоти он [12, с.22].
Дар таҳқиқи таърихи олам ва тафтиши худусу қидам [83, с.16].	Дар таҳқиқи таърихи олам ва тафтиши худусу қидам [12, с.22].
Дар иллати накбати уқало ва сабаби давлати суфаҳо [83, с.16].	Дар иллати накбати уқало ва сабаби давлати суфаҳо [12, с.22].
Дар ҳикояти фаромӯшхона ва баёни қурби соат [83, с.16].	Дар ҳикояти фаромӯшхона ва баёни қурби соат [12, с.22].
Дар ҳикояти хочӣ ва хислати занон [83, с.18].	Дар ҳикояти хочӣ ва манофеи сафар ва хислати занон [12, с.22].
	Дар ҳикояти Абулқосим-би, сафари Русия [12, с.22].
	Дар сафорати Абдулқодир-би ва аҷоиби чашни Русия [12, с.23].
Дар ҳикояти гирдоби Искандар ва ғанои марди аҷамӣ [83, с.18].	Дар ҳикояти гирдоби Искандар ва ғанои марди аҷамӣ [12, с.22].
Дар таҳқиқи ишқу муҳаббати ҳақиқӣ ва маҷозӣ ва одоби ишқбозӣ [83, с.19].	Дар таҳқиқи ишқу муҳаббати ҳақиқӣ ва маҷозӣ ва одоби ишқбозӣ [12, с.22].
Дар одоби никоҳ ва хусумати модаршу [83, с.19].	Дар одоби никоҳ ва баёни хусумати модаршӯ [12, с.22].
Дар таҳқиқи ҷараёни қазову қадар [83, с.19].	Дар таҳқиқи қазову қадар [266, с.23].

Дар таҳқиқи руҳ ва нисбати тааллуқи ӯ бо абдон ва кайфиёти марг [83, с.19].	Дар таҳқиқи руҳ ва нисбати тааллуқи ӯ ба абдон [12, с.23].
Дар васоёи фарзандон [83, с.19].	Дар васоёи фарзандон ва баёни хақиқати касбҳо ва пешаҳо [12, с.23].
Дар одоби муошироти мулк ва муомилаи асҳоб, чоҳ ва иктибору тариқи зиндагонии сутуда ва миёнаравӣ, бемуфод хайралумур устаҳо [83, с.20].	
Муқаддима [83, с.20].	Рисола дар назми тамаддун ва таовун: Муқаддима [12, с.23].
Дар таҳқиқи он, ки одамӣ барои чӣ махлук шуда? [83, с.20].	Дар таҳқиқи он, ки одамӣ барои чӣ махлук шуда? [12, с.23].
ПЕРВАЯ ГЛАВА	
Дар фазилати салтанат ва муомилоти салотин бо ҳақ ва аҳли ое [83, с. 20].	Дар фазилати аморат ва раёсат [12, с.23].
ВТОРАЯ ГЛАВА	
Дар муомилаи мулк бо умаро бо сипоҳ ва тансиқи аъмол ва минсарфон ва услуби аскардорӣ [83, с.21]	Дар сулуқи умаро бо сипоҳ ва хадам ва ҳашам [12, с.23].
ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ	
Дар муомилаи салотин бо фуқаро ва раият расидан ба ғаври муҳимоти онҳо [83, с.21].	Дар тариқи раиятдорӣ ва фуқаропарварӣ [12, с.23].
Хотима [83, с.21].	Хотима [12, с.23].
Дар таъини мулк, одоби маҷлис ва муоширати онҳо ва тансиқи сағир ва хузуру ҳаракату суқун ва тариқи	Дар таъини маҷлису муошарати мулк бо нудамо ва муқаррабон [266, с.23].

ихтилот бо зердастон [83, с.21].	
Дар таҳқиқи ҳаёти арз ва тақаввуни маодин ва мояноси золика [83, с.22].	Дар таҳқиқи ҳаёти арз ва тақаввуни маодин ва мояносиб золика [12, с.23].
Дар фараҳи баъд аз ёсу хумул [83, с.22].	Дар фараҳи баъд аз яъсу хумул ва иҷобати дуо ва радди он [12, с.23].
Дар наводири касоне, ки аз чанги сибоб раҳой ёфтаанд [83, с.22].	Дар наводири ҳолоти ашхос, ки аз чанги сибоб частанд [12, с.23].
Дар рӯи ҳоила, ки далолат бар худуси воқеа мекард, имтиҳонро таҳрир афтада [83, с.22].	Дар таъбири рӯё, ки далолат бар худуси воқеа мекард [12, с.23].
	Дар таҳрири маонии баъзе абёт, ки афозили аср истидъо намуда буданд. [12, с.23].
	Ҳикояти бузинаи таббоҳ [12, с.23].
	Дар маънии ҳадиси сақф-ул-чаннати арш-ур-раҳмони ва баёни ҳашру нашр [12, с.23].
	Дар ташҳиси ахлоқи инсон [12, с.23].

Отрывки из «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») были опубликованы в 1957 году Таджикским государственным издательством. В 1959 году вышел в свет еще один сборник произведений Ахмада Дониша, в котором также, в сокращенном виде, был опубликован исторический трактат.

Несмотря на то, что первая редакция «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») содержит двадцать три главы, в избранных произведениях, подготовленная к печати Расулом Ходизода с «преамбулой» или предисловием, вкратце содержит следующие главы, «О причинах бедствий мудрых и могуществе глупых», «Рассказ о масонском ложе (фаромушхона)» (в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») идет пятым по счету), «Рассказ о Хаджи и о пользе путешествий» и «Рассказ о

пучине Искандера и как разбогател некий муж из Аджама» (в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») идут шестым и девятым по счету), «Рассказ об Абулкасим-бие и поездке в Россию» (в «Наводир уль-вакоеъ» идет седьмым по счету), описание путешествия Дониша в Петербург в 1869-1870 годы и в главе «О посольстве Абдулкадыра и описание диковинок русского празднества (в «Наводир уль-вакоеъ» идет восьмым по счету), «О правилах супружеской жизни и вражде свекрови», «Рассказы о тех, кто спасался от диких зверей» (в «Наводир уль-вакоеъ» идет одиннадцатым и восемнадцатым по счету). Составитель этого сборника берёт за основу авторские рукописи Дониша, находящиеся в Санкт-Петербурге под номером В-716. Мы воспользовались рукописями, переписанными карандашом, которые хранятся в Центре письменного наследия национальной Академии наук Таджикистана под №2012, чтобы предоставить два рассказа (в нашей книге они расположены пятым и шестым по счету). Другая часть этого сборника, озаглавленная «Аз дафтари «Хотирот» («Из книги воспоминаний»), содержит образцы ранее неопубликованных работ Ахмада Дониша. Эти фрагменты взяты из рукописных копий, переписанных карандашом, хранящихся в Хранилище рукописей Академии наук Узбекистана под № 2279. Этот экземпляр «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), как и тот, что хранится в Санкт-Петербурге, написан рукой самого Ахмада Дониша.

Впервые в 1988-1989 годах были изданы полные версии первой и второй книги, под редакцией А. Девонакулова, И. Ализода, М. Исоева, Н. Икромова, М. Бобоева и С. Рахимзода. В предисловии к первой книге «Наводир уль-вакоеъ», А. Девонакулов отмечает, что «поскольку издание научно-критического текста на современном таджикском алфавите является первым опытом, со стороны составителей остались незамеченными некоторые нюансы и в какой-то мере, можно также повстречать ошибки и упущения» [125, с.19].

В 2006 году, когда я занимался исследованием «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), М. Исоев, проведя со мной научные консультации,

отметил, что «в связи со 150 летием со дня рождения великого ученого Ахмада Дониша, в публикации этого уникального труда произошла спешка, и я полагаю, что мы допустили ошибки, в то же время, упустили из виду некоторые важные моменты эстетических вопросов произведения и требования настоящего времени. И если когда-нибудь появится возможность, эти ошибки должны быть устранены».

По словам А. Девонакулова, «к 150 летию со дня рождения этого талантливого ученого (1976 г.) сотрудники Сектора по изданию философского наследия АН Таджикской ССР, приняв решение о подготовке научно-критического текста «Наводир уль-вакоеъ» на современном таджикском алфавите, а позднее и на арабской графике, приступили к работе» [125, с.17]. А. Девонакулов указывает, что «известно, что в Хранилищах рукописей Советского Союза, до сих пор хранятся восемь экземпляров «Наводир уль-вакоеъ». В частности, один экземпляр под номером В-716 в Ленинградском отделении Академии наук, четыре экземпляра под номерами № 2095, 4266, 814, 5693/XII в Ташкенте и три экземпляра под номерами 2012, 761, 862 в г. Душанбе (Институт востоковедения АН Таджикской ССР). Среди этих экземпляров, рукопись под № В-716 Ленинградского отделения Академии наук, написана рукой самого автора и представляет большую научную ценность. Однако, как отмечают исследователи, сам Ахмад Дониша владел несколькими изданиями «Наводир уль-вакоеъ», которые были написаны им собственноручно, еще при жизни. По итогам сравнений и корректировок выяснилось, что экземпляры под номерами 2012, 761 Института востоковедения Таджикистана являются лучшими экземплярами» [125, с.18].

В новом научном издании «Наводир уль-вакоеъ», по свидетельству Дж. Назриева, «копию под № 2012, переписанную Абдулвахидом Мунзимом в 1316 г. хиджры (1898 г.) с рукописи самого Ахмада Дониша, и завершенную после сопоставления и редактирования известных писателей Хайрата и Айни, можно считать оригиналом» [191, с.25-26]. В новом издании также использованы экземпляры под №№ 761 и 862, хранящиеся в Центре

письменного наследия. Сопоставительный анализ показывает, что первые составители (Р. Ходизода, А. Девонакулов) и более поздние (И. Мирзоев и Б.Мирзоев, критическое издание 2017г.) использовали аналогичные источники. Кроме того, в новое критическое издание включены священные аяты с указанием номера и названием суры, а также хадисы Пророка на арабском языке с указанием их таджикского перевода.

Следует отметить, что многие фразы и слова в тексте издания 1988 года содержат ошибки, которые были исправлены в издании 2017 года. Например:

КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ 1988 г.	КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ 2017 г.
<p>Ва билчумла Одам ва зуррияшро бар хушку тар тасаллуту тағаллуб дод ва бар моҳ то моҳӣ тафаввуку тафаззул бахшид ва соири мукаввинотро аз басита ва мураккаба маҳз барои ӯ ва чиҳати ӯ ва ба сабаби ӯ овард [12, с.20].</p>	<p>Ва билчумла Одам ва зуррияшро бар хушку тар тасаллуту тағаллуб дод ва бар моҳ то моҳӣ тафаввуку тафаззул бахшид ва соири мукавванотро аз басита ва мураккаба маҳз барои ӯ ва чиҳати ӯ ва ба сабаби ӯ овард [14, с.29].</p>
<p>Аҳмад ибн-ан-Носир ас-Сиддиқӣ (ал-хифо) ал-Бухорӣ, ки ба тақозои фитрат ва муқтазои чибиλλάт ҳам аз сигари синн, ки чашми ман ба чаҳони фарох боз шуд, рӯчӯъ ба завоиду фавозил. [12, с.20].</p>	<p>Аҳмад ибн-ан-Носир ас-Сиддиқӣ (ал-Ҳанафӣ) ал-Бухорӣ, ки ба тақозои фитрат ва муқтазои чибиλλάт ҳам аз сигари синн, ки чашми ман ба чаҳони фарох боз шуд, рӯчӯъ ба завоиду фавозил [14, с.30].</p>
<p>Ва имом Ғаззоли дар исботи иҷмоъ ба ҳадиси: «лоязолу тоифатун мин умматӣ алалҳаққи ҳатто такум-ус-соату» тамассук карда, айзан мин «Сафар-ус-саода» ... [12, с.27].</p>	<p>Ва имом Ғаззоли дар исботи иҷмоъ ба ҳадиси: «лоязолу тоифатун мин умматӣ алалҳаққи ҳатто такум-ус-соату» тамассук карда, айзан мин «Сифу-с-саодат» [14, с.40].</p>

Как уже было упомянуто, в тексте издания 2017 г. арабские слова, аяты и хадисы Пророка приведены с переводом, и автором также были включены некоторые знаки, указывающие на наличие или отсутствие, которые не были включены в текст издания 1988 г. Текст, опубликованный в 1988 году, содержит только исправления и пояснения, а текст, опубликованный в 2017 году, содержит аяты и арабские предложения на таджикском языке. Для сопоставления приведем тексты, опубликованные в 1988 и 2017 годах:

ТЕКСТ ИЗДАНИЯ 1988 г.	ТЕКСТ ИЗДАНИЯ 2017г.
<p>Саркардаи онҳо суратан ва маънияи расули Ҳошимӣ ва Муҳаммади арабист «салли ва саллам олоҳума алайҳӣ ва ало ихвониҳи мо катабат-ил-ақлому ва таят-ил-ақдому ва мазият-ил-лиёлӣ ва-л-айёми» (перевод в этом тексте невыдно) [12, с.20].</p>	<p>Саркардаи онҳо суратан ва маънияи расули ҳошимӣ ва Муҳаммади арабист «салли ва саллам олоҳума алайҳӣ ва ало ихвониҳи мо катабат-ил-ақлому ва таят-ил-ақдому ва мазият-ил-лиёлӣ ва-л-айёми». (Эй бор Худоё, салому салавот бифирист бар вай (Муҳаммад) ва ёронаш, то даме, ки қаламҳо менависанду қадамҳо гузорида мешаванд ва шабҳову рӯзҳо паи ҳам сипарӣ мегарданд.) [14, с.29].</p>
<p>Аммо баъд чунин гуяд бандаи «заифалмуфтақирӯ ило афви раббихи-л-борӣ [12, с.20].</p>	<p>Аммо баъд чунин гуяд бандаи «заифалмуфтақирӯ ило афви раббихи-л-борӣ (ниёзманди бахшиши Офаридагори навпадидоранда) [14, с.29].</p>
<p>«Ҳозо ифкун ифтариҳӣ ва аонаҳӯ ллайҳи қавмумн охаруна» (здесь «каломӯлоҳ» неотмеченно) [12, с.21].</p>	<p>«Ҳозо ифкун ифтариҳӣ ва аонаҳӯ ллайҳи қавмумн охаруна» (Ин (чизе) нест, магар дурӯғе, ки онро барбастаанд ва гурӯҳи дигар бар он</p>

	ёрий додаанд» [ва шарҳи Сураи Фурқон, ояти 4](на арабском шрифте) [14, с.29].
--	---

В тексте издания опубликованного в 1988 году, предоставлены комментарии к именам исторических деятелей, исламских пророков и ученых, книгам и городам. Весьма значительны усилия таджикских ученых, работавших как над изданием 1988 года, так и над изданием 2017 года, внесших достойный вклад в подготовке и издание этого великого труда на кириллице.

Исследование показало, что в критическом издании 2017 года также допущены некоторые ошибки, которые позднее перешли и в критическое издание 2020 года (избранное), которые можно увидеть в отрывке стихотворения из рассказа «Дар ҳикояти бузинаи таббоҳ» («Рассказа об обезьяне поваре»):

Рубаи:

Май нараҳонад маро зи ман, чӣ кунам?

Сер омадаам зи ҷону тан, ман чӣ кунам?

Ман мехоҳам ки роҳ ёбам ба сӯи ӯ,

Ў раҳ надихад ба хештан, ман чӣ кунам [13, с.217].

Подстрочный перевод:

Вино не избавит меня от себя, что мне делать?

Я сыт собой по горло, что мне делать?

Я хочу найти путь к Нему (Богу),

Но Он не позволяет приблизиться к себе, что мне делать?

Научный текст 2017 года:

Менараҳонад маро зи ман чӣ кунам?

Сер омадаам зи ҷону тан , ман чӣ кунам?

Ман мехоҳам, ки роҳ ёбам сӯи Ў,

Ў раҳ надихад ба хештан, ман чӣ кунам? [15, с.843].

Различия разделов в текстах изданий 1988 г., 2017 г. и сборника 2020 г.

заключается в следующем:

КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ 1988 г.	КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ 2017 г.	КРИТИЧЕСКИ Й ТЕКСТ 2020 г. (избранное)
Фехристи муншаот, ки ка-наҳуна хурун миқсуротун фи-л-хиём аст ва мусаммо ба “Наводир-ул-вақоеъ” [12, с.22].	Фехристи муншаот, ки канаҳуна хурун мақсуротун фи-л-хиём аст ва мусаммо ба “Наводир-ул-вақоеъ” [14, с.461].	
Дар таҳқиқи ҳуқуқи абавайн ва ҳадди уқуқи онҳо [12, с.22].	Дар таҳқиқи ҳуқуқи абавайн ва ҳадди уқуқи онҳо	Дар таҳқиқи ҳуқуқи абавайн ва ҳадди уқуқи онҳо [22, с.479].
Дар таҳқиқи матои дунё ва ҳақиқати муомалоти он [12, с.22].	Дар таҳқиқи матои дунё ва ҳақиқати муомалоти он [14, с.461].	Дар таҳқиқи матои дунё [ва манофеи ҷамъу тарҳи он ва ёфтани тариқи зухду таҷрид] ва ҳақиқати муомалоти он [22, с.479].
Дар таҳқиқи таърихи олам ва тафтиши ҳудусу кидам [12, с.22].	Дар таҳқиқи таърихи олам ва тафтиши ҳудусу кидам [14, с.461].	
Дар иллати накбати уқало ва сабаби давлати суфаҳо [12, с.22].	Дар иллати накбати уқало ва сабаби давлати суфаҳо [14,	

	с.461].	
Дар ҳикояти фаромӯшхона ва баёни курби соат [12, с.22].	Дар ҳикояти фаромӯшхона ва баёни курби соат [14, с.461].	Дар ҳикояти фаромӯшхона ва баёни курби соат [22, с.479].
Дар ҳикояти хоҷӣ ва манофеи сафар ва хислати занон [12, с.22].	Дар ҳикояти хоҷӣ ва манофеи сафар ва хислати занон [14, с.461].	Дар ҳикояти хоҷӣ ва манофеи сафар ва хислати занон [22, с.479].
Дар ҳикояти Абулқосим-би, сафари Русия [12, с.22].	Дар ҳикояти Абулқосим-би ва сафари Русия [14, с.461].	Дар ҳикояти Абулқосим-би ва сафари Русия [22, с.479].
Дар сафорати Абдулқодир-би ва аҷоибҳои ҷашни Русия [12, с.23].	Дар сафорати Абдулқодир-би ва баёни аҷоибҳои ҷашни Русия [14, с.461].	Дар сафорати Абдулқодир-бек ва баёни аҷоибҳои базм ва ҷашни Русия [22, с.479].
Дар ҳикояти гирдобии Искандар ва ғаноии марди аҷамӣ [12, с.22].	Дар ҳикояти гирдобии Искандар ва ғаноии марди аҷамӣ [14, с.461].	Дар ҳикояти гирдобии Искандар ва ғаноии марди аҷамӣ [22, с.479].
Дар таҳқиқи ишқу муҳаббати ҳақиқӣ ва маҷозӣ ва одоби ишқбозӣ [12, с.22].	Дар таҳқиқи ишқу муҳаббати ҳақиқӣ ва маҷозӣ ва одоби ишқбозӣ [14, 461].	Дар таҳқиқи ишқу муҳаббати ҳақиқӣ ва маҷозӣ ва одоби ишқбозӣ [22, 479].
Дар одоби никоҳ ва баёни хусумати модаршӯ [12, с.22].	Дар одоби никоҳ ва баёни хусумати модаршӯ [14, с.461].	Дар(таҳқиқи) одоби никоҳ ва [ваҷҳи] хусумати модаршӯ

		[ва шароити тазааввуч] [22, с.479].
Дар таҳқиқи қазову қадар [266, с.23].	Дар таҳқиқи қазову қадар [14, с.461].	Дар таҳқиқи чараёни қазову қадар ва вуқӯъи он чӣ вақеа шуданист ва сабаби таъхири иҷобати дуоҳо ва бенафъии касбҳо ва тарадудҳо [22, с.479].
Дар таҳқиқи руҳ ва нисбати тааллуқи ӯ ба абдон [12, с.23].	Дар таҳқиқи руҳ ва нисбати тааллуқи ӯ ба абдон [14, с.461].	Дар таҳқиқи руҳ ва нисбати тааллуқи ӯ ба абдон ва кайфияти марг (ва зиндагӣ) [22, с.479].
Дар васоёи фарзандон ва баёни ҳақиқати касбҳо ва пешаҳо [12, с.23].	Дар васоёи фарзандон ва баёни ҳақиқати касбҳо ва пешаҳо [14, с.461].	Дар васоёи фарзандон ва баёни ҳақиқати касбҳо ва пешаҳо [22, с.479].
Рисола дар назми тамаддун ва таовун: Муқаддима [12, с.23].	Рисола дар назми тамаддун ва таовун: Муқаддима [14, с.461].	
Дар таҳқиқи он, ки одамӣ барои чӣ махлук шуда? [12, с.23].	Дар таҳқиқи он ки одамӣ барои чӣ махлук шуда? [14, с.461].	
ФАСЛИ АВВАЛ Дар фазилати аморат ва раёсат [12, с.23].	ФАСЛИ АВВАЛ Дар фазилати аморат ва раёсат [14, с.461].	

<p>ФАСЛИ ДУВВУМ</p> <p>Дар сулуки умаро бо сипоҳ ва хадам ва ҳашам [12, с.23].</p>	<p>ФАСЛИ ДУВВУМ</p> <p>Дар сулуки умаро бо сипоҳ ва хадаму ҳашам [14, с.461].</p>	
<p>ФАСЛИ СЕЮМ</p> <p>Дар тарики раиятдорӣ ва фуқаропарварӣ [12, с.23].</p>	<p>ФАСЛИ СЕЮМ</p> <p>Дар тарики раиятдорӣ ва фуқаропарварӣ [14, с.461].</p>	
<p>ХОТИМА [12, с.23].</p>	<p>ХОТИМА [14, с.461].</p>	
<p>Дар таъини маҷлису муошарати мулук бо нудамо ва муқаррабон [266, с.23].</p>	<p>Дар таъини маҷлису муошарати мулук бо нудамо ва муқаррабон [14, с.461].</p>	
<p>Дар таҳқиқи ҳайати арз ва тақаввуни маодин ва мояносиб золика [12, с.23].</p>	<p>Дар таҳқиқи ҳайати арз ва тақаввуни маодин ва мояносиб золика [14, с.461].</p>	
<p>Дар фараҳи баъд аз яъсу хумул ва иҷобати дуо ва радди он [12, с.23].</p>	<p>Дар фараҳи баъд аз яъсу хумул ва иҷобати дуо ва радди он [14, с.461].</p>	
<p>Дар наводири ҳолоти ашхос, ки аз чанги сибобъ частанд [12, с.23].</p>	<p>Дар наводири ҳолоти ашхос, ки аз чанги сибобъ частанд [14, с.461].</p>	
<p>Дар таъбири рӯъё, ки далолат бар ҳудуси воқеа мекард [12, с.23].</p>	<p>Дар таъбири рӯъё, ки далолат бар ҳудуси воқеа мекард [14,</p>	

	с.461].	
Дар таҳрири маонии баъзе абёт, ки афозили аср истидьо намуда буданд: [12, с.23].	Дар таҳрири маонии баъзе абёт, ки афозили аср истидьо намуда буданд [14, с.461].	
Ҳикояти бузинаи таббох [12, с.23].	Ҳикояти бузинаи таббох [14, с.461].	Ҳикояти бузинаи таббох [22, с.479].
Дар маънии ҳадиси сақф-ул-чаннати арш-ур-рахмони ва баёни ҳашру нашр [12, с.23].	Дар маънии ҳадиси сақф-ул-чаннати арш-ур-рахмони ва баёни ҳашру нашр [14, с.461].	
Дар ташҳиси ахлоқи инсон [12, с.23].	Дар ташҳиси ахлоқи инсон [14, с.461].	

ВЫВОДЫ:

1.Смысл и содержание произведения созвучны, и, как в первом издании (1986-1987гг.), так и во втором издании (2018 г.) исследователи и разработчики, сосредоточив внимание на стиле критического текста «Наводир уль-вакоё» («Редкостные события»), использовали отрывки, слова и фразы, существующих в версиях «А» и «Б», которые предназначались для улучшения смысла текста в оригинале.

2.Несмотря на большой объем работы, проделанный составителями, как текст 1988 года, так и текст 2017 года имеют некоторые недостатки, которые необходимо исправить в последующих изданиях.

IV.2. Структура, содержание и стиль «Наводир уль-вакоё»

Классическая персидско-таджикская проза имеет высокое художественное и эстетическое значение, и, в свою очередь, отражает жизнь

людей разных сословий и рас. Касательно изучения композиции поэзии, текста и изучение баланса художественных искусств, в персоязычных странах, написано ряд научных работ. В частности, проведены исследования в работах А. Зарринкуба, М. Бахора, С. Шамисо, С. Табарова, М. Шакури, Р. Ходизода, Р. Мусулмониён, А. Сайфуллоева, А. Сатторзода, Х. Шарифа, Ш. Солехова, А. Кучарзода, А. Саъдуллоева, Х. Асозода.

В Средние века и позднее в антологиях, книгах и трактатах рассуждали о художественных искусствах и структуре письма в поэзии и прозе, в том числе: «Тарджумон уль-балога» («Переводчик красноречия») Родуёни (XI век), «Хадоик ас-сехр фи дакоик аш-шеър» Рашида Ватвота («Сады волшебства в тонкостях поэзии») (XII век), «Чохор макола» («Четыре беседы») Низоми Арузи Самарканди (XII век), «Меъёр уль-ашъор» («Мерило поэзии») Ходжа Насируддина Туси (XIII век), «Меъёри Джамоли ва мифтохи Абуисхок» («Джамолиевское мерило и ключи Абуисхака») Шамса Фахрии Исфакани (XIV век), «Рисолаи кофия» («Трактат о рифме») и «Рисолаи муаммо» («Трактат о муаммо») Абдуррахмана Джами (XV век), «Арузи Сайфи» («Сайфиский аруз») (XV век), «Мизон уль-авзон» («Критерии метрики») Алишера Навои (XV век), «Матлаъ уль-улум ва маджмаъ уль-фунун» («Введение к наукам и свод наук») Воджидали Муджмаи (XIX век) и множество других произведений в области литературоведения. Большинство этих авторов, в своих научно-теоретических работах по литературе, не занимаются общими вопросами теории литературы, литературного процесса и методов. Они, в основном, рассуждают о литературных жанрах и формах, языке, методах изображения, литературном искусстве, о вопросах ритмики и рифмы, о значении слов и словосочетаний, разделив каждую из этих частей на самостоятельные дисциплины.

Каждый вид литературы формируется в зависимости от определенных исторических периодов и общественных событий. Персидско-таджикская проза также пережила определенные исторические этапы под влиянием различных литературных стилей и исторических периодов. Сирус Шамисо

делит основные периоды прозы следующим образом: 1. Проза *мурсал* (сложная проза) является эквивалентом хорасанского стиля, который относится к третьему и четвертому векам и к первой половине V века; 2. Проза *байнобайн* (промежуточная проза), конец V и начало VI века. 3. Проза *фаннӣ* (изыщная проза), VI век; 4. Проза *маснуъ* или *санъатӣ* (искусственная проза), VII век; 5. Проза *санъатӣ* или проза *сода* (простая проза) VIII век; 6. Проза *сода*, IX и начало X веков. 7. Проза *содаи маъиб* (простая дефектная проза) с десятого века до середины двенадцатого века; 8. Проза *қошмақом* (заменяемая проза) и восхваление жизни; 9. Проза *рузнома* (дневниковая проза); 10. Прозы *ҷадид/румон* и *дошиғохи* (новая проза/романистика и университетская проза)». Сирус Шамисо считает, что проза мурсал и фанни имеют большую значимость. По мнению исследователя, в истории становления прозы, с точки зрения стиля, нужно считать основными следующие виды: *мурсал*, *фаннӣ*, *мавзун* (ритмизированная проза), однако проза мавзун, по мнению Сируса, является прозой *мусаччаъ* (рифмованной) и имеет два аспекта: 1. Проза *мавзуни мурсали масали муноҷоти* (сложная ритмизированная проза аллегорические молитвы) *Ходжа Абдуллы Ансори*; 2. Проза *мавзуни фаннии мақомоти* (ритмизированная изыщная проза жития) *Ҳамиди* [285, с.14]. С точки зрения Сируса Шамисо в истории литературы существуют следующие виды прозы: историческая, религиозная, суфийская... или энциклопедическая, например, символическая, романтическая, эпические поэмы [285, с.14].

Если обратить внимание на историю становления персидско-таджикской прозы, то можно сказать, что ее история восходит к глубокой древности. Наследие древнеперсидской литературы является неотъемлемой частью процесса формирования прозы, даже Манифест Кира Великого и надписи на горе Бесутун относятся к древнему прозаическому наследию. В период среднеперсидского языка сохранилось большое литературное наследие пехлевийской литературы в прозе. По мнению исследователей, эта проза написана в простом стиле и может служить основой для изучения

древнеперсидской прозы. Рассуждения Сируса Шамисо реальны, потому что проза в персидско-таджикской литературе была развита в эпоху Сефевидов и Тахиридов.

По словам Ю. Салимова, с этого периода начинается авторская проза (*настри таълифӣ*). Ю. Салимов, при исследовании и изучении таджикской повествовательной прозы (*настри ривоятӣ*), уделяет особое внимание формированию жанров повествовательной прозы и считает рассказ ее составной частью. Вышеупомянутый ученый подтверждает: «...Представление о том, что прозаические произведения нашей древней литературы состояли только из летописей и государственных документов, не имеет под собой никаких оснований [225, с.9]. Исследователь, проанализировав терминологию художественной прозы, оценил ее следующим образом: «Литературное наследие персидско-таджикской прозы содержит в себе основные атрибуты художественной образности» [225, с.36].

Соотношение смысла в композиции жанра прозы играет основную роль в художественном произведении. Ни в коем случае в искусственной прозе (*настри мутакаллиф*) не может быть выражения любви или приключенческих историй, или как в самой искусственной прозе обильно используется словесно-смысловое искусство.

Худои Шариф склонен к тому, что при разделении литературы на поэзию и прозу, в смысле понимания художественной природы каждой, отдает предпочтение поэзии, указывая на ее художественную и форменную части. Проза известна как смесь научной и художественной литературы, а внутренние особенности вида литературной прозы остаются нераскрытыми [287, с.273].

Очевидно, что изучение прозы не имеет древней истории, и именно в последнее время исследователи обратили внимание на исследование прозы. В связи с этим Худои Шариф подчеркивает: «Основным понятием традиционной классификации прозы является «вид» ... В истории

персоязычной литературы были созданы основные виды прозы и разделены на жанры» [287, с.274].

С точки зрения Маликушшуаро Бахора, становление и развитие персидской прозы относится к шести историческим периодам: саманидскому, газневидскому, сельджукскому и хорезмийскому периодам, периоду иракского стиля и искусственной прозы, периоду литературного возвращения и периоду простой прозы. Действительно, в своем исследовании персидской прозы, Бахор указывает, что существует два вида прозы, один из них - «простая проза», которая состоит из простых и понятных фраз, написанных на народном языке, и предназначена для выражения простых вопросов или простых обычных желаний, или приказов и решений, или для изучения профессий или наук для новичка; данный вид прозы не должен иметь различия в использовании простых и доступных слов. Другим видом является «изящная проза» (*насри фаннӣ*), которая выражает обсуждаемый вопрос так, что писатель, вникая в суть, использует двусмысленность, показывая свое мастерство и, тем самым желает улучшить и усовершенствовать способ выражения и подачу материала для более лучшего понимания, или передача внутреннего волнения или положительных эмоций, тем самым вызывая у читателя жалость и сострадание, или гнев и воодушевление, и тому подобное; и этот вид прозы следует приравнять к поэзии, а поэзия древности не значительно отличались от прозы второго вида, и, возможно, что в древней литературе этого вида не существовало, а все то, что создавалось, было в простой прозе, и все напевы и песнопения считались поэзией» [161, с.23].

Если Аристотель рассматривает основу формирования поэтики в связи с ростом жанров, то Бахор описывает пути эволюции прозы следующим образом: «Однако, мы должны знать, что по мере углубления в историю, проза становится проще, изящная проза похожа на простую прозу, а их слова и фразы более ограничены, и по мере возврата в современную историю, проза совершенствуется и вбирает в себя элементы из поэзии, и становится

краше. В результате слова и фразы становятся красивее, увеличиваются средства выражения, оно становится более искусным, то же самое можно соотнести и к поэзии, что абсолютно очевидно» [161, с.23].

Если художественная авторская проза написана языком, полным двусмысленностей и хитросплетений, а иногда и очень сложным, трудным и непонятным языком, то произведения, написанные в повествовательной прозе, по обыкновению, написаны доступным и плавным языком.

Сюжет излагается в рамках определенных правил и порядка. М.С. Имомзода считает этот порядок основным элементом в сюжете: «В художественном произведении сюжет имеет свое место, а также множество функций: во-первых, он создает правила и логическо-смысловую связь ряда событий и обеспечивает единство действия, во-вторых, сюжет важен для возобновления персонажей, проявления их характера, то есть главным участником истории является человек..., и в-третьих, в художественном произведении сюжет изображает противоречия жизни» [132, с.8].

В целом при исследовании поэтики прозы следует изучить вид прозы, авторский замысел, диалог, хронологию, тип героя, структуру жанра, литературную этику, мир искусства, мир воображения. В жанре, использование художественного искусства является способом выражения темы и целью автора сделать произведение намного интереснее. Использование художественного искусства зависит от мастерства писателя, посредством которого он отражает свои рассуждения и мировоззрение в творчестве, и такое изображение, украшенное посредством эмоций и тонкости мыслей можно назвать художественным образом. В создании образов писатель использует все разнообразие видов искусства, которые были широко использованы в классической персидско-таджикской литературе, такие как символы и метафоры, аллегии и сравнения, двусмысленность, намеки и иносказание, гипербола и противопоставления и так далее.

По поводу использования художественного искусства и создание образов, у литературоведов существуют разные взгляды, однако, более того, существуют некоторые искусства, которые таджикские литературоведы считают их аллегорическими поэтическими выражениями. Жанр художественного произведения выражает собой исторический процесс формирования литературы в определенный период. Категория литературного жанра - категория историческая и литературные жанры появляются для определения стадии развития искусства слова и затем постоянно меняются и сменяются, доказывая, что без учета исторического развития структуры жанра, сравнение жанров невозможно. В то же время каждый исторический период жанров отличается друг от друга. Жанры имеют взаимовлияние и временами конкурируют между собой, следовательно, надо изучать не только жанр одного исторического периода, а еще важно изучать структуру жанров всех эпох.

Также восприятие художественного произведения, прежде всего, происходит под влиянием художественного жанра, а жанр соответственно тематике, вызывает интерес у читателя. Если обратить внимание на этот вопрос, то со временем жанр меняется, а писатели, подражая друг другу и, следуя традициям, также вносят изменения. Каждый жанр имеет свою структуру, форму и стиль, а на практике должны соответствовать между собой.

Изменения форм жанров находятся в сильной зависимости от исторических событий, деградации или развития социальной среды, и каждый жанр вызывает особый интерес читателей, слушателей и людей разных сословий и национальностей, что зависит от мастерства писателя. национальная литература каждого народа различается в зависимости от норм языка, совершенство и изящества речи, от мастерства писателя, от национальной или религиозной идеологии. При рассмотрении вопроса о жанре учитывается мировоззрение писателя, в совокупности с национальной

и религиозной средой. Потому что невозможно сочинить произведение не учитывая обстоятельства, интересы и приоритеты общества.

Конечно, еще одним признаком вовлеченности писателя в творчество является его самосознание в рамках его мировоззрения. Каждый жанр, стилистически имеет свойство влияния на укрепление и упрочение сознания читателя. В литературном наследии существуют произведения, которые внутри себя, в соответствии с выражаемой идеей и описанием событий, меняют стиль и методы.

Аналогичный стиль прозы, где в описании за одним событием следует другой рассказ, можно встретить как в арабской литературе, так и в литературе других народов, которые до сих пор не утратили своего литературного значения. К этим работам можно отнести: «Тысяча и одна ночь» в арабской литературе, «Панчтантра» в индийской литературе, «Синдбад-наме» Захири Самарканди, «Гулистан» Саади, «Сафар-наме» Носира Хусрава, «Бадоеъ уль-вакоеъ» («Увеселительный трактат»), Зайнуддина Махмуда Васифи и др.

Впервые в истории западной литературы в XIV веке, в эпоху Возрождения, Джованни Боккаччо написал «Декамерон», рассказчиками в этом произведении были десять человек, каждый из которых рассказал по десять историй. Произведение состоит из одной сотни рассказов, в форме рассказа в рассказе, которое, несомненно, написано в подражание восточной литературы. Произведения с художественным вымыслом также встречаются в литературе арабов и других народов, которые написаны в форме рассказ внутри рассказа, что в литературоведении называют и «обрамленная повесть» Однако манера изложения в «Гулистан»-е Саади и «Сафар-наме» Носир Хусрава, вдумчивые наблюдения процессов в обществе имеют сходство с произведениями «Бадоеъ уль-вакоеъ» («Увеселительный трактат»), Зайнуддина Васифи и «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша. На первый взгляд по названию произведения и по содержанию отдельных глав, создается впечатление, что «Наводир уль-вакоеъ»

(«Редкостные события») состоит из совокупности глав разных по смыслу и не связанных между собой. Именно из-за созвучности названий и разноименности глав, сочинению Ахмада Дониша придают схожесть с «Бадоеъ уль-вакоеъ» Васифи .

Одним из таких произведений является «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), произведение, в котором реалистично отражены события, а каждой главе обсуждается тот или иной вопрос. Книга состоит из двух книг. Первая книга состоит из 15 исследований и рассказов, в основном затрагивающих общественно-политические вопросы и несколько заметок о путешествии автора в Россию. Вторая книга состоит из введения, трех глав и заключения. Заключение, в свою очередь, охватывает широкий круг философских вопросов, а также множество документов и аргументов. Выдающейся особенностью этого произведения является его разнообразие по тематике, а также оно известно, как мемуарное, аналитическое, художественное, публицистическое и философское произведение. Посредством философских размышлений Ахмад Дониш более всего сосредоточился на вопросах просвещения человека и о смысле бытия.

Ахмад Дониш в полной мере описал общественную жизнь, исторические и культурные события своей эпохи. Действительно, целью написания произведения, прежде всего, было отражение противоречивой атмосферы не только в Бухаре, но и во всем Мавераннахре. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») также обсуждается и политическая ситуация в мире. Это произведение описывает не только уникальные события в различных сферах жизни, но и оригинальные представления Ахмада Дониша об определенной системе государственного управления, подводя итоги анализа в социальной сфере. В действительности, в каждую эпоху творчество приобретает новые формы, в зависимости от процесса развития общества. Характер и тип жанров, которые проявляются на основе литературных признаков, появились гораздо позже.

Почва для художественных жанров была подготовлена ранее, и развивается на базе новой художественной формы. Персидско-таджикская литература основывалась на мудрости от ее истоков и до наших дней, и без мудрости эту литературу невозможно представить. Эта литература способствует возрождению человеческого духа в вечности и осуждает невежество. Основу создания художественных произведений составляют средства художественного изображения, усовершенствование сюжета, тема, создание образа, формирование жанра. В среде литературоведов значение термина «поэтика», в основном, интерпретируется, как изучение художественного искусства в поэзии и прозе. Точнее, поэтика изучает стиль художественных, научных, публицистических произведений с точки зрения художественного искусства. А.П. Гарбунов проанализировав поэтику публицистического текста, выражает сожаление о том, что теория поэтики публицистики недостаточно определена, несмотря на то, что поэтика прозы достаточно известна. [110, с.33].

Более всего, в публицистике, документы и исследования общественных событий, анализ мировой политики и политические идеи прослеживаются посредством художественного выражения и изображения. Именно поэтому большинство мемуаров и произведений в жанре реализма, несомненно, относятся к публицистике. Шамсиддин Солехов по этому поводу отмечает: «В литературе XIX и начала XX веков элементы стиля реализма во многом укрепили свои литературно-эстетические стандарты посредством сафарнаме (путевых заметок)» [237, с.131]. Д.С. Лихачев называет публицистические произведения «темы живой, конкретной политической борьбы. Многие из тем, прежде чем проникнуть в публицистику, служили содержанием деловой письменности» [152, с.163].

Иными словами, рождение публицистической прозы связано с происходящими событиями, где писатель является творцом новой эпохи, стремясь к великим политическим переменам, транслирует своим современникам свои размышления. Итак, если принять во внимание

вышеизложенные идеи, то произведение «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») также можно отнести к публицистике. Так как в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») автор реалистично разъясняет философские, социальные и политические идеи, оформляя их в одеяния художественного изображения.

В свою очередь, свежая идея требует новой формы изложения, что закладывает основу для возникновения нового стиля. Вот почему Ахмада Дониш отказался от усложненного языка, и, по словам С. Айни, он стал использовать «упрощенный стиль» («*содабаёнӣ*»). Следует отметить, что А. Садуллоев считает произведение «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») началом персидско-таджикской документальной прозы: «Произведение «Наводир уль-вакоеъ» установило высокую планку в таджикско-персидском просветительстве в среднеазиатском регионе и имело первостепенное значение в духовном и культурном воспитании таджикской интеллигенции, некоторых из которых называли «джадидами», из числа творцов новой литературы («*адабиёти қадидия*») о чем было многое сказано и написано» [235, с.68]. По мнению А. Садуллоева, документальная проза отделилась от утопии, рассматривая реальность человеческой жизни, ищет причины и предлагает выход. Худои Шариф отождествляет историю изучения персидских литературных стилей с «историей практического применения литературного искусства в дополнение стилистических и социальных тенденций в произведениях» и «...историей становления и развития стиля красноречия, в том смысле, что европейцы именуют «*роетис*» (поэтика), близки и смешаны. Литературное искусство отражает сущность особенного стиля» [287, с.62]. Полемика по вопросу стиля персидской прозы впервые появилась во введении к книге молодого современника Рашидуддина Ватвата, Бахауддина Мухаммада ибн Муайяда уль-Багдади «Ат-Тавассул илат Тарасул» («Достижения науки написания письма») с совершенным знанием и проницательностью.

Действительно, каждое слово Ахмада Дониша приобретает новый смысл, что свидетельствует о его широком мировоззрении, об уникальных идеях, основанных на доказательствах. В понимании смысла, Дониш совершил значительный скачок вперед относительно современников и будущего поколения. До сих пор, в таджикской литературе никому не удалось создать произведение в стиле Дониша. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), Ахмад Дониш воздерживается от комментирования некоторых событий, объясняя причину следующим образом: «И то, что комментатор [А. Дониш] воздержался от разъяснений этого смысла, только потому, что народ не в силах постичь его» [13, с.279]. В своей комментарии Шаръи дает достойную оценку писательской деятельности Ахмада Дониша и пишет, что он: «Кладезь совершенства и видения, [он] причина сочинения поэзии о мудрости и знания, [он] заглавная страница книги о мудрых науках, единственный в науках, мастер пера, красноречивый, глубокомыслящий, находчивый и проницательный собеседник. Он один из уникальнейших и неповторимых ученых эпохи, единственный в среде литературоведческих наук и бесценный в искусстве пера» [289, с.43].

В своей комментарии Шаръи сравнил Дониша с Бехзодом, Васифи, Камоли Исфохани, Насируддином Туси, Фароби и Буали. Шаръи в «Тазкират аш-шуаро» несмотря на похвалу в адрес Ахмада Дониша, он также делает некоторые замечания. В описании автобиографии мыслителя, Шаръи приводит: «Однако из-за тяги к уединению и острого языка, ему не удалось достичь достойного его уровня... Теперь, из-за неблагоприятных условий жизни и круговорота истории, отклонения от правильного пути и ошибок некоторых из его соратников и слуг, смещения от должности, он постоянно живет в страданиях, и ночи до утра проводит, занимаясь астрономией» [289, с.44].

Худои Шариф о поэтике прозы пишет следующее: «Вопрос о поэтике речи, будь то поэзия или проза, нельзя должным образом рассматривать вне поля филологической основы того времени, когда читается

литературоведение (литература, лингвистика), потому что все фундаментальные понятия искусства появились со времен общефилологического понимания» [287, с.21].

Вероятно, по этой причине Дониш назвал своё произведение «редкими событиями» и пытался доказать, что объективность в произведении имеет под собой реальную основу. Главы в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») не разрозненны и каждая из них охватывает интересную тему из жизни. По мнению Расула Ходизода, структура прозы «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») такова: «...Хотя главы «Наводир уль-вакоеъ» были написаны Донишем в разное время, на различные темы и содержание, однако на момент окончательного составления и редактирования все главы были связаны воедино, общей идеей и целью произведения. Иными словами, в «Наводир уль-вакоеъ» отчетливо прослеживается логическая гармония содержания и формы» [268, с.330-331].

Главы между собой взаимосвязаны по отдельности, а размышления в каждой главе порождают различные идеи. Поэтому не будет ошибкой назвать «Наводир уль-вакоеъ» произведением с уникальными идеями. Действительно, в основе художественного произведения лежит высокий смысл. Более того, по словам Дониша, эта работа составлена ради «друзей» Дониша, и важна как образовательное, исследовательское и воспитательное пособие для образованных людей всех времен. Точнее, Дониш написал «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») именно по просьбе своих друзей. Это работа, которая пробуждает самосознание читателя, помогает понять духовность и призывает к осознанию миссии человека на земле, потому что человеческий разум, согласно Дониша также имеет и потенциал покорить вселенную.

В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») главы размещены последовательно и сам мыслитель указывает название в начале каждой главы. Кстати заголовки начинаются со слов: «Об исследовании...», «О посольстве...», «Рассказ о...», «О правилах...», «Об исследовании...», «О

редактировании...» и так далее. Название глав являются продолжением обсуждения следующей главы, а также указывает на ее принадлежность к рассказу или исследованию. И самым избранным явлением авторской воли является название книги. Название книги может быть условным, символическим, реальным, и во всех случаях будет присутствовать воля и желание автора. Причиной для составления «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмад Дониш называл пожелания своих соратников, и сокрушался о том, что в цивилизованных странах труды исследователей публикуются усилиями властей [12, с.20].

То есть содержание «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») до своего формирования было знакомо определенной среде. Название «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), как художественного и публицистического произведения, свидетельствует о реальности произведения. Большинство исследователей считают, что название работы зависит от уровня писательского таланта. Заглавие произведения определяет род произведения. По поводу названия «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмад Дониш излагает следующее: «Следовательно, то что я прочел в дафтарях, я записал в эту книгу, в память о моих родных и примирителю и помощнику. И я назвал произведение «Наводир уль-вакоеъ»...» [12, 22].

Слова автора свидетельствуют о том, что в каждой главе «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») содержится описание важного события, и в завершении каждой из глав автор подтверждает сказанное достоверными документами и цифрами. В начале «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») автор называет свое имя после восхваления Всевышнего: «А затем так говорит ваш покорный слуга, с надеждой на милость Всевышнего, Ахмад ибн Насир ас-Сиддики ал-Хифо ал-Бухорй...» [12, 20].

Об использовании художественных средств в восточной и западной литературе проведено много исследований, основанных на взглядах Аристотеля на поэтику. Большинство ученых приняли поэтику в значении

структуры художественных средств. Более того, то, как используются средства художественного изображения, зависит от навыков и мастерства писателя, которые часто зависят от природного дара.

Стиль написания каждого произведения отражает мировоззрение и суть мышления писателя. Поэтому размышления Дониша обширны, весьма сложны и разносторонне. В оценке документальной прозы в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), сделанными исследователями того времени, нет ничего ошибочного, так как эта проза также содержит много исторических событий. Кроме того, в прозе «Наводир уль-вакоеъ» использовано большое количество производных от арабского языка слов, а также приведены аяты Корана на арабском языке. Такой вид прозы называется *мурсал* (сложная проза).

В то же время — это проза, в которой писатель приводит хадисы пророков и аяты Корана. В основном, чтобы подкрепить свой анализ Ахмад Дониш искал ответы в Коране, связывая их смысл с реалиями жизни. Также стиль Ахмада Дониша соответствовал мировоззрению бухарских ученых и считается одной из новейших форм в литературе того времени. Бытует мнение, которое получило широкое одобрение, что документальная проза современной таджикской литературы начинается с произведений Ахмада Дониша или ее источником являются такие книги, как «Наводир уль-вакоеъ».

Исследование показало, что стиль письма Дониша содержит искусство проникать в суть смысла, в котором воображение имеет ограниченное место. Автор «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), от начала до конца этой книги, не вышел за рамки действительности и все его сочинения приведены от имени современников, с определенными фактами и документами. Поэтому прозу Дониша можно представлять, как стиль реализма. Ахмад Дониш появляется в «Наводир уль-вакоеъ» иногда как комментатор Корана, а иногда как исследователь человеческой цивилизации. Бесспорно, стиль «Наводир уль-вакоеъ» признан лучшим в написании, и не секрет, что автор использовал все палитру изобразительного искусства. Стиль

письма Дониша уникален и свидетельствует о его великой личности. Особенность прозы «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») состоит, прежде всего, в том, что писатель использовал разные формы прозы в зависимости от темы и идеи. Стиль является главной чертой произведения. Произведения преимущественно написаны в одном стиле.

Стиль является не только формой языка произведения, но и объединяет эстетические принципы структурирования всего содержания и формы произведения. Структура ряда стилей может быть скрыта во всех персонажах произведения. Художественный стиль в плане общего восприятия действительности, свойственной писателю в зависимости от его творческого метода и поставленным перед ним задачам, имеет как публицистическую, так и художественную окраску. Тот или иной стиль может одновременно адаптироваться к разным видам искусства. В связи с тем, что «Наводир уль-вакоеъ» состоит из разнообразных глав, его стиль также неодинаков. Они также отличаются друг от друга по содержанию и форме и в целом резюмированы на базе значительных наблюдений и размышлений А. Дониша. Несмотря на сложность и непохожие взгляды исследователей на прозу Дониша, можно сделать вывод, что произведению «Наводир уль-вакоеъ» характерна и документальная проза, и художественная проза, и сложная проза (*мурсал*). Саъдуллоев А. считает XIX век началом появления таджикской документальной прозы, а основой ее происхождения «...статьи, письма, описание событий (*вақоеънома*), путевые заметки (*сафарнаме*), новости, летописи, антология (*тазкира*), хадисы, описание исторических событий (*таърихнома*), автобиографические (*тарчумаиҳолӣ*) и т. д.» [235, с.23].

Отдельные главы «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») содержат документы, мемуары, исторические факты, события и упоминания о состоянии общества, имея под собой реальную основу. Форма изложения относительно проста, а увиденные или услышанные автором новости, прежде всего, подкреплялись точными фактами и доводились до совершенного вида.

Это заметно на примере следующих глав: «О правах родителей и пределах их прав», которые, в основном, содержат описание общественной жизни современников писателя.

В начале книги и почти в каждой главе Ахмад Дониш приведет короткое вступление (*матлаъ*), повествующее о цели написания рассказа или самой главы. Большинство историй реальны, либо сам рассказчик или свидетель событий были хорошо знакомы Ахмаду Донишу. Например, в главе «Об изучении состава земли и появления руды, и то, что подходит для описания творения самандара» он говорит: «Один из путешественников, скитающихся по земле сказал: «Я наткнулся на горную местность Фалгар и горный хребет Фон с ее восточной стороны. И это предгорье с огромной территорией, которая начинается в Хите, и его ответвлениями с севера и юга от Кашгара, Самарканда и Бухары, до территории Ирана» [13, с.214].

Проницательный читатель сразу догадывается, что автор беседовал с путешественником. Более того он также описывает для читателя географическую часть предгорья Фалгара и цепь Фанских гор. Подобный стиль выражения встречается и в повествовательной прозе. Например, в «Самаки айёр» вступительная часть повествует следующее: «...Так рассказал со слов рассказчика Садака бин Абилкасыма Шерази, составитель книги Фаромурз бин Абдулла..., и когда во время трапезы, группа из моих друзей попросила меня рассказать эту историю, и я начал рассказ с удовольствием и торжеством» [28, с.9].

Отличные познания в исламе помогли Донишу изложить свои размышления, и именно от него берут истоки просветительства в Средней Азии. Причем, если для современников Ахмада Дониша язык, использованный в «Наводир уль-вакоеъ» считался несложным, то для наших современников этот текст очень сложен для восприятия и в плане языка, и по смыслу. Также в композиции «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») чаще используются арабские слова. Действительно, в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») успешно используется арабский язык для рифмы,

аллегорий, анализа и сравнения житейских противоречий. Более того, в книге «Теория прозы» Худои Шариф по этому поводу выразил следующее: «Искусственная проза (*маснӯъ*), рифмованная проза (*мусаччаъ*), искусственная проза (*мутакаллиф*), а также украшения художественной речи (*мурассаъ*) могут быть использованы вместе с арабским языком» [287, с.76].

Литературоведы отмечают, что запросы общества и происходящие в нем процессы оказывают сильное влияние не только на смысл слова, но и на структуру и стиль литературы. Именно сложность языка и изложения Дониша привела к тому, что «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») осталось за рамками научных исследований в советское время. Более того, наши современники не приемлют такой стиль, потому что в нем использованы сложные арабские слова, а идеи Дониша не для масс, а изложены в высоком стиле, и такое мировоззрение свидетельствует об уникальности мышления Ахмада Дониша.

По просьбе переводчика Казимбека, Ахмад Дониш написал стихотворение о свадьбе Марии - дочери русского царя Александра и Ульфреда - сына английской королевы Виктории (правившей с 1837 по 1901 год). В этом стихотворении используется искусство *мувашиах* (акростих), а в последнем стихе упоминается свадебный документ:

Дида бар қомати ӯ дид саводи таърих,

Худ кучо рафт аз он қадди фатонаттахмир [12, с.172].

[Глаза на ее стане увидели хронограмму,

Но куда, же удалилась она от стана, украшенного разумом?]

[Подстрочный перевод О.Х.]

При анализе акростиха, в котором автор пишет о годе 1873 «худ рафт» (прошел), выясняется, что это была датой началом свадьбы русской царицы, т.е. Ахмад Дониш отправился туда в январе 1874 года. Он также описывает картину свадьбы русской принцессы в виде стихотворения, которое переводится на русский язык и распространяется в западных странах. На

свадебном торжестве Дониш наслаждался пением Аделины Патти, известной итульянской певицы, в честь которой он написал стихотворение, сравнивая ее голос с «щебетанием соловья»:

*Лахну овози вай он сон, ки ба гӯши ушшоқ,
Гаҳ ҳуши саъваву гаҳ чаҳ-чаҳи булбул мерехт* [12, с.179].

[Голос ее так мелодичен, будто в уши влюбленных,
Она влиwała то пенье жаворонка, то трель соловья] [19, с.141].

В частности, писателем рассматривались вопросы неустойчивости в религиозных предписаниях и неверных традиций, о чем свидетельствовало положение женщины в обществе. Дониш также отразил отношение родителей к своим детям. Поиск справедливости и просвещение общественной жизни, посредством диалога с соратниками, приобрели нравственное измерение и, в то же время, не утратили своего реального значения. Отсюда следует, что ошибочно навязанные правила, противоречащие, прежде всего, предписаниям ислама и наносящие вред самим мусульманам.

Дониш пытался пробиться сквозь невежество народа. Он считает, что молодое поколение необходимо воспитывать, а не плодить их. Основой жизни человека, как он считал, являются, прежде всего, здоровая семья и праведные родители. Ахмад Дониш, смог проникнуть в глубину культуры своих современников, разоблачая их неверные представления для будущих поколений. К примеру, он выражал свое недовольство тем, что: «А по какой причине они ничего не разъяснили в специальной книге и не установили предела, чтобы дети не нарушали его. И сыновья не будут мучиться и не будут непокорными. Так как в каждом благополучном городе есть канцелярия суда и резиденция правителя, которые переполнены от шума ругани отцов и сыновей, жен и свекровей, чтобы лишить род наследства. И почему господин муфтий это не расследует?» [12, с.25].

Целью этих размышлений является идея, что должна быть издана специальная книга о правилах семьи или осознание прав родителей и детей, чтобы ее могли понять обе стороны. То есть, согласно Донишу, это один из способов избавиться от существующей системы.

Более того, Дониш, выражая размышления западных и восточных ученых о начале сотворения мира, в итоге основываясь на аяте из Корана, смысл которого также встречается и в Ветхом Завете, определил начало света 357475 лет назад, а также, на основании своих исследований, отметил: «То, что ты выбрал, сохрани его и не надейся на это много» [12, с.91].

Автор, опираясь на астрономические знания, оценивает каждое вращение земли в 360000 лет. Безусловно, обширные познания писателя позволили ему вычислить интервал человеческой жизни на земле, основываясь на религиозном представлении, и прежде всего, на научной основе познания мира. В то же время, писатель изучил постепенное совершенствование человека в мире и выразил это. «В рассказе о масонской ложе (фаромӯшхона) и достоинстве часов», как и в других главах, можно узнать по заглавию: «О рассказе хозяина о том, что с ним произошло» [12, с.116]. И, в то же время приводит: «Свидетеля этого рассказа, спросил один из «присутствующих» [12, с.116].

Между хозяином и автором произошла полемика перед участниками собрания. Именно в этой главе обсуждается вопрос о прогрессе Запада и закате Востока, где Дониш, опираясь на факты, разъясняет мировоззрение и уровень политических знаний своих современников. Также в этой главе приводятся воспоминания писателя о его визите в Россию, и обмениваются размышлениями с хозяином о западной культуре. Ахмад Дониш описывает этот конфликт и обмен мнениями. Следует отметить, что именно в этой главе Дониш выражает возмущение, и напоминает о своем благородном происхождении, и, приходя в уныние от сожалений хозяина пишет: «...Не ставь выше полезные изыскания греков и их старания раскрыть секреты воды и земли, над теми людьми, которые верят в Бога. Незнания того, что его

природа не известна, не признак недостатка разума и науки. Так как ученые мало занимаются неизвестной наукой, кроме как если наша доказательная наука будет этому содействовать» [12, с.123].

Именно цель благоустройства мира, послужила толчком прогресса для Запада, и Ахмад Дониш, рассуждая о причинах упадка Востока, приходит к выводу, что мусульмане Востока беспечны и далеки от своей цели. Здесь также писатель предоставляет информацию о прошлом и считает необходимым для будущего поколения осознать свою идентичность и совершенствовать свое самосознание. Потому что именно открытие собственной сущности и развитие политического мировоззрения приведет к прогрессу народов Востока: «Также человек был рожден для приобретения знаний и просвещения, и для поклонения своему Творцу, для обращения к нему, и предоставили ему все возможности для его существования» [13, с.272].

Изложения воззрений о житейской мудрости, с точки зрения ислама, для современников было связано с храбростью автора и его мировоззрением. Автор в главе «Рассказ о хаджи и о пользе путешествия и характере женщин» приводит много географических названий, такие как: Кулькутта, Индия, Пешавар, Кабул, Туркестан, Джалал-Абад, Бадахшан, Китай, Египет, пустыни Казахстана, Одесса, Москва, Ташкент и др. и описывает социально-культурную атмосферу народов, живущих там.

Главным феноменом литературных процессов являются, прежде всего, творческий метод, стиль и жанр. В то же время можно привести пример писательского идеала, ориентированного на один процесс, у таких писателей была единая идея, которая нашла своих последователей в более поздней литературе.

Ахмад Дониш описывает спор между Западом и Востоком языком европейца и паломника (хаджи). Автор приводит множество фактов о необходимости совершенствования восточного мировоззрения и описывает невежество своих единомышленников, также пытается выяснить причины

упадка Востока. Описание жизни людей из разных стран, в совокупности с их нравами, характером, традициями, мировоззрением и уровнем мышления свидетельствует о том, что, несмотря на сложившуюся ситуацию в Бухаре, определенные группы общества были осведомлены о мировых политических процессах. Также и сам паломник, являющийся путешественником, был реальным персонажем по имени Яхья-хаджи, который был известен своим остроумием. События, произошедшие во время путешествия, подтверждаются самим Яхья-хаджи. При этом анализ характеров героев проведен исходя из его внутреннего морального состояния.

Ахмад Дониш описывал своих героев в различных ситуациях и в гуще разнообразных событий, чтобы показать характер человека, обладающего незаурядными способностями и талантами.

По вопросу стиля, с учетом философских идей Дониша, некоторые из глав «Наводир уль-вакоеъ» можно отнести к сложной прозе (*мурсал*). Так как с помощью данного вида прозы Дониш выразил свои взгляды, подтверждая их хадисами и аятами Корана. Также посредством сложной прозы он, процитировав послание Всевышнего на арабском языке, разъяснял их суть. К примеру, в главе «О смысле хадиса крыша небес – престол Милостивого» он использует следующую форму выражения: «Как приведено в кораническом аяте «Это Он сотворил небеса и землю за шесть дней, а затем взошел на престол» свидетельствует о том, что мир существовал до создания небес, и после них также продолжит существование» [13, с.272].

Однако эти рассуждения не ограничиваются анализом общественной жизни, но и полемикой на тему сотворения мира и человека, о духовном предназначении человека и его стремлении жить. В частности, в главе «В назидание детям о пользе ремесел и занятий» для рассмотрения вопросов предназначения человека и его места в обществе, автор постарался описать человеческую жизнь в гармонии с его целью и действиями. Эта глава в основном связана с социальной теорией, однако, она также имеет основу для смысла реального бытия.

Каждая глава в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») начинается с какой-либо поставленной целью и завершается определенными важными выводами. Кроме того, в середине каждой истории Дониш, как слушатель или рассказчик, идентифицируя себя, либо подтверждает, либо отрицает реальность истории. Такое комментирование, для понимания важного вопроса, характерно для документальной прозы. Например: в «Рассказе о пучине Искандера и о том, как разбогател некий муж из Аджамы» автор рассказывает историю некоего аджамца, который встретился с богатым человеком в Индии, которой делится с ним информацией о Европе. В качестве комментатора Дониш приводит информацию о количестве народонаселения в разных частях мира, на основе «анализа собеседников» и называет количество мусульман в мире настолько ничтожным, что сравнивает с: «чуть больше белизны в глазу у чернокожего». Дониш, чтобы отделить свои анализы от высказываний рассказчика, ставит следующие границы: «...В общем, рассказчик сообщает...» [12, с.194]. Т.е. в этом случае Дониш описывает более шире с примерами, и с указанием на то, что его материал завершен, и начинается повествование рассказчика.

Существует много споров о виде прозы в произведении Ахмада Дониша. В частности, А. Алимардонов во вступлении к книге «Жемчужины прозы» («Дурдонаҳои наср») считал прозу «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») искусственной прозой (*маснуъ*) и искусной прозой (*мутакаллиф*) [56, с.19]. В «Наводир уль-вакоеъ» Ахмад Дониш использует много словесного искусства и излагает сложные философские размышления. Такое мнение также приемлемо, еще и потому, что в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») мастерски использовано искусство сравнения (*киёс*), намек (*киноя*), метафора (*истиора*), гипербола (*муболига*) и т.д. Сам Дониш неоднократно подчеркивал сложность своих мыслей в своем творчестве и даже отказался раскрыть сложный смысл касательно судного дня, так как, по мнению автора, никто не поймет его.

Более того, сложность смыслов можно встретить в произведениях Дониша в грамматической структуре языка. Например, в сложном предложении он разъяснил глубокий смысл:

«Пас агар вай пешаи худро гузошта, ба корҳои муҳмалу бемаънӣ, ки аз вай нахоҳанд ва напурсанд, машғул шавад, саҳт мазбуну зиёнкор бошад» - «Так, если он бросит свое ремесло и будет заниматься глупыми и бессмысленными вещами, которых от него не ждут и не просят, то он превратится в немощного человека и во вредителя» [12,с.171].

То есть смысл в том, что бездействующий человек со временем станет недееспособным. Многие из этих предложений с глубоким смыслом были сформированы с помощью искусства *садж* (рифмованная проза): «...рӯзгор дар тарбияти нокасон ва бардоштани хасон мустаид аст ва ба тараффуӣ дуннону тафаввуқи забунон мумидд» - «...Этот мир предрасположен к низким и подлым людям, и поддерживает высокомерие презренных и власть ничтожных» [12,с.99].

В этом мире побеждают низкие люди, а презренные и ничтожные процветают. В этом фрагменте слова *нокасон*, *хасон*, *мустаид*, *мумид*, *дуннону забунон* имеют одинаковую рифму и по смыслу являются синонимами. Ахмад Дониш приложил много усилий, чтобы привлечь читателя и сохранить смысл размышлений часто использовал рифмованную прозу, большинство из которых имеют уникальные значения: «Агар қадам пеш ниҳӣ, ба маносиби арҷманд бирасӣ ва агар чуръате кунӣ, ба маротиби баланд фоиз шавӣ» - «Сделаешь шаг вперед - достигнешь достойного положения, а если проявишь смелость - достигнешь высокого положения» [12,с.99].

Или как в другом эпизоде: «Он ки дар роҳи саодат дарояд, расида ва норасида аз аҳли саодат аст ва он ки дар роҳи шақоват дарояд, расида ва норасида аз аҳли шақоват»- «Вступивший на праведный путь, завершит или не завершит свой путь, он уже из числа праведных, а вступивший на

неверный путь, завершит или не завершит свой путь, он уже из числа неверных» [12,с.273].

Художественные образы в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») во многих случаях уникальны и удивительны. В частности, весьма ярко выражено искусство *муболига* (гипербола) в рассказах: «Бад-он зебу зиннат чун бархезанд, акл аз кохи димоғ ба парвоз ояд ва чун биншинанд, чон дар ҳучраи дил хомӯш гардад» -«И как только поднимутся они во всей своей красе, ум из своего чертога возносится в небеса, а когда присаживаются, душа умолкает в чертоге сердца» [12, с.169].

Ахмад Дониш использовал эту гиперболу в описании русских женщин, которое также имеет оттенок аллегии. Или как в другом эпизоде, он описывает женщину, входящую в горячий источник следующим образом:

«Зан дар рафтаи ҳамчун рӯбоҳ рафта бошад ва дар омадан аждаҳо гашта, чин ба абрӯ ва гиреҳ дар чабин» -«Женщина уходила словно лиса, а когда возвращалась, превращалась в дракона, сдвинуты брови, нахмурен лоб» [12, с.233]. Точнее, лиса символизирует хитрых женщин, а цель их ухода и возвращения в виде дракона является преувеличенной аллегорией на фанатичных женщин. В рассказах «Наводир уль-вакоеъ» сатира хоть и заметна, однако для описания возмущения автор использует аллегию:

«Ва агар зан баъд аз соли фарзанд оварад, хоса нарина, рӯз ба рӯз аз ғоли мард мустарид мегардад ва риштаи идбор ба саропояш мепечад, чу магаси нимчон, ки ба тори анкабут монад, ғайр аз он ки нолае кунаду дасту пое бичунбонад, мақдураш набошад» -«Если через год жена подарит ребенка, особенно мальчика, хлопот у мужа прибавляется день ото дня; с ног до головы он погружается в заботы и, как полумертвая муха, запутавшаяся в паутине, только стонет и шевелит лапками, обессиленный» [12,с.234].

Одним из сатирических рассказов в «Наводир уль-вакоеъ» является «История об обезьяне-поваре», рассказы с аналогичным содержанием также встречаются в «Бадоеъ уль-вакоеъ» («Увеселительный трактат»). Ахмад Дониш в полной мере использует символы, чтобы посредством слова оказать

эффективное воздействие: «Каждум, ки хаме тарсад ва хаме гурезад, аз феъли хадиси хеш аст. Гурба дар хона эмин аст, аз беозорӣ» -«Скорпион, которого все бояться и избегают, пожинает плоды своих действий. А кошка живет в доме, потому что безвредна» [13, с.168]. Скорпион является символом человека, острое жало языка, которого надоело окружающим. В заключительной части данного текста Дониш, чтобы лучше понять смысл сказанного о скорпионе, дополняет:

«Ҳар кӣ касро наранҷонад, аз кас натарсад».-«Кто никому не причиняет вреда, тот никого не боится» [13, с.168]

Далее автор посредством образа волка описывает воров: «Гург дар сахро саргардон аз бадфиолӣ. Дуздон дар кӯху камар пинҳон аз ҳаромзодагӣ» - «Волк бродит в поле из-за своей злой природы. Воры прячутся в горах из-за своих нечистых деяний» [13,168].

Волк символизирует воров, которые, как и волки всегда живут вдали от людей и общества. Во многих случаях слово сформулировано настолько искусно, что смысл его содержания открывает читателю целый мир значений. Кроме того, философское воображение и уникальные знания мыслителя, в какой-то степени, посредством слова, прояснили смысл итога бренного мира и жизни после смерти:

«Устухони мурда сухан мегӯяд, агар ту гӯшу хуш дорӣ, бишунавӣ, ки ман ҳамчу ту одаме будам ва қимати айёми ҳаёт надониستم ва ба хира зоеъ кардам» - «Кости мертвых говорят, если у тебя есть разум и уши, услышь, что я был человеком, как и ты, и не знал цену жизни, и понапрасну потратил свое время» [13, с.168].

Кости мертвых это метафора бесцельной и бездейственной жизни, которая приводит к сожалениям в конце жизни. Сутью содержания «Наводир уль-вакоеъ» также является призыв к действию людей, которые прибывают в безпробудном сне. Данный смысл можно подтвердить на следующем примере высказывания Ахмад Дониша: «Ва ин дунё дори амал аст ва амал беранҷ ба

даст наояд» -«Этот мир - есть действие, а действие – это тяжкий труд» [12,с.272].

Для определения миссии королей и правителей своего времени на земле, автор сравнивает их с садовником: «Чахондори таолло боғи чахонро ба касе диҳад, ки чахонро обод дорад ва куфру имон дар он шарт нест, балки шарт он бувад, ки боғбон марде донишманд бувад, то маслаҳати ободии боғро бидонад ва хасу хошоки музирру мухилли боғро барчинад» - «Всевышний должен предоставить сад мира тому, кто способен сделать мир процветающим, и совсем неважно если в этом мире вера или неверие, важно то, чтобы садовник был знающим человеком, чтобы воспринимал советы по облагораживанию сада, и очищал сад от сухой травы и колючек, которые приносят вред и мешают процветанию» [13, с.170] .

В данном случае мыслитель сравнил царя с садовником, а мир с садом. Вредоносная и мешающая сухая трава и колючки являются метафорой чистоты людей, и тех, кто пребывает в невежестве и тьме.

В следующем эпизоде он сравнивает слабого царя с обесилившейся пчелой: «Дар подшоҳӣ чунон муомала кунад, ки агар вақте подшоҳ набошад, чафову ҳичолат набинад, ҷӣ агар занбӯрро нотавон бинанд, пой дар сараш моланд» -«Во время своего правления царь должен общаться так, чтобы, потеряв власть он не испытывал мучения и стыд, потому что, увидев обесилившую пчелу на нее наступают» [13, с.152].

Также писатель уподобляет царя тени Всевышнего, но предлагает этой тени подчиняться своему хозяину:

«Подшоҳ сояи Худост. Одати соя он аст, ки мутобеати соҳиби соя кунад» - «Царь – это тень Всевышнего. Привычка тени — повиноваться хозяину тени» [13, с.152].

Подобная интерпретация отсылает к народным поговоркам «черствый хлеб лучше богатства» или «кусочек лепешки, отрада для души». Такие выражения иногда используются поочередно, для акцентирования внимания:

«Ё ин ки ҳавсалаи танг дорӣ, ё ин ки донаи иқбол дар он намегунҷад» ё «палаи мизонат хурд аст, ки нақди иҷлол намесанҷад». Ё ин ки донистай, ки «ба давидан Анқо шикори кас нашавад» ва «ба даст ёзидан мева аз дарахт фуруд наёяд» -«Либо тебе не хватает терпения, либо оно не вмещает в себя и крупницы удачи» или «либо чаша твоих весов мала, либо они не взвешивают славословие». Или знали ли вы, что «Жар-птицу лишь бегом не поймать» и «просто в протянутую руку, плоды с дерева не падают» [12,с.99].

Подобные изречения свидетельствуют о том, что Дониш использовал их для простоты и привлекательности выражения своих размышлений. Цитирование проверенных временем мудрых изречений в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») очень важно для более выразительной передачи размышлений автора. Такие примеры в виде притч были распространены в древних мифах. Многие из этих примеров можно увидеть в наставлениях пророков, а также посредством учений со времен Адама. Истории Адама, как повторение человеческих деяний, были истолкованы Ахмад Донишем в следующем смысле: «Ва имрӯз ҳамин ангур, ки назди туст, ҳамон ангур аст, пеш аз Одам (алайҳассалам) либоси вучуд пӯшидааст барои ту, лекин чун ту онро надидай, сохтани ангуру дарахти онро, алалфавр ақли ноқиси ту мустабъад шумурад» -«И этот виноград, который сегодня рядом с тобой, тот самый виноград, который появился для тебя, еще до Адама, но поскольку ты не был этому свидетелем, появления лозы и ее гроздей, твой слабый ум, тотчас, считает это выше понимания» [13, с.275].

Философский взгляд и характерные религиозные представления Ахмад Дониша о том, что в «доадамовский» период существовал мир духов. Представленные в подтверждение рассуждения мыслителя имеют широкий смысл: «Ва мисли он аст, ки шабаҳи қолаби сулаймонӣ, ки ба солҳо баъд аз фавт бар сари асо қоим буд. Чун асо нишаст, қолаб ҳам чун ҳайати ғуборӣ фуру афтад» -«И оно подобно призраку в форме Соломона, который долгие годы после смерти, возвышался над посохом. А когда посох опустился, форма также исчезла, словно облако пыли» [13,с.276].

Сообщается, что Соломон потратил все свое богатство на строительство Иерусалима, и даже питался лишь «ячменным хлебом».

Как уже было упомянуто выше, в качестве примера автор использовал ряд философских притч с примерами из жизни пророков. Большинство этих аятов разъяснены достаточно подробно. Одна из сложностей идей Ахмада Дониша заключается в цитировании хадисов и толкований аятов. Далее Дониш часто упоминает, что не каждый способен понять суть его размышлений.

Худои Шариф описывает использование подобных рассказов и притч в литературе следующим образом: «Рассказ приводят не потому, что он основан на реальных событиях, а интересен он, потому что содержит смысл поучительного примера для каждого, в поведении и поступках, а также рассказы и литературные сочинения написаны с этой же целью, и произведения литераторов также должны придерживаться этой простой истины» [287, с.230].

Действительно, что искусство изложения Ахмада Дониша заключается в его манере рассуждений о сотворении мира, Адама и Творца, реальности человеческой жизни и его действий в этом мире. Образы писателя при изложении приняли форму толкования. Выводы изложенных мыслей Дониша в рассказах подобно книге наставлений. Например, «Пусть Всевышний дарует сад мира тому, кто благоустроит его» [13, с.170]. Другими словами, правительства и правители мира на Земле являются естественными человеческими факторами, но лидеры им все же нужны. В следующем отрезке многозначительными логическими изображениями из святого Корана, автор осуждает высокомерие и гордыню, а хвастовство считает характерной чертой дьявола: «Высокомерные люди, по сути своей нечисты, непокорность свойство огня, а дьявол принадлежит огню» [13, с.170]. Здесь автор упоминает о происхождении сатаны, который, согласно аятам Корана, имеет характер огня. В хадисе говорится о непростительности грехов высокомерных. В продолжении текста приводится антитеза о происхождении

людей из праха и их смиренности: «Смиранные люди, по сути своей чисты, свойство праха лежит на земле, а человек сотворен из праха» [13, с.170].

Ахмад Дониш больше использовал антитезу для изложения своих великих философских размышлений о мире и загробном мире. На самом деле, слова «мир и загробный мир» являются ярким отражением противоречия между физическим и духовным мирами. Поэтому Ахмад Дониш утверждает: «Ва ин сифат бар ӯ дар явмулчазо ҳадис гардад, чӣ хуру кусур ва ғӯлу занчир натиҷа ва самари аъмоли (бандагон) бувад» - «И эти качества должны стать для них наставлением в Судный День, каков итог людских деяний: либо гурии и воздаяния, либо стойло и цепи» [13, с.273].

Гурии и воздаяния являются аллегорией Рая, а стойло и цепи аллегорией на Ад и его обитателей, что, в общем и целом указывает на Судный День. Ахмад Дониш для изложения темы жизни после смерти также использует антитезу:

«...аҷсоди аҳли бихишту дӯзах бад-он музаххаму мушаҳхам шуда, аз ҳамдигар мумтоз шаванд, то ки сиёҳрӯю сафедрӯ намоянд» - «...тела обитателей Рая и Ада отмечен, дабы отличаться друг от друга, чтобы выглядели чернолицыми и белолицыми» [13, с.276].

Подобные сложные размышления выражены выдающимся образом, в виде сравнений: «Ҳамчуни мумкин аст, ки баъд аз ин ки доми чаҳор рукни унсури қолабҳои ба ҳолатҳои истодан ба моддаи нуру зулмат мучассам гардад, то мутанаъиму мутаалим гарданд» - «Возможно также, что после того как ловушки четырех первоэлементов, формы и состояния воплотятся в субстанцию света и тьмы, благодаря чему они становятся благородными и изучающими» [12, с.283].

То есть, человек находится в состоянии обмена и противостояния форме тела, состоящему из воды, ветра, песка и огня, и в свою очередь зависит от света и тьмы.

Автор описывает силу человека в накале различных эмоций и использует искусство иронии: «Дар вақти ҳашму ғазаб шерро ба ҷойи гурба гузорӣ ва

хангоми раъфату раҳмат мӯри нотавонро ба мижгон бардорад. Дар имсоқ, чунонки дона аз даҳони мур раббой ва дар эсор чандон ки урён барой. Дар ҳикду ҳасад нахоҳӣ, ки Офтоб бар замин зиё афканад ва дар кибр мабод кас ғайри ту сар бар кунад» - «Во время гнева льва принимаешь за кошку, а во время милости поднимаешь беспомощного муравья ресницами. В жадности отнимаешь зерно у муравья, а в щедрости сам остаешься голым. В ревности не хочешь, чтобы солнце озарило землю, а в высокомерии, не приведи господь, чтобы кто-либо другой поднял свою голову» [13, с. 282].

Гипербола Ахмада Дониша о человеческом мышлении и изучении, полна сокрытых целей: «Дар тахайюл ҳафт осмон дар хуккаи мутахайила ниҳӣ (ва) дар тафаккур ҳафт замин дар тоқчай муфаккира кунӣ» - «В воображении укладываешь семь небес в ларец, а в размышлении умещаешь семь земель на полку» [13, с. 282].

То есть воображение словно полет в небеса, а мышление — это изучение приземленного в человеческом разуме, и разница между воображением и мыслью, словно земля и небо. Человек украшает свою жизнь благими мечтами.

Уникальные изображения Дониша реалий человеческой жизни также имеют философское заключение и в большинстве случаев, он обращается к беспечным людям используя аллегории. К примеру: «Ва чун дар охури гов алафу майда бинад, ҳеч оқил гумон накунад, ки ин говро ба хоҷа тақаррубест ва васлате, балки сахар юғе бар гардан барбандаду чӯб дарпахлу занад» - «И, увидев сено в кормушке для быков, ни один мудрый человек не подумает, что этот бык настолько близок и привязан к своему хозяину, так как утром он накинёт ярмо на его шею и будет погонять его палкой» [13, с.41].

Действительно, люди довольствуясь малым, отклоняются от своего истинного предназначения и, покоряясь материальной жизни, закидывают ярмо себе на шею. Ярмо — это метафора рабства, а побои палкой — намек на тиранию власть имущих. Поэтому, поэт сравнивает жизнь с игрой в нарды и шахматы, со скачками и бегом. То есть, по мнению Дониша, беспечность для

человека, словно танцы и веселье, которым свойственно заканчиваться, а начало и конец, словно игра в шахматы, иногда радует человека, а иногда приводит в уныние.

Ахмад Дониш, по поводу своих размышлений, часто ссылается на то, что «пером праведника я приступил к изложению» [13, с.168]. В «Наводир уль-вакоеъ» аяты часто цитируются на языке оригинала. Искусство речи «Наводир уль-вакоеъ» заключается в придании смысла происхождению человека, правилам существования и смерти человека, согласно Божественной Книги. Поэтому Ахмад Дониш для обоснования своих идей использует смысл из содержания Корана, который во многих случаях, понятен читателю.

Исследования ученых показали, что человеческий копчик не повреждается веками, остается под землей и получает информацию извне именно через копчик.

Ахмад Дониш, с предоставлением фактов и документов, основываясь на исламских предписаниях, в нескольких главах своего трактата, во имя процветания государства и прогресса общества представляет эмиру предложения. Главу «Рисола дар назми тамаддун ва таовун» («Трактат о порядке цивилизации и взаимопомощи») автор называет руководством для общения власти имущих. В начале трактата Ахмад Дониш подчеркивает, что к написанию этого трактата привела некомпетентность придворных в системе государственного управления. Однако он констатирует, что этот трактат не был принят правительством: «По завершении сего трактата никто о нем не спрашивал» [13, с.110].

Этот трактат состоит из следующих глав: «Дар фазилати аморат ва раёсат ва муомилати салотин ба аҳаққ» («О добродетели в государстве и управлении, и обращения правителей к справедливости») Изложение в этой главе сложное, так как автор видит миссию каждого человека в том, что для самопознания он должен всегда находиться в поиске. В этом разделе обсуждаются взаимоотношения подданных и правительства государства без

угнетения и невежества. Как и предполагает стиль письма Ахмада Дониша, мыслитель придерживается формы изложения легкого для понимания. Хотя в этой главе можно увидеть черты сложной прозы (*мурсал*), мыслитель, описывая реалии общественной жизни народа окраин Бухары, в том числе пишет: «Правитель не должен обольщаться тем, что каждый проходящий к нему на прием расхваливает его и что, якобы все им довольны, или, возможно он говорит это искренне, но такое поведение продиктовано страхом. Следовательно, ему необходимо приказать доверенным людям расследовать и расспросить народ о его состоянии, чтобы он сам мог узнать все из уст народа» [13, с.121]. Эти аналитические размышления не потеряли своего реального значения и в наше время. Мыслитель считает справедливость совершенством ума.

Вторая глава озаглавлена «Дар муомилаи мулук бо умаро ва сипоҳ ва услуби аскардорӣ» («Об отношениях правителя с полководцами, армией и методы содержания армии»). В этой главе автор рассматривает армию, как один из важнейших атрибутов государства. Для большей экспрессивности мысли, автор приводит примеры из жизни и деятельности полководцев и военачальников, и за короткий промежуток времени, приведя факты и примеры из истории прошлого: «Нушервон сказал: «Угнетения начинаются с малого, но мало-помалу накапливаются». А народные массы знают качества угнетателей и приписывают царю добро и зло» [13, с.166]. Голоса исторических деятелей в произведении, будто бы уносят читателя в думы о чаяниях своего народа.

Третья глава называется «Дар муомалаи салотин бо фуқаро ва раият ва расидан ба ғаври муҳиммияти онҳо» («Об отношениях правителей с простым народом и подданными и понимания их значимости»), в которой Дониш пытается проанализировать время и пространство. Несмотря на то, что эта глава написана сложной прозой (*мурсал*), писатель больше уделил внимание историческим путешествиям. Имена таких исторических деятелей, как Александр Македонский, Нушерван Справедливый, Умар ибн Хаттаб, Зунун

Мисри, Махмуд Газневи и других, упоминаются в контексте взаимоотношений правителей разных исторических периодов с простым народом. На примере исторических личностей Ахмад Дониш размышляет об истории человеческой цивилизации.

ВЫВОДЫ:

1. В стиле Ахмада Дониша, по сравнению с литераторами прежних лет, прослеживается тенденция к относительно простому изложению. С точки зрения идеи «Наводир уль-вакоеъ» представляет собой произведение с новыми особенностями во взаимосвязи с классической прозой, в которой каждая глава имеет связь друг с другом.

2. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») чаще используются арабские слова, а большинство аятов и хадисов цитируются на арабском языке.

IV.3. Место художественных жанров в «Наводир уль-вакоеъ»

Одним из важнейших вопросов литературоведения является изучение лирических и эпических жанров, их происхождение и эволюция, а также определение их художественной основы и характеристики. Изучение истории лирических жанров, их эволюция, имеющие относительно древнюю историю, имеет научно-практическое значение. Литературоведы высказали свои мнения и соображения относительно этого вопроса. Но в большинстве случаев, в том числе и вокруг вопроса об относительно древних лирических жанрах, возникает ряд сложностей. Эти трудности возникают, прежде всего, при определении истории появления жанров, их первоначальной основы, их исходных характеристик. В то же время совместимость традиционных жанров и правильное использование традиционных жанров литературы в вопросах и проблемах повседневной жизни, приспособление их формальных элементов и законов жанра к новому содержанию и идеям также является важным вопросом современного литературоведения.

В классической прозе литературные жанры разделены в самом произведении, такие как: «хикоят» (рассказ), «кисса» (история), «латифа» (шуточная история, анекдот), «ривоят» (предание), «хадис» (хадис, предание из жизни Пророка), «хикмат» (мудрость), «масал» (притча), «гуфтор» (обычная речь) и т. д. Во многих случаях сами названия произведений иллюстрируют жанры, например, как: «Тазкират уль-авлиё» («Летопись святых»), «Джомеъ уль-хикоёт» («Сборник рассказов»), «Кисас уль-анбиё» (История пророков), «Шохнома» (Книга о царях), «Бадоеъ уль-вакоеъ» («Удивительные события») и ряд других произведений, названия которых содержат имена героев: «Киссаи Амирхамза» («Сказание об Амирхамзе»), «Самаки айёр» («Хитрец Самак»), «Калила ва Димна» (№Калила и Димна), «Доробнома» («Книга о царе Дарии»), «Искандарнома» («Книга об Александре»), а также символично-смысловые оттенки прозы в персидско-таджикской литературе, в том числе: «Гулистон», «Бахористон», «Анваро Сухайли».

В самом произведении «Гулистан», Саади, для разграничения идей, разделил свою прозу на истории, мудрости, притчи и замечания. «Хикмат» (мудрость) - арабское слово, означающее мудрое и благоразумное слово, которое в полустушиях, бейтах, кита, фразах и предложениях выражает смысл наставлений, на примерах из жизни людей, иногда выраженные в символах и притчах, а иногда открыто, и предоставляющие правильные выводы. Народные сказания, высказывания мудрых людей и писателей в своих произведениях и речах, выраженных чудесным образом, звучат как пословицы и поговорки. Пословицы и поговорки также относятся к мудростям.

Например, шейх Саади сказал: «Десять человек способны есть за одним столом, а две собаки не при каких обстоятельствах не способны на это. Алчный человек всегда голоден, довольствующийся малым всегда сыт. Мудрецы говорят: «Богатство в удовлетворенности лучше, чем удовлетворение богатством».

*Рӯдаи танг ба як нони ҷавин пур гардад,
Неъматӣ рӯйи замин пур накунад дидаи танг!» [36, с.126]*

[«Узкий желудок насыщается одной ячменной лепешкой,
Но все богатства мира не насытят человека с узким видением!»]

Подстрочный перевод О.Х.]

«Хикоят» (рассказ) также является арабским словом, означающим короткую историю. Это жанр имел широкое распространение в классической литературе. Например, рассказы «Гулистана» Саади, Убайда Зокини «Рисолаи дилкушо» («Увеселительный трактат»), «Бахаристана» Джами, относятся к данному жанру. Рассказы отличаются между собой объемом, сжатостью стиля изложения, цитированием отрывков стихов, содержанием одной или двумя характеристиками человека. Однако, сложность в том, что в великих произведениях персидско-таджикских классиков можно встретить несколько типов жанров, и эта разножанровость и разноформатность произведений, способствует усложнению прозы писателей-классиков. Это, в свою очередь, обуславливает многообразие поэтики масштабных произведений, а классификация жанрового ряда исследователям дается непросто. Безусловно, жанр весьма важен для выражения авторской мысли и замысла.

Известно, что некоторые эпические жанры имеют древнюю историю и разное происхождение. Их эволюция в разное время, зависит от развития различных степеней литературы. Одним из таких эпических жанров, относительно древним, является повествование, занимающее важное и характерное для себя место в истории нашей литературы. Однако отдельная и подробная научная работа по изучению этого жанра, его эволюции, происхождению и основным предпосылкам, а также его художественным особенностям не проводилась.

Действительно, в научных литературах, истории литературы, теории литературы, в литературной критике, словарях литературоведческих

терминов, энциклопедиях литературы и искусства, в отдельных научных статьях приведены мнения и размышления об этом жанре и его формальных признаках. Однако, кажется, что этих сведений и рассуждений недостаточно, чтобы ясно и правильно понять природу и художественный характер этого совершенного жанра. Хотя и нет отдельной работы о повествовательном жанре в литературе и эволюции этого жанра в литературные эпохи, однако отдельные статьи литературоведов способствуют лучшему пониманию художественных особенностей жанра. Примеры этого можно увидеть в «Истилоҳҳои луғавӣ» («Словаре терминов»), «Фарҳанги истилоҳи адабиётшиносӣ» («Словаре литературных терминов»), «Назарияи адабиёт» («Теории литературы»), «Муқаддимаи адабиётшиносӣ» («Введении в литературоведение»), а также в «Таджикской советской энциклопедии» и «Энциклопедии таджикской литературы и культуры».

Худои Шариф считается одним из ведущих исследователей теории прозы, о месте малых эпических жанров в масштабных произведениях, подчеркивает следующее: «Рассказ и повествование имеют одно предназначение и художественную цель: Рассказчик повествует о событии или жизни человека (лиц), истории их жизни и реальной и общественной ситуации. Они имеют определенные отличия в форме выражения и возможностях изложения» [287, с.80].

Крупные произведения включают в себя подобные рассказы, в которых писатель повествует в качестве рассказчика или главного героя или от имени третьего лица. А. Сайфуллоев также отмечает этот момент: «Одним из важнейших достоинств классической персидско-таджикской литературы, придающее силу своим народам, является использование в прозе и поэзии народных сказок и сатирических рассказов, отрывки стихов, пословиц и поговорок. Писатели, повидавшие мир и, имеющих большой жизненный и литературный опыт, использовали народные сказки и сатиру, отрывки из поэзии для более ясного выражения своих политических, социальных, нравственно-назидательных мыслей» [227, с.289].

Даже таджикские народные сказки и предания используются для того, чтобы привлечь внимание слушателя и трансформирование речи в более интересную, прежде всего образность или изображения многогранных образов. Например, действия в сказке «Донаи олуча» («Вишнёвая косточка») происходят в неопределённый период времени, где лысый умник, за короткий срок времени, со словами «Если ты завтра не вырастешь, я тебя отрежу», превращает зерно в большое дерево, садится на него и добирается до вишни.

Конечно, сказки и легенды, и всевозможные короткие рассказы имеют свое содержание, которое меняется в процессе пересказа или во время написания в зависимости от вкуса повествователя или писателя. Сказка «Кали Зирак» («Сметливый лысый») звучит в народе по-разному, а такие остроумные люди находились при царском дворе, блистая своим остроумием и юмором.

Р. Рахмони в своей статье «Таърихи гуфторӣ чист?» («Что такое устная повествовательная история?») упоминает, что «среди народа, устное повествование о происшествиях и исторических событиях, послужило поводом для передачи из уст в уста, оставив определенное влияние» [215, с.133].

Р. Рахмони в другой статье, озаглавленной «Се ҳикояти гуфторӣ аз «Наводир уль-вакоеъ» («Три устных рассказа из «Наводир уль-вакоеъ»), заключает, что Ахмад Дониш «регулярно опирался на народные сказания» [214, с.139]. В этой статье Р. Рахмони подчеркивает, что необыкновенная история трех человек написана в прозе, а причиной проявления интереса со стороны Ахмада Дониша к этому направлению послужила привлекательность этой истории, которые «во все времена существовали среди народа и были очень увлекательными для слушателей», «удивительны для писателя и поучительны для читателя» [214, с.145].

В классической персидско-таджикской литературе существует различие между рассказом и сказкой в выражении действительности. Рассказ всегда

отличался от сказки и преданий наличием реальной основы и специфического изложения повествований.

Мавлоно Джалалуддин Балхи указывает на это различие с самого начала «Маснави» и таким образом превращает в реальность историю изгнания человека из Эдемского сада и разделения души и тела:

Бишнава аз най чун ҳикоят мекунад,

Аз ҷудоиҳо шикоят мекунад.

К-аз найистон то маро бубридаанд,

Дар нафирам марду зан нолидаанд [26, с.16].

Перевод:

[Послушай, тростниковую флейту, о чем рассказывает она,

Она жалуется на разлуки.

Она рассказывает, что с тех пор как ее срезали от тростника,

Мужчины и женщины начали рыдать, услышав крик моей души.]

Флейта является повествователем действительности человеческой жизни, и флейта в интерпретации прежних поколений является символической и аллегорической, которую называют душевным возгласом совершенного человека. Плач флейты — это плач о разлуке с истоком, то есть совершенный человек плачет из-за разлуки со своей сущностью, которая находится за пределами природы и царства божественного света.

Следовательно, говоря о повествовании, мы можем назвать этот жанр реальным и свежим. По сути, рассказ олицетворяет одномоментную жизнь людей и основан на исторической действительности. Повествователь предоставляет исторические или реальные факты или другими словами, записывает или рассказывает для других об увиденном и услышанном им событиям. Ю. Салимов, касательно вопросов различий в повествовании, говорит о том, что в повествовании нет сочинительства сказок и небылиц, а напротив, подробно описываются сцены из жизни людей. В повествовании реалистично выражаются взаимоотношения людей, а их противоречия заполняют содержание произведения. То есть, рассказ является плодом

впечатляющих событий из жизни людей, которые приобретают свежие образы согласно видения писателя и предоставляется читателю. Повествование — это реальность человеческой жизни» [225, с.16].

Слово «хикоят» (повествование, рассказ) в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») встречается в содержании, при разделении или делении книги на главы. Например: «Дар хикояти фаромӯшхона ва баёни курби соат» («Рассказ о масонской ложе и ценности часов»), «Дар хикояти хочӣ, ва манофеи сафар, ва хислати занон» («Рассказ о хаджи и пользе путешествий, и характере женщин»), «Дар хикояти Абулқосим-бӣ, сафари Русия» (Рассказ о Абулкасим-бия и путешествии в Россию), «Дар хикояти гирдоби Искандар ва ғанои марди ачамӣ» («Рассказ о пучине Александра и как разбогател некий муж из Аджамы»). Ахмад Дониш, чтобы отличить рассказ от предания, или пересказ услышанного, называет его рассказом.

Рассказ начинается с обычных базовых фактов и принимает форму повествования о людях и повседневных событиях. Рассказ является началом повествования на всевозможные жизненные темы жизни, а его форма соответствует простым событиям жизни, однако не всякое событие заслуживает быть рассказанным. Другими словами, рассказ — это событие, которое может послужить примером для помыслов и действий. Поучительность рассказа заключается в его схожести с событиями из жизни. Устойчивость рассказа зависит от жизненной основы его литературной формы. В то же время, по мнению Худои Шарифа, отличие рассказа от предания состоит в том, что «предание — это изложение очевидной действительности... Предание является чьей-либо подлинной историей» [287, с.297].

В структуре самого произведения «Наводир уль-вакоеъ», Ахмад Дониш, рассказывая историю, легенду или предание, упоминает ее и через нее выражается привнесенная автором реальность. Во введении автор ссылается на тип прозы и упоминает: «И назвал я свое произведение «Наводир уль-вакоеъ», потому что каждый из рассказов и преданий, написанных в этом

сборнике, основан на предыстории и причинах. И по исправлению каждой из предыдущих ошибок, указывается в завершении соответствующего рассказа» [12, с.22].

В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Дониш использует рассказы писателей-классиков, дабы подчеркнуть мысли своих собеседников, как это видно из следующего примера: «В «Хамсе» Низами, рассказывается история человека в черном одеянии, прибывшего в некий город и посетившего чей-то дом. Хозяин дома спросил незнакомца о причинах облачения во все черное. – Человек ответил: «Есть город на окраинах Европы, который называется «городом людей в черном», и всякий, кто попадает туда, должен облачиться в черное одеяние». Через некоторое время этот мужчина прибыл в тот город, чтобы продать свой товар, и подружился с человеком, у которого спросил о традиции людей этого города одеваться в черное. Человек ответил: «В этом городе есть башня, и на ней висит корзина. Тот, кто сядет в нее, поднимется на вершину башни. Через некоторое время спускается обратно на землю уже весь в черном одеянии. Фанатик при поддержке друга, тоже сел в корзину и поднялся на вершину башни, откуда его схватил орел и унес в город, полный чудес. Через некоторое время, он почему-то вновь оказался на вершине башни, спустили его вниз, и он тоже оказался в черном одеянии. И те возможности, которые были в чудесном городе, закончились в одночасье» [12, с.128].

Но Ахмада Дониша, побывавшего в России, не удивили открытия и прогресс народов России и Европы. Поэтому он подчеркивает слова Низами следующим образом: «И эта история, хоть и рассказана как сказка, но совсем не невозможна и вполне допустима за границей, в чем-то есть и правда. Так как европейцы имеют исследования в области удивительных наук, возможно для того, чтобы превратить эту историю в правду, они щедро потратились и изобрели город или здание, собрали в нем удивительные вещи, которые ослепляют разум наблюдающего» [12, с.128].

О том, что Ахмад Дониш рассказывает услышанные им истории нет никаких сомнений. Вот что говорит сам автор по этому поводу: «Как-то был я в путешествии, в преддверии встречи с султаном, я был с двумя-тремя спутниками, по ночам мы вели диалоги и беседы о разном. Однажды мой товарищ, развлечения ради, рассказал историю, которая подходила для включения в рассказ о пользе путешествия, характере женщин и этике управления государством. Когда мой товарищ уснул, и мне абсолютно не хотелось спать, я записал рассказ и на утро показал ему. Он сказал: «Либо ты сам присутствовал в том путешествии, либо ты с точностью передал услышанное?» [12, с.136].

То есть, Дониш настолько искусно переложил услышанное в прозу, что у читателя создаётся впечатление, что автор сам был свидетелем того или иного события. Ахмад Дониш приводит истории в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») потому, что они уникальны и имеют духовное или воспитательное значение. На самом деле, рассказчиком событий был Кази Яхья, отец Бакаходжи, рассказ которого был написан Ахмадом Донишем из интереса. Ахмад Дониш в завершении данного рассказа пишет: «Конечным результатом этой истории является познания о пользе путешествия, характера женщин и этике управления государством» [12, с.164].

Литературоведы имеют разные взгляды на использование художественного искусства и создание образов, однако, более того, некоторые из этих искусств исследователи персидско-таджикской литературы рассматривают как образно-поэтические выражения. Жанр художественного произведения выражает собой исторический процесс формирования литературы в тот или иной определенный период. Категория художественного жанра — историческая категория и художественные жанры, для определения степени формированию искусства речи, и в каждое время «изменяются или подлежат изменению, доказывают, что без учета явлений исторического формирования структуры жанра, сравнение жанров сделать невозможно. В то же время, каждый исторический период жанров

индивидуален. Жанры влияют друг на друга и в тоже время конкурируют друг с другом, поэтому важно изучать не только жанр одного исторического периода, но и «структуру жанров всех периода».

Важнейшей реальной особенностью рассказа является то, что с точки зрения времени и места, объема и границ, а также по своей сути является целостность и фиксированность. Сюжет рассказа ясен, но далеко не так прост и не может быть соединен несколькими линиями. Писатель проводит только одну линию, однако подчеркивает ход ее течения и завершения.

То есть проведенная линия или поставленная автором цель обуславливают продолжение событий, а череда событий внутри произведения может быть продолжением поставленной автором цели. Например, повесть С. Айни «Чаллодони Бухоро» («Палачи Бухары») с одной стороны описывает ужасы палачей, с другой стороны, сменяющие друг друга рассказы, изображающие жизнь за стенами тюрьмы.

В рассказе противоречия вырисовываются глубоко и отчетливо, а главный герой обладает портретом. В рассказе могут участвовать более двух-трех человек, но основная дискуссия происходит вокруг двух людей, и писатель отражает все их поступки, которые определяют характер героев. Пейзаж существует в рассказе, посредством которого писатель описывает действия, место и позиции главных героев, а также время и пространство.

Структура рассказов и их формы зачастую таковы, что читатель сначала знакомится, анализирует, и далее делает жизненные выводы. Другими словами, тайны истории и их мудрость чаще всего раскрываются с помощью поэтических отрывков.

Ахмад Дониш, подытоживая приведенные им рассказы, выражает следующее: «Смысл этой истории в том, что, если будет отсрочка неизбежной смерти, злейший враг станет другом, а яд превратится в противоядие, и храбрый лев будет руководить и поддержит. И если к кому-нибудь проявит милосердие, то он должен довести это до конца. Например, «давая человеку хлеб в доме, не оставлять его голодным на улице». В другом эпизоде: «Смысл

этого рассказа в том, что человек, если он всецело при власти и достоинстве, должен остерегаться зависти, и не уповать на силу своих рук» [13, с.244].

В рассказе «О пучине Искандера и о том, как разбогател некий муж из Аджама» этот момент выражен более ярче, в котором Дониш упоминает своего собеседника в подтверждение действительности его рассказа: «Рассказывал мне один знакомый, только что вернувшийся из паломничества в Мекку. Я видел в Хиндустане одного богатого мужа. Его могущество и влияние были за пределами человеческого воображения; более двухсот рабов и красивых невольниц ревностно прислуживали ему. Он задавал пиры и устраивал приемы, которые были не под силу индийским правителям. Сам он по происхождению был из Аджама, т.е. иранец. Мы с ним крепко подружились, и я спросил его, как он разбогател» [12, с.192].

Повествователями рассказов Дониша являются реальные люди, современники самого автора. Ахмад Дониш указывает имена этих персонажей: «Тот же Холмухаммад рассказывал, что однажды, зимней студеной порой, когда горы и равнины были покрыты снегом, а зори были багряны от морозного воздуха и солнечных лучей, я взял ружье поохотиться в горной долине» [13, с.231].

В «Наводир уль-вакоеъ» некоторые истории автор рассказывает от имени неизвестного или третьего лица, чьи имена не упоминаются: «По этому случаю, один из моих знакомых рассказал мне, что один из ученых Ширази был его другом. На собрании, в назидание своим друзьям говорил: «Кто влюбится в подлого человека, его жизнь будет не стоить и гроша, потому что дружба между подлым и богатым невозможна, а их беседа недостойной. Я не согласился и ответил: «Если ты раскроешь тайну и укажешь на недостаток, будет это близко к благодетельности» [12, с. 220].

В «Наводир уль-вакоеъ» Ахмад Дониш, наряду со словом «хикоят» (рассказ) также часто использует слово «ривоят» (предание). В предисловии, когда речь заходит о написании книги «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), автор пишет: «В частности, те, кто разбирался со мной в

читателях, после прочтения моих копий и потери их страниц, и сопоставления сути посредством рассказов других, настоятельно попросили: «Жаль, если все что ты написал, будет унесено ветром, канет в воду, или превратится в прах, или сгорит. Отдели его от чужих высказываний и собери воедино, чтобы оно осталось от тебя и стало напоминанием твоим друзьям, когда ты здесь, или когда тебя не будет» [12, с.22].

Ахмад Дониш подчеркивает, что в его произведениях есть и предания, и рассказы, услышанные от других, то есть «влияние чужих рассказов». Относительно характера предания и его места в повествовательной и реалистичной прозе таджикской литературы, Худои Шариф констатирует, что «Предания признаются устной формой, а точка зрения рассказчика о предмете обеспечивает целостность повествования и также охватывает его воображение о событии... Предания возникают из жизни, с течением времени они оттачиваются в сознании народа, отдаляются от своего исторического первоисточника, происходит наслоение и обогащение в воображении народа и приобретают художественный образ и роль [286, с.297-298].

Ахмад Дониш в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») противопоставляет рассказ преданию и с точки зрения писателя, рассказ отличается реальностью повествования, в то время как предание также может иметь и мифологическую основу: «Такого рода рассказы и такого рода предания, хотя много приводятся в книге «Фарах баъд аз шиддат» («Веселье после напряжения»), так как некоторые люди считали, что это далеко от правды, но несмотря на то, что было в свое время, мы слышали некоторые истории из прошлого, и это все было правдой» [12, с.189].

В «Наводир уль-вакоеъ» есть много хадисов Посланника Аллаха, и Ахмад Дониш, чтобы отделить хадисы от высказываний других, подчеркивает: «И как создатель зари, и во благо восхваления и высказывания в пользу священного хадиса, он сказал: «Я был скрытым сокровищем, поэтому я хотел быть известным, поэтому я создал творение», сотворил существа и сделал истинное представление о человеке, а для сохранения его

вида создал все необходимые средства, Мухаммад распорядился и устроил средства определяющие и приносящие ему пользу, и обучал его навыкам и профессиям на благо общества и помощи, и давал ему выбор пользоваться ими в случае необходимости» [12, с.124].

«Хабар» (сообщение, весть), другим словом «новость», дается в классической прозе, дабы отличить рассказ от предания; новость свободна от красноречия и в значительной степени, основана на фактах. Ахмад Дониш воспринимает новость наряду с рассказом, как реальность и, в завершении одной из глав, заключает: В следующем отрывке автор говорит: «И пусть он сам откажется от полноценного отдыха, чтобы это не послужило беспечности в армии. И пусть тот, кто готовит ему новости, пишет для того, чтобы сообщить султану о сокровенных тайнах народа, о единстве или лицемерии народа, или пусть сам он не скрывается и узнает о состоянии народа, или подчинит себе искренних приверженцев или лицемеров дарами и благодатью. И, несмотря на заботы о народе, султану не следует придаваться потехам, и не к добру это» [12, с.234].

В прозе предыдущих эпох, новость или сообщение также относят к истории, где освещаются религиозные, духовные, исторические и другие вопросы и события, то есть относится к историческим источникам.

В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») заметна приверженность смыслу, содержанию и стилю произведений предшествующих прозаиков.

ВЫВОДЫ:

1. Выяснилось, что «Наводир уль-вакоеъ» из-за своей объемности содержит повествования, предания, новости, рассказы, сатиру и т.п. Ахмад Дониш использует один и тот же стиль в выражении и представлении разных литературных жанров и полностью отражает действительность.

2. «Наводир уль-вакоеъ» является великолепным и сложным мемуарным произведением, включающим в себя жанр сафарнаме (путевых заметок), короткие и большие повествования, предания, рассказы, беседы.

IV.4. Описание культуры градостроительства в сафарнаме (в путевых заметках)

Материалов с описанием государств, городов, сел и дорог в персидско-таджикской литературе достаточно много, а рассказы о путешествиях (сафарнаме) внесли значительный вклад в формирование культуры градостроительства. Писатели, путешествуя по разным городам, описывали каждый в свойственном ему стиле, культуру градостроительства и управления городами.

Более того, в лирических и философских поэмах таджикской литературы мастерски отражены образы городов и благоустроенность садов и парков. В просветительской литературе также описана архитектура городов и проблемы дорог, с учетом впечатлений от путешествий и философских размышлений. При этом, на основании опыта прослеживается позиция автора, как наблюдателя и разработчика образцов государства. Для описания культуры градостроительства чужой страны и ее глубокого изучения, от писателя требуется не только наблюдательность, но и инженерные знания. Изложения архитектурной среды в произведении зависит от мировоззрения и эстетического вкуса писателя.

Архитектура, как описание культуры и эстетических вкусов народов, как пространство и время жизни человека, включает в себя определенный исторический период. Архитектура, развиваясь на основе философского мировоззрения, оказывает влияние на окружающую среду и приобретает ключевой аспект обучения в направлении поиска городских символов. Это выявляется на протяжении веков для осознания плюрализма мнений и восприятия атмосферы в разных идеологических средах, и во многих случаях, архитектура, как противоречие мировоззрений, приводит к разрушению. Более того, архитектура или ее описание в литературе могут

предоставить полезную информацию об архитектурном наследии прошлых веков.

Абулкасым Фирдавси в начале своей незабвенной «Шахнаме» писал о разрушении богатых городов. Слово «бино» («здание») в «Шахнаме» имеет значение «строительство»:

*Басо шахри хуррам бино кард Кай,
Чу сад деҳ бино кард бар гирди Рай [251, с.63].*

Подстрочный перевод:

[Довольно хороший город построил Кей,
Построив сто деревень вокруг Рея.]

Другое слово «бор», обозначающее «крепость» и «приемная палата королей»:

*Ки то буму бор асту фарзанди ту,
Бузургон, кӣ бошад пайванди ту? [251, с.73].*

Подстрочный перевод:

[Пока есть страна, двор (крепость) и твои дети,
Кто из знатных будут с тобой?]

Слово «бор» в незабвенной «Шахнаме» имеет значение «крепость», которое до сих пор употребляется в народе для обозначения «верх дома»:

*Синаҳбуд чу аз бора ово шунид,
Нигаҳ кард хуршедрухро бидид [251, с.73].*

Подстрочный перевод:

[Полководец как услышал из крепости звук,
Посмотрел и увидел солнцеподобную красавицу.]

В свою очередь, употребление в «Шахнаме» таких слов, как: боргоҳ (крепость), бурч (башня), диж, диз (крепость), айван (терраса) и других, свидетельствует о том, что иранские народы в древности имели познания об искусстве архитектуры и градостроительстве.

Слово «хона» (дом) активно используется при построении составных существительных, и часто, в таджикском быте для различия построек по их функциональному предназначению используются специальные термины с окончанием «хона», эта тенденция также оказала влияние и на тюркские языки. Например: чойхона (чайхана), ошхона (столовая), сартарошхона (парикмахерская), майхона (винный погреб), расадхона (обсерватория), ибодатхона (молитвенный дом), рӯдхона (русло реки), мабразхона (уборная), амборхона (склад), анчомхона (гардеробная, холл), болохона (чердак), меҳмонхона (гостиная, гостиница), собунхона (мыльня), девонхона (правительственная канцелярия, управление), девонахона (больница для душевнобольных), бутхона (храм), давлатхона (казенный дом), чиллахона (помещение для сорокадневного затворничества, молельня) и так далее.

В мировой литературе существует определенная тема изучения архитектуры в литературе, которая посвящена изучению описания архитектурного искусства посредством литературных исследований писателей, а также образов, которые мы часто ищем в рассказах о путешествиях. Более того, в литературе описаны воображаемые города, определения государственного устройства и управления городами, которые базируются в глубинах мировосприятия автора. В литературе слово «хона» употребляется как в прямом, так и в переносном смысле. Для примера приведем бейты из поэзии Абдуррахмана Джами:

*Хонаамро сақф – гам, девор – меҳнат, дар – балост,
Кас чунин хона надида то бинои олам аст [42, с. 255].*

Подстрочный перевод:

[Потолок моего дома – грусть, стена – труд, дверь – беда,
Никто не видел подобного дома со дня сотворения мира.]

Следующий бейт:

*Чархи фирӯза, чу бинӣ зи шафақ гулгунаш,
Дурди олуда сафолест зи хумхонаи мо [42, с.29].*

Подстрочный перевод:

[Как увидишь Синий небосвод от заката багровый,
Похож на глиняный кувшин с остатками нашей винодельни.]

Человек, живущий в определенной городской среде, не обращает внимания на ее архитектуру, однако в путешествии эстетический вкус, эмоциональность и восприятие мастерство другого человека побуждает его уделять больше внимания. Кроме того, в произведениях писателей-классиков на разных этапах, многое написано о градостроительстве и архитектуре. Исследование и изучение выражает четкое и лаконичное изложение писателя, в котором заметна высокая степень изысканности речи, а также глубокий анализ сведений и наблюдений. Становится очевидным, что Носир Хусрав путешествовал по всему Востоку и упоминает об увиденном в своем произведении «Сафар-наме»: «Я видел много городов и крепостей по всему свету в арабских, индийских и турецких землях» [30, с.101].

В персидско-таджикской литературе достаточно много материала по художественному изображению зданий, городов, дорог и селений, в частности в сафарнаме, где говорится о культуре градостроительства. Авторы описывают свои наблюдения и видения о строительстве зданий в зарубежных странах, что, конечно же, требует наличия инженерных знаний у авторов. Изложения архитектурной среды в произведении зависит от мировоззрения и эстетического вкуса писателя.

Исследование и изучение выражает четкое и лаконичное изложение писателя, в котором заметна высокая степень изысканности речи, а также глубокий анализ сведений и наблюдений. Становится очевидным, что Носир Хусрав путешествовал по всему Востоку и упоминает об увиденном в своем произведении «Сафарнаме»: «Я видел много городов и крепостей по всему свету в арабских, индийских и турецких землях» [30, с.101]. Вместе с тем, в этом фрагменте автор изображает город с его удивительными строениями: «Царский дворец расположен посреди города Каир, и все дворы открыты, и

ни одно здание к нему не пристроено, и построили его инженеры, он равен городу Миёфорикин, вокруг все открыто, и каждую ночь дворец охраняют тысяча человек, пятьсот всадников и пятьсот пеших, которые от вечерней молитвы до самого утра ходят вокруг дворца и дудя в горны, бьют в барабан» [30, с.49].

Носири Хусрав убежден, что, если он полностью опишет рынки этой страны, никто не поверит: «Они построили город и базар так, что, если я расскажу, некоторые люди не поверят в это, огромное количество лавок торговцев тканями, оценщиков драгоценностей, ювелиров, менял и т.д., которые были полны драгоценностей, денег и товаров, золотых одежд и местного шелка, где могут торговать все, и все они под защитой султана, и что никто никого не боится» [30, с.49].

В связи с появлением во второй половине XIX века различных сафарнаме (путевых записок) в таджикской литературе отчетливо просматривается описание городской архитектуры, как в «Сафарнаме» (Путевые заметки) Насир Хусрава. Писатели того периода, путешествовавшие из отсталой Бухары в цивилизованные страны, описывали увиденные ими чудеса, чтобы донести их до читателя. Каждый писатель-путешественник, наряду с описанием природных ландшафтов, старается описать здания и их устройства. Возех, как путешественник, в своей работе рассказывал о чудесах в странах, где он побывал. Конечно же, излагая описания, писатель не упускал из виду архитектуру крепостей, мечетей, медресе и дорог. Очевидно, что, Возех, как писатель-реалист не мог остаться равнодушным ко всему прекрасному, что он повстречал в своих путешествиях. Именно это придало его перу красоту и неповторимость в описании увиденных им во время путешествия мест.

В персидско-таджикской литературе достаточно много материала по художественному изображению зданий, городов, дорог и селений, в частности в сафарнаме, где говорится о культуре градостроительства. Авторы описывают свои наблюдения и видения о строительстве зданий в зарубежных

странах, что, конечно же, требует наличия инженерных знаний у авторов. Изложения архитектурной среды в произведении зависит от мировоззрения и эстетического вкуса писателя.

В «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша есть специальные главы, в которых описываются здания и сооружения Санкт-Петербурга во время его путешествий. Ахмад Дониш подробно описывает размеры и конструкцию увиденных им построек, а прич иной столь точного описания мыслителем в своей сафарнаме архитектурных строений, послужили тяготения и определенные знания Дониша в инженерном деле. В книге «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы») упоминается о том, что Дониш имел псевдоним «муҳандис» (инженер): «Ахмадмахдум, инженер, вопреки расписанию бухарских медресе, приложил усилия и изучил по существу геометрию, астрономию, астрологию, музыку, черчение и рисование, медицину и другие предметы» [51, с.200].

Сам Дониш упоминает о своих высоких инженерных способностях в «Наводир уль-вакоъ» («Редкостные события») и пишет, что еще в детстве, куском сухой глины, рисовал на стенах геометрические узоры. А в другом эпизоде Дониш вспоминает, что он в основном увлекся искусством живописи благодаря одному другу, а когда оно ему понравилось, он приступил к развитию данного ремесла, и за один год изучил все тонкости этого искусства. Дониш надеялся, что однажды он будет приглашен правителем для участия в строительстве медресе: «Цель всех моих стараний сводилась к тому, чтобы превзойти других на тот случай, если бы эмиру захотелось построить медресе или ханаку и возникла бы необходимость в людях, искусных в названных ремеслах. Или же, в случае, если эмиру захотелось бы заказать разукрашенную рукопись, чтобы исполнителем оказался я, и тем самым получил бы свою долю богатства. Когда я основательно овладел этим искусством, никто не строил дома, чтобы делать надписи, и не заказывал рукописи, чтобы украсить золотом. Тогда я пришел в себя и подумал: «Ну и

пустое же ремесло ты избрал, накопил сокровища, которые ни на что не нужны» [12, с.48].

Однако он видел положительный момент своей профессии в том, что его пригласили ко двору, и когда его представляли эмиру, назвал своё имя и сказал: «Нет равных ему в искусстве рисования, а его волшебный калам соперничает с кистью Мани и Бехзада. Он также в совершенстве составляет письма как официальные, так и не официальные». Несмотря на то что, при дворе он занимался перепиской книг, однако со слов Дониша: «Зодчие и художники приступали к работам лишь по моим указаниям» [12, с.50].

Именно инженерные познания Дониша пробудили в нем интерес к изучению архитектуры Санкт-Петербурга. Дониш, присутствовавший на свадьбе дочери российского императора, так описал строение дворца: «...Однажды вечером нас пригласили на свадебную церемонию в царскую резиденцию. Это было четырехэтажное здание в 240 газов (примерно 1 газ – 100см) с востока на запад и 220 газов с севера на юг, с отделанными позолотой залами, сверкающими, расписными снаружи и изнутри стенами и дверьми, а все двери зеркальные. Севернее здания – большая река (река Нева), которая ответвляется от Великого океана и течет в сторону Москвы, Самары и Макарьевской ярмарки. Оба берега реки облицованы белым шлифованным камнем и везде имеют ступенчатые спуски, чтобы брать воду и входить в реку. Днем и ночью по реке плывут тысячи парусных и паровых судов, которые приходят из Европы. [12, с.173]. В оригинале автор называет океан «мухити аъзам» («большой океан»), так как Санкт-Петербург с одной стороны граничит с морем и океаном. В продолжении изложения Дониш описывает расстояние, размеры и высоту Зимнего дворца: «Через каждые пятнадцать газов устроены лестницы высотой в два газа из шлифованных круглых, восьмигранных и шестигранных камней, а к лестнице прикреплены украшенные рельефами и цветами бронзовые решетки шириной в пять ваджабов, (педь) для предохранения прохожих. А через реку перекинут мост в четырнадцать пролетов. Каждый пролет примерно в двадцать газов, два

пролета при приближении корабля открываются, подобно створкам ворот, а как только корабль пройдет, они снова опускаются. Этот мост весь из цветного мрамора, отполированного как зеркало, и каменные плиты подогнаны так, что лишь временами видна тоненькая, как волосок, линия их соединения. [12, с.173].

В Санкт-Петербурге имеется гладкая каменная дорога, а дорога и река проходят через одно и то же здание. Тротуары для пешеходов расположены по обе стороны дороги в двух направлениях, и экипажи движутся спокойно, а по реке проплывают лодки: «Шириной примерно в 25 газгов и разделен на четыре дороги – две для экипажей, а две для пешеходов, чтобы не сталкивались друг с другом. С обеих сторон мост тоже защищен ажурными бронзовыми решетками. Северной стороной здания царского дворца примыкает к реке, а с юга от него расположены, соединенные аркой, крылья здания военного ведомства и широкая просторная площадь, на которой могут маршировать и гарцевать на лошадях пятьдесят тысяч солдат» [12, с.174].

Еще одно описание в «Наводир уль-вакоеъ», которое непрерывно изображается -это площадь Зимнего дворца, на довольно широкой площади над высокой башней воздвигнута статуя ангела, по преданию местного населения этот ангел веками охраняет их город. Эти впечатления Ахмад Дониш описывает следующим образом: «Недалеко от ворот дворца воздвигнута высокая колонна из цельного куска цветного гранита, высотой в пятьдесят аршин. Под камнем восьмигранный бронзовый пьедестал, украшенный барельефами. На вершине колонны стоит статуя ангела, поднявшего крылья, будто в ожидании пришествия Христа, тоже из сверкающей бронзы. [12, с.174]. Ахмад Дониш, продолжая описания, изображает дворец и королевский сад, указывая на его деревья и проточные воды: «В восточной части дворца, над нижним этажом расположен садик, где растут разные цветы и травы. Тут зелень, проточная вода, сладкоголосые птицы. Высота садика равна высоте здания, а ширина двадцать пять газгов. Под ним находится царская конюшня, а все двери восточной части здания

выходят в этот сад. Верх застеклен, что создает постоянную весеннюю погоду и поэтому этот садик вечно зеленый, из реки в фонтан непрерывно поступает вода и снова возвращается в реку. И по увиденному и по наблюдениям это похоже на рай. А к западу от дворца находится большая улица (с другой стороны которой расположен инженерный зал, где ученые мужи постоянно занимаются разными науками, и совещаются о делах государева и империи, и после испытаний воплощают в жизнь). Как только мы вошли во дворец, нас повели по лестнице и через лестничную галерею ввели в огромный, отделанный позолотой сверкающий зал, длиной в сто пятьдесят газдов, шириной в тридцать газдов, и усадили на соответствующее место» [12, с.174]. Интерьер дворца также не остался без внимания Дониша, для описания которого писатель воспользовался своим уникальным даром: «В этом зале четыре галереи, расположенные одна против другой и перекрытых потолком. Их поддерживали шестьдесят колон из полированного, блестящего камня. Основание колонн являются четырех и шестиугольные, капители круглые с лепными украшениями. Посредине зала с потолка свешивается восемь хрустальных, оправленных в золото люстр, в каждой из которых горит до ста свечей. ...А ночью зал осветился огнями, и он был убран таким множеством разных цветов и зелени в вазах и корзинах, что разум немел. [12, с.174].

В приведенном тексте автор описывает интерьер и экстерьер Петербургского дворца и по его исследованию можно определить, что этот дворец очень большой. Ахмад Дониш описывает интерьер дворца и место проведения свадьбы дочери императора. В этих описаниях писателя отражены элементы, свидетельствующие о художественном вкусе этого выдающегося мыслителя: «Все колонны до самого потолка, были обвиты гирляндами цветов и крученых свечей, а под самым потолком, вокруг капителей, на расстоянии ваджаба друг от друга, были прикреплены свечи в золоченых подсвечниках. В простенках между дверьми были большие зеркала в рост человека с тройными светильниками по сторонам [12, с.175].

Известно, что во времена Дониша, в Бухаре, помимо крепостей и дворцов эмиров, остальные строения были обычными земляными постройками. Во время одной из своих бесед с друзьями, обсуждая рассказ «фаромушхона» (масонская ложа), о землях Бухары автор высказывается: «...Земля, которую мы имеем, никогда не будет на ней железной дороги или автомобилей, потому наша земля ограничена, а что вокруг нее известно. Если захотим, то мы сможем в короткие сроки обойти ее на лошадях и верблюдах. При строительстве железной дороги работа у нас будет сложная. Поскольку наши земли пахотные, а реки и деревья, множество гор и холмов являются препятствием. Нам нужно уничтожить много пахотных земель, чтобы построить дорогу. Также у нас нет моря, чтобы использовать пароход. А то что мы имеем, лишь реки, через которые, возможно, мы перекинем мосты, в таком случае этого будет достаточно для наших треснувших и сломанных лодок» [12, с.124]. В следующем фрагменте Дониш упоминает о Зимнем дворце российского императора, который из-за множества удивительных деталей, к своему великому удивлению, автор не смог запомнить при его описании и вспоминает: «...Когда автор этих строк отправился в императорский зимний сад, после выхода я попытался изобразить его на странице, но не смог, мой ум был переполнен удивительными вещами, что когда я думал об этом меня поражало обилие лугов и площадей, всплывающих один за другим, ну а после выхода я не мог ничего вспомнить, кроме этого сумбурного рассказа» [12, с.129].

Дониш также описывает полемику Кази Яхья с неким европейцем: «Он начал расспрашивать меня о доходах и расходах Бухары: - «Сколько в самой Бухаре обрабатываемых и пригодных земель?» - Я ответил: «С востока на запад примерно пятнадцать фарсангов, с севера на юг восемь фарсангов». – Спросил он: «А в Самарканде?» - Я ответил: «Треть того». – Спросил он: «В Насафе?» - Я ответил: «Половина того, что в Самарканде» [12, с.148].

Действительно, правительство Бухарского эмирата проявляло беспечность в отношении благоустройства города Бухары. Дониш считал

проблемой благоустройства города Бухары нехватку воды, берущие свои истоки из реки Зерафшан и попадающую в Бухару через Самарканд. В.В. Крестовский, в ходе своего визита, осветил проблему нехватки воды и потребления грязной воды жителями Бухары: «Городская вода непригодна для употребления человеком и в то же время вредна для здоровья и приводит к распространению инфекционных заболеваний» [144, с.95].

В обеих своих сафарнаме (путевых заметках) Абдуррахман Мустанджир Самарканди также приводит сведения о зданиях и сооружениях, встречающихся ему на пути, в том числе в «Дневнике путешествия на Искандеркуль». Абдуррахман Мустанджир Самарканди, где бы он не побывал, описывал положение народа и предоставил фактические сведения о населенных пунктах. Как например: «В Верхнем Ялатанги проживает бедное население из числа таджиков, которые преодолевают триста шагов между гор и кварталами. Под горой расположен деревянный мостик. Длина этого моста двадцать газдов и два газда в ширину. Второй квартал называется Даствукбасон. В этом квартале есть две мечети, к каждой относится по сорок дворов. Из-под мечетей протекает родниковая вода, и жители той местности в зимнее время совершают омовение приятной пресной водой и совершают намаз» [25, с.31].

У Ахмада Дониша взгляд на цивилизованные города Востока был другим, вот как он описывает воспоминания Яхья-хаджи: «Однажды, по обыкновению, держа над головой товары для продажи, прогуливался по улицам Египта, я вышел на широкую площадь, в направлении которой стояло высокое позолоченное здание, у дверей, которых стояли сторожи и слуги, и богатые, и бедные, я вошел внутрь. В тех краях было принято, что путешественники и паломники ходят по всем знатным и богатым домам, и никто не препятствует им, то, что нужно для знатной госпожи, покупать и продавать, и я без колебаний вошел в этот дом. И увидел я признаки богатства и власти, которые были очевидны по всему окружению, и проходил я вокруг лож и дворов» [12, с.154]. То есть, где бы ни путешествовали жители Бухары, они завораживались красотой развитых городов и не чурались их

описаний в своих произведениях, напротив, они предоставляли читателям реальную информацию о культуре управления городами народов мира.

Сам Ахмад Дониш выражает свое сожаление по сравнению с неповторимой красотой Санкт-Петербурга и городов Средней Азии и говорит, что все усилия людей обусловлены познанием и развитием профессии: «Я, вызывая в своей памяти представление о дворце Российского императора, одновременно представляю дворцы Бухары, Самарканда, Кеша и Нахшаба со всем их убранством и обстановкой, каждую вещь на своем месте, представляю их в полдень, когда они отбрасывают тень, если даже я видел их в свое время в пасмурный день...Поэтому, такие мечты при общении с подобными людьми всегда будут сопутствовать вам, так что вы будете стремиться к ремеслу или другому занятию» [13, с.72].

Изображения строений с высоким архитектурным искусством в художественной литературе закладывают основу для решения вопросов мировоззрения личности. Содержание, описываемых Ахмадом Донишом строений Санкт-Петербурга, близки по форме, что еще раз подчеркивают реальность воспоминаний в произведении. Подобным изображением Дониш словно придает новый дух и новую суть древней архитектуре Санкт-Петербурга, ведь в архитектуре самих зданий заложена философская мысль. Для великого учителя - Ахмада Дониша, посредством великой архитектуры, знакомство с высокими духовными и материальными ценностями человечества было невероятно впечатляющим и незабываемым.

Таким образом, художественное изображение архитектуры требует от автора важной задачи передачи образа в сознание читателя. Литература вносит достойный вклад в развитие архитектуры, ведь даже «отец» теории архитектуры» римский архитектор Витрувий написал свой трактат, вдохновленный античной литературой. Следовательно, литературные изображения также способствуют формированию архитектуры, и потому увлекательные образы архитектуры Санкт-Петербурга привели Ахмада Дониша в восторг, прежде всего, она была отражением истории человечества

и реалий жизни русского народа. В настоящее время, относительно актуальными жанрами для описания архитектуры являются эссе, очерки, статьи, посвященные наиболее важным вопросам теории и практики архитектуры современности. Ахмад Дониш вполне реалистично и красочно описывает все архитектурные строения русских городов.

В действительности, Ахмад Дониш пытался внести изменения для процветания государства и благосостояния городов, но безрезультатно. Поэтому все, кто побывал в цивилизованных странах, мечтали о том, чтобы город Бухара и ее окрестности были процветающими.

ВЫВОДЫ:

1. Ахмад Дониш, как инженер, смог с определенной точностью описать Зимний дворец Санкт-Петербурга и автор был впечатлен тем фактом, что его страна имеет все возможности для процветания во всех отношениях.

2. Изображение зданий и сооружений имеет историческое значение и предоставляет возможность понять состояние градостроительства в прошлом.

IV.5. Стиль и антитеза в «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина

Во второй половине XIX века в таджикской литературе происходило множество изменений, которые были связаны с важнейшими политическими, социальными, культурно-литературными событиями и эстетическим видением литераторов того периода. В литературе той эпохи, наряду с поэзией и лирическими произведениями, большинство представителей просветительской литературы также приступили к формированию прозаического наследия. Основываясь на лучших традициях классической персидско-таджикской литературы, они смогли привнести новые тенденции в художественную литературу. Примером этого случая могут служить следующие произведения: «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»)

Ахмада Дониша, «Савонех-уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») и «Акоид ан-нисо» («Мнение женщин») Рахматулло Возеха, «Музхикот» («Комедия») Абдулкадырходжы Савдо и «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина.

Поэтика прозы литературы XIX века все еще недостаточно изучена. Однако, есть размышления об эволюции стиля этого периода. В частности, Мухаммаджон Шакури в своей работе «Сарнавишти форсии тоҷикии Фароруд дар садаи XIX» («Судьба таджикско-персидского языка Междуречья в XIX веке») пишет: «Со второй половины XIX века в таджикско-персидской литературе и общественной мысли Фарруда (Мавераннахра) началось великое движение озарения, которое мы назвали «просветительством». Ахмад Дониш (1826-1897), лидер таджикских просветителей, призывал литераторов придерживаться простого для понимания стиля и в прозе, и в поэзии» [100, с.9].

Одним из содержательных и свободных от сложных слов прозаических произведений является «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шахин, в котором, в определенной степени, при разъяснении некоторых вопросов прослеживается приверженность Ахмаду Донишу. Несмотря на то, что Шамсуддин Шохин прожил короткую жизнь, он оставил ценное поэтическое и прозаическое наследие. Шамсуддин Шохин мастерски использовал новое содержание и прогрессивные идеи своего времени в традиционных формах классической литературы.

С.Айни рассказывает о мучениях Шохина при дворе эмира Абдулахада и о его свободомыслии следующими словами: «Как мудрому ученому и свобододобивому человеку, ему не хватало свободного пространства» [51, с.49]. Если обратить внимание на размышления Айни, то можно понять, что Шохин обладал революционным духом и сетовал на неблагоприятную атмосферу при дворе, полную коварства и пошлости: «Чем больше Шохин выражал свое недовольство и отвращение, тем больше усиливались

преследования со стороны правителя. Эмир не только не воспринимал выражения недовольства и отвращения поэта, но и считал оскорблением для себя всякую просьбу Шохина касательно научно-литературного искусства» [51, с.49].

Для Шохина, человека с твердой силой воли и чувством справедливости было нелегко работать в такой угнетающей обстановке, каждый раз выслушивая упреки со стороны эмира. Это и послужило основной причиной раннего ухода из жизни.

В книге «Образцы таджикской литературы» также есть отрывок китъи Роджи Бухорои, датированный днем смерти Шохина, в котором Айни ссылается на антологию автора. Айни также цитирует отрывок из «Бадоеъ ас-саноеъ» и в завершении предоставляет свои выводы об этой работе: «...Во времена Шохина выражение подобного недовольства посредством написания книги было невозможным. Тот писатель, осмелившийся издать такое произведение, сразу лишался головы. Волшебный калам Шохина, посредством создания произведения в таком удивительном стиле, спас его от подобной участи и предоставив ему возможность излить свою душевную боль. В другом месте этого трактата автор написал: «Если, например, здание минарета можно с легкостью соорудить из снега, тогда почему минарет свойственен (является атрибутом) лишь большой мечети?» [51, с.49].

Садриддин Айни привел отрывок из предисловия произведения «Тухфаи дустон» («Подарок друзей»), в котором автор выражает сожаление по поводу происходящего. В то же время Айни проявил большой интерес к произведению «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») и описывая горькую историю Шохина, подтверждает, что «история Шохина послужила примером для многих его последователей, подобно Хайрату, который до конца смерти избегал близости с двором эмира. Также и Факира эмир хотел завлечь в свои сети, Кази Бадруддин и его сын Бурхануддин оказались на распутье, но потом были вынуждены выдать себя за безумцев. В конце концов, во избежание сетей эмира, я отправлял ему пару газелей и касыд, тем

самым избежал его общества» [51, с.49]. Неспроста жизнь Шохина служила образцом, так как он был одним из просветителей, преследуемых эмиром, и не отказывавшихся от прогрессивных идей и критики эмиров своего времени.

«Бадоеъ ас-саноеъ» считается единственным прозаическим произведением Шамсуддина Шохина, в котором, посредством аллегорий и иносказаний выражена противоречивая ситуация в обществе. Метафоры над эмирами и чиновниками того периода преобладали до такой степени, что писатель посредством притч охарактеризовал каждого из них. Шахин, как и другие представители передовой интеллигенции второй половины XIX века, по причине осознания атмосферы тотального коварства и угнетения народа, находился в конфликте с государственным устройством Бухарского эмирата. Шамсуддин Шахин был знаком с произведением «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша, и в одном ряду с Донишем, призывал к серьезным изменениям в системе управления узколобых эмиров Бухары. За свою недолгую жизнь Шохин, посредством своего литературного наследия, подверг жесткой критике свою эпоху, полной противоречий и систему социального неравенства.

Произведение «Бадоеъ ас-саноеъ» Шамсуддина Шохина была написана в 1891-1894 годы, а в 1906 году была опубликована литографической печатью в Бухаре, Мулло Наджмудином Саххофи Бухорои. Шохин написал свое произведение в последние годы своей жизни. Прежде всего, аллегорический и иносказательный стиль произведения свидетельствует о том, что оно написано после произведения «Тухфаи дустон» («Подарки друзей»). В произведении отражен индивидуальный образ поэта: «Это целостный образ человека, живущего в среде угнетения и произвола, а причины политических и социальных потрясений, по мнению автора, кроются в хаосе системы государственного управления эмирата» Х. Мирзозода усматривает сходство стилей в персидско-таджикской прозе в «Рисолаи садпанд» Убайда Зокони, однако в «Бадоеъ ас-саноеъ» «замысел писателя завуалирован в аллегориях, метафорах и символах» [178, с.188-189]. Согласно Х. Мирзозода, Шохин

сочинением произведения «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») как представитель новой просветительской литературы и как новатор в области литературы, смог внести новизну не только в содержание произведений, но и в литературную форму» [178, с.188-189].

Шамсуддин Шахин жил в то время, когда занятием придворных было угнетение народа, а сам Эмир Абдулахад никогда не оставлял его в покое. Именно это и является фактом того, что это художественное произведение написано в стиле символизма. Внутри произведения, по определенному замыслу и задумке автора, можно увидеть несколько частей краткие рассказы в виде притч, в подтверждение всему сказанному.

Шахин завершает свое произведение «Бадоеъу-с-саноеъ», как и было заведено традиционно у писателей прошлых веков, знакомя читателя с автором произведения, на арабском языке, содержание которого на таджикском языке следующее: «Хвала Создателю искусств и изобретателю красоты, и хвала предводителю мусульман на пути мудрости и мира, приветствие пророкам и сподвижникам, которые следуют его путем и наслаждаются его светом. Ваш покорный слуга Мир Мухаммад Шамсуддин, использовавший в своих сочинениях псевдоним Шахин» [239, с. 539].

Во введении Шахин приводит следующее рубаи:

Ин нуха, ки аз шоибай нуқс барист,

Маъҷуни мураккабе зи тозию дарист.

Ҳар кас, ки аз ӯ бихӯрд чун шориби хамр,

Аввал бинамуд хандаву он гоҳ гирист [39, с. 539].

Подстрочный перевод:

Это рукопись, которая лишена недостатков,

Является бальзамом, составленным на арабском и дари.

Тот, кто употребит его, словно человек пьющий вино,

Сначала будет смеяться, а потом плакать.

Далее Шахин разъясняет цель написания произведения: «То есть в связи с необходимостью ситуации и из-за разногласий в суждениях, он написал

пособие, в котором выражает недовольство и каждое слово, написанное о той эпохе, противоречит его суждениям...в той мере, в какой удивительные искусства выражения давали представление о качестве... и этот трактат был назван «Бадоеъу-с-саноеъ» [39, с. 540].

Весь трактат написан в рифмованной прозе, за исключением нескольких философских рассуждений. Здесь не только окончание отдельных фраз, но и в описании некоторых событий и лиц, поочередно использованы слова со схожей ритмикой и рифмикой, которые созвучием и смыслом преобразуют прозу автора, словно в поэзии. «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») с точки зрения формы имеет содержание высокого смысла, и Шахин в своих ярких и красочных предложениях украсил смысл аллегориями, символами и метафорами. Например: *«Аз роҳи меъда он чӣ мегузарад, ҳамон ноиштост, қи хоҷа мехӯрад ва он чаро полуда ва ин олуда? Муфтии ҳирс бояд, ки бо кулли сонӣ фатво бидиҳад, то аз ин қибал гаромате ба зиммаи он мумсик наниҳанд»* («То, что проходит через желудок, — это тот же завтрак, что ест и хозяин, и почему тот чист, а этот грязный? Жадный муфтий должен после вынести фетву (решение), чтобы по этой причине не наложили штраф на этого скупого») [39, с.540].

Маликушшуаро Бахор рассуждает о том, что: «Жанр и стиль никогда не бывают независимыми друг от друга, более того они необходимы, так как каждое литературное произведение является частью одного из жанров литературы, и даже в этом случае имеет свой стиль; Например, в персидской литературе, произведение «Гулистан» Саади по жанру «мақоманигорӣ» (вид искусственной прозы, жите) схоже с «мақомоти Ҳамидӣ», но отличается от него по стилю, а касыды Урфи Ширази по поэтическому жанру сходны с касыдами Унсури, однако обособлены по стилю» [61, с.56].

То есть каждый литератор имеет свой стиль, а использование художественного искусства зависит от его мастерства создания образов и художественной фантазии, которые он использует посредством эмоциональности и пронизательности мысли. Самое главное, что в

классической персидской и таджикской литературе существуют различные формы искусства, а образы в прозе и поэзии движутся в соответствии с особенностями мышления писателя. Самое главное, что в классической персидско-таджикской литературе существуют различные жанры художественного искусства, а образы и в прозе, и в поэзии оживают благодаря отличительным интеллектуальным особенностям писателя.

Основными темами в «Бадоеъ ас-саноеъ» являются, прежде всего, критика социального неравенства, осмеяние представителей Бухарского эмирата и выражение душевного состояния автора, чрезвычайно уставшего от жизни и интриг власть имущих. Шамсуддин Шохин сравнивает каждого человека чему-либо и высказывает свое мнение под текстом. Например:

«...то он чо, ки хомаи бадоеънигори саноеъгузор сурати нигориши симати гузориш во намуда... ин рисола мавсум ба Бадоеъ-ус-саноеъ» мойна фармуд» -
«...когда вино не лечит похмелье, закупорь бутылъ пробкой, и если вода не дает влагу дереву, лучше его срубить» [39, с.542].

В «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») заметна единая структура, однако предложения вкратце охватывают отдельный сюжет, в которых одно за другим прослеживаются цели и содержание: «День приблизился к полудню, карманы у чиновника были все еще закрыты, и завершился день, несмотря на это, в доме старейшины царил беспорядок. Увы, истцы извиняются за отрицание доказательств и отрекаются в угоду более сильным? Либо судья не хочет прекращать спор, либо извращаются основы. Иначе не были бы неблагодарными все эти невежды» [39, с.544].

Из приведенного выше примера становится очевидным, что Шохин критикует недостатки чиновников своего времени, и этот мужественный поступок писателя свидетельствует о том, что писатель работал в их среде, наблюдая их невежество и неосведомленность, считал, что хаос в обществе царит из-за безответственности чиновников.

В одном из отрывков он бесстрашно описывает безграмотность, невежество, ростовщичество и эгоизм правительственных чиновников и

иносказательно излагает их глупые обвинения в адрес прогрессивных людей за их деятельность: «Оҳ аз ин бесаводон, ки исми Аъзамро исми Аъзим хонанд. Гӯсола то гов, машоба то палов фарқе натавонанд намуд... Тукмаи кулоҳ ва куббаи боргоҳ яксон аст... Агар оина пеши рӯй гузоранд, ҳар чӣ ба худ бинанд, ба дигаре шуморанд. Ҳар ҷо, ки кӯшест, эшон гови он кӯшанд ва ҳар ҷо, ки гӯшест, эшон хари он гӯш» -«Ох, уж эти невежественные люди, они путают имена «Аъзам» и «Аъзим». Они не могут различить корову от теленка, кашу из маша от плова... для них пуговица от шапки и куполом шатра одинаковы... То, что они видят, глядя в свое отражение в зеркале, то и приписывают другим людям. Где есть плуг, они убивают быков, и, если где-то показались ослиные уши, знайте эти уши принадлежат им» [39, с. 558].

Безграмотность и безразличие жителей Бухары, с точки зрения Шамсуддина Шохина, настолько безграничны, что они не могут отличить корову от теленка, то есть, завидев глупого теленка, они пренебрегают дойной коровой - людей со знаниями и опытом оставляют не у дел. В данном произведении Шахин описывает свое неблагополучное положение и приводит:

«Замона ҳар захри қоғазпече, ки омезад, чун кадуи нос дар коми ман мерезад ва гетӣ ҳар дуди талхе, ки ангезад, чун наи калён дар димоғи ман мебезад. Ҳамвора чун деги ҳариса насибаи ман қаллоқ аст ва ҳамеша, чун кӯдаки мактабгурез, насиби ман фаллоқ. Даст ҳар ҷо, ки мегузorem, чун кафи муздур олуида ба неш бармедорам ва паҳлу ҳар ҷо, ки мефишорам, чун пушти ҳаммол оганда ба реш. Гӯшаи хотирам чун дӯкончаи наддоф мачмаи парешонӣ аст ва хилвати дидаам чун оина манбаи ҳайронӣ. Агар ба рӯйи ҳарир нишинам, ҳасир аст ва агар аз ҳасир бархезам - ҳарир. Шир дар косаи ман чурғот ва мавиз дар кесаи ман қарақот» -«Судьба (времена), каждый раз, замешивая яд в бумажной обертке, всыпает мне в рот, словно курительный табак (насвай), и каждый раз Земля, испуская едкий дым, направляет его мне в горло, словно дым кульяна. И как всегда, от полного казана хариса (блюдо из риса), мне достается лишь половник, словно прогуливающий уроки

школьнику, мне всегда достаются наказания розгами. К чему бы не прикоснулся рукой, в мою ладонь вонзаются колючки, словно в руки работяги-поденьщика, к чему бы я не прислонил плечо, в него вонзаются занозы, словно в спину носильщика. В уголке моей памяти словно в прилавке у чистильщика – дворец беспорядка, а одиночество моего взора, как зеркало, является источником удивления. Когда я сажусь на шелк, он превращается в солому, а когда я встаю с места, солома превращается в шелк. Молоко в моей чашке превращается в простоквашу, а изюм в моем кармане превращается в (кислый) барбарис» [39, с. 556].

В вышеприведенном тексте писатель сетует на неравенство в жизни, на отношение окружающих и бессмысленность времени, на то, что вся его доброта и потуги не получили отклика. Источником просветительских идей Шохина являются противоречия эпохи и психологическое неприятие писателем, конфликтов и противоборства того периода, и на основе традиций персидско-таджикской прозы он смог создать произведение в новом стиле.

Подобные прозаические произведения с высокими просветительскими тематиками встречаются и в произведениях современников автора, такие как «Наводир уль-вакоеъ» Ахмада Дониша, «Савонеҳ-ул-масолик» и «Ақоид ун-нисо» Рахматулло Возеха, «Музхикот» Абдулкадырходжы Савдо. Произведение «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина содержит его зрелые и ясные идеи. Анализируя и описывая своих современников, Шохин с душевной болью и беспокойством порицал общество своей эпохи.

В этом контексте можно сказать, что в «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шохин выступает не только в качестве автора, но и главного героя произведения, звонкий голос которого в обсуждениях социальных вопросов в произведении не является односторонним. Шамсуддин Шохин поясняет и разъясняет читателю главные вопросы. С другой стороны, он смело, незавуалировано высказывает своим оппонентам социальные проблемы, используя для этого высокое художественное искусство.

Наряду с использованием подобных фраз и интерпретаций, рифмованных и благозвучных, сатирических и утонченных предложений в книге «Бадоеъу-с-саноеъ» также содержатся краткие жизненные истории и притчи, которые, содержат глубокий нравственный смысл и наставляют людей на правильный путь .

«Бадоеъ ас-саноеъ» является произведением со смешанным стилем и социально-философским содержанием, созданным в рамках социальной программы Шохина, как образованного писателя и человека отторгающего темное общество Бухары XIX века. Шамсуддин Шохин описывает читателю противоречивый жизненный процесс и на психологическом уровне входит в подсознание читателей, настаивая на обдумывании ими, поднятых автором вопросов. Различные и противоречивые толкования отражают духовное состояние писателя и его недовольство правителями того времени. Это результат накопленного жизненного опыта Шохина.

В «Бадоеъу-с-саноеъ» после традиционного вступления, Шахин называет свое произведение «художественным искусством» и цитирует следующий стих:

*Ин нусха, ки аз шойибаи нақс бигрифт,
Маъҷуни мураккабе зи тозиву дарист!
Ҳар кас, ки аз ӯ бихӯрд, чун шориби хамр,
Аввал бинамуд ханда, в-он гоҳ гирифт!* [39, 86].

[Это рукопись, которая лишена недостатков,
Является бальзамом, составленным на арабском и дари.
Тот, кто употребит его, словно человек пьющий вино,
Сначала будет смеяться, а потом плакать.]

[Подстрочный перевод О.Х.]

По содержанию Шохин разделил свое произведение на следующие части: *латифаи бадиъа* (изящная художественность), *бадиаи латифа*

(художественное изящество), *назираи бадиъа* (образец художественности), *тамсили бадеъ* (художественная аллегория), *мисоли бадиъа* (пример художественности), *назираи латифа* (образец изящности). Если обратить внимание на внутреннюю структуру, то можно увидеть, что главы между собой сочетаются и дополняют друг друга. Садриддин Айни определяет прозу «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») как прозу в новом стиле и предлагает по этому поводу следующее мнение: «Основной целью сочинения «Бадоеъ ас-саноеъ» (как было упомянуто выше) является выражение критики, протеста и недовольства, однако автор в этом отношении предпринял удивительный подход, из-за которого читателю с первого взгляда очень трудно заметить перво начальную цель, скорее он улыбнется, увидев незамысловатые толкования и сатирические предложения. И только после обсуждений и долгих размышлений читатель осознает истинную цель. Цель данного стиля, как уточнил во вступлении сам автор, состоит не в том, чтобы изначально грустными жалобами ввергнуть читателя в печуль, напротив только после радостных впечатлений и веселого настроения, разъяснить истинный смысл, который вызовет слезы на глазах» [51, с.49].

В «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шохина можно повсеместно увидеть художественное искусство, где писатель завуалированно и двусмысленно выражает свое мнение с использованием искусства противопоставления и на многочисленных красочных примерах критиковал невежественный Бухарский эмират. На самом деле, большая часть письменной литературы черпает воду из источников устной народной литературы. В народной устной литературе также можно увидеть изображения ветра, особенно утреннего ветра.

В «Бадоеъ ас-саноеъ» автор, для выражения своих мыслей мастерски использует художественные средства изображения. Например: *«Нафаси сахти говро дами Исавӣ пиндоштан аз харист ва оташкови нонворо асои Калим ангоштан гояти бехабарӣ. Хирси кӯхро бо хатиби масҷиди калон муқояса хатост ва бўзинаи даштро бо рӯдзани маҷлиси бузургон муносибат*

норавост. Харчанд сари харро дар ташти зар гиранд, аммо дарози он гувоҳи ҳол аст. Ва ҳар қадар хуни мазлумро бо шароби инабӣ яке шуморанд, аммо рехтани он вубол» [39, с.540]- «Очень невежественно думать, что тяжелое дыхание коровы — это дыхание Исы, и сравнивать кочергу с посохом Мусы является крайней тупостью. Неправильно сравнивать горного медведя с проповедником (хатибом) большой мечети, и не следует сравнивать степную обезьяну с музыкантом на великом собрании. Сколько бы не покрывали голову осла золотым тазом, длина тела выдаст осла. И сколько бы не выдавали кровь угнетенного за святое вино, однако пролитие его является грехом» [39, с.540].

В основном «садж» Шохин использовал в разных формах: «*Чун қулзуми ҳаводис дар талотум аст, кадуи миён санги пост ва чун губори алоиқ дар тароқум аст, сурма низ ҳиҷоби босира аст, агарчи тӯтиёст»* - «Когда море событий в смятении, тыква на поясе все равно что камень под ногой, и когда в смятении прах небесный, тогда и сурьма словно пелена для зрения, хотя и красива» [39, с.542].

Или: «*Бода он чо, ки хумор наиканад, пунба бар даҳони шиша неҳ ва об ҳар гоҳ ки бар номияи нахл қувват наифзояд, дами теша беҳ»* - «Если вино не устраняет по хмелье, закупорь обратно бутылъ ватой, а если финиковое дерево не питается влагой воды, срубь его» [39, с.542]. Также: «*Расвой насибаи қаландар асту отаи вазифаи самандар. Лаънат бар васвасаи хаёл бод, ки голибан дастмоияи малол аст»*. - «Беспутство удел отшельника, а огонь стихия саламандры. Будь проклято искушение воображения, которое является сутью печали» [39, с.542].

Аллегория: «*Риши гов сохтан кам муҳлика аст, ки худро дар таҳлукаи шона андохтан?»* - «Разве менее опасно отрастить коровью бороду, а потом мучить себя расческой?» [39, с.542]. Или: «*Кайк аз мӯза берун мекунад, аммо воқиф на аз ҳодисаи сағ дар ҷувол»* - «Блоху из сапога вылавливает, но не знает о собаке в дорожной сумке». Также: «*Обмӯрӣ агар аз боғ калон аст, гила на аз кундии хор ё аз пасти девор, аблаҳии боғбон аст»* - «Если водоток

больше (воды, больше чум нужно) сада, не надо пенять на колючую ограду или на невысокий забор, это всего лишь тупость садовника» [39, с.542]. Кроме того, «*Савдо турфа тақозоҳо дорад ва хаёл шигарф таманноҳо. Оҳо, фаоҳо, аз ин сӯхтани нафас чӣ хезад, чуз он ки оби рухи ҳарзагард бирезад*» - «У торговли есть удивительные потребности, а у фантазий есть удивительные желания. Увы, от того, что горит дыхание какой прок, кроме как вызывать слезы на щеках странника» [39, с.544].

Искусство *ташхис* (олицитворение) – с животными, птицами, флорой, минералами, небесными телами и т.д., и, придавая им человеческие чувства и качества и, наделяя их языком для общения друг с другом или с людьми называют *ташхису интоқ* или коротко просто *ташхис*, которое является одним из смысловых средств изображения. Например, «*Мор муҳра дорад, киро захра? Хор гул дорад, киро таҳаммул?*» - «У яда змеи есть противоядие, но кто отважится (подойти к ней)? У шипа есть цветы, но кто может терпеть?» [39, с.544].

Искусство *ирсоли масал* (передачи пословиц). Шамсуддин Шохин, изменяя форму пословиц, включает в их подтемы, свои темы, близкие ему и таким образом, выражает свою цель: «*Сабр агарчи талх аст, ширини он дар мазоқи мунҷамидулахлот тоҳир мегардад*» - «Терпение горько, но сладость его очищается насмешкой над мерзкими людьми» [39, с.542].

Шамсуддин Шохин, цитируя народные пословицы, синтезирует жизненный опыт и пословицы и наставления: «*Уштур ҳамаро бардошт, ба элак чаро мелангад?*» - «Почему верблюд, подняв весь груз, прогнулся под тяжестью сита» [39, с.550].

Почти вся эта проза состоит из вопросов и ответов, в которых писатель невольно задает вопрос и отвечает на него аллегориями: «*Сӯфӣ бо ҳама сулҳ кард, бо риндон аз чӣ сабаб мечангад?*» - «Суфий заключил мир со всеми, зачем же он воюет с вольнодумцами?» [39, с.550].

А. Махмадаминов, рассуждая о написании произведения, пишет, что «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») это «особый литературный

прием, созданный на основе тамсил (притч), талмех (намек), киноя (аллегория) и ташбех (уподобление) и других художественных искусств. Автор тонко вуалирует свои эмоции и возмущения по отношению к своим невежественным современникам» [167, с.123].

Из выше изложенного нам стало известно, что искусство *талмех* играет важную роль в литературе. Это искусство, как и другие художественные искусства, мастерски изображены в произведениях персидско-таджикских литераторов. Например: «*Фарҳод аз ҷӯе, ки канд, шир хӯрд ё хун? Ишқ фитнаангез аст, ҷурми Лайлӣ, на гуноҳи Мачнун*» - «Испил ли Фархад молоко или кровь из выкопанного им канала? Любовь плетет козни, в этом не виновны ни Лейла, ни Меджнун» [39, с.542].

Искусство *тазоду муқобила* (антитеза и противопоставления). Одним из эффективных средств художественного выражения несомненно является противопоставление двух идей, или, другими словами, сравнительное противопоставление качеств и свойств характера двух людей или двух вещей, которое называется искусством «*тазод ва муқобила*»: «*Билиттифоқ пунбадона дандон намешавад ва соғуи ангур яхдон*» - «В совокупности, хлопковые семена не могут быть использованы вместо зубов, а бочка для виноградного сока вместо холодильника» [39, с.546]. Или: «*Аз сабади боғча бар сар дастор оростан ва аз шикамбаи гӯсфанд дар кун шалвор пиростан хориҷ аз мизони ақл ва берун аз андозаи нақл аст*» - «Надеть на голову садовую корзину в качестве украшения и сделать из овечьей требухи штаны – это ни понять разумом, ни передать словами» [39, с.546].

Искусство *мухотаб* (обращение к адресату): «*Аллоҳ, Аллоҳ, афсӯс, ки дидаи бинову дили огоҳ нест, ки то он чӣ ба дида бинаду ба дил гузарад, он чӣ ба дил гузорад, ба саҳфа нигарад... Аз устухони паҳлуи ятим паркола бояд дод, то поре ҷигари бевазан аз ҳилоли дандони ин зангиёни одамихор ситонидан тавонӣ ва домани паризоди саломат аз кафи ихтиёр бояд ниҳад, то дар гӯшаи узлат аз санги маломати ин одамиёни девсар эмин бимонӣ*». - «О, Аллах! О, Аллах! К сожалению, нет зрячего ока и осведомленного

сердца, для того чтобы увиденное глазами, поместил в сердце, а помещенное в сердце перенесет на страницы... Нужно отдать кусок сиротской боковой кости, чтобы выдернуть из зубов этих чернокожих людоедов кусок вдовьей печени, а подол ангелоподобной здоровой женщины должна протянуть руку добровольно, чтобы спрятаться в келье затворника от упреков этих чертоговых бесноватых людей». [39, с.542].

Искусство *муболига* (гипербола): Искусство муболига можно увидеть и в прозе Шахина. Например: *«Муйи пайкари чайра кам аз дӯк нест, беваро хабар деҳ, то ба чиҳати таҳсили қути атфол каловае бипардозад»* - «Волос на теле дикобраза не короче, чем его иглы, скажите вдове, чтобы она смогла оплатить воспитание ребенка, надо начать прясть, когда ему еще 12 месяцев» [39, с.541].

Еще одна гипербола, использованная Шахином: *«Мӯрчаи асбакро зери зин намекашанд. Боис чист?»* - «Муравья не кладут под седло. С чего бы это?»; *«Кайк аз мӯза берун мекунад, аммо воқиф на аз ҳодисаи сағ дар ҷувол»*, - «Блоху из сапога вылавливает, но не знает о собаке в дорожной сумке»; *«Зинҳор аз ин бода, ки санги аёғ аст, оина чандон бо худ наздик мабар, ки аз таъсири нафаси ту занг гирад»* - «Остерегайся этого вина, это камень для чаши, не подноси зеркало слишком близко к лицу, оно заржавеет под действием твоего дыхания» [39, с.541].

В искусстве красноречия Шамсуддин Шохин мастерски пользуется искусством *киёс*, а *киёс* является средством акцентирования внимания на событиях времен автора. Шахин описывает образы так, что не хочет отклоняться от цели, и в одном предложении параллельно использует искусство *тазод* и *киёс*: *«Шалгами пухта бо нуқраи хом ҳамранг аст, тафовут ту медонӣ ва обгина бо алмос ҳамсанг аст, агар метавонӣ»* - «Варёная репа такого же цвета, что и сырое серебро, понимаешь ли разницу, а хрусталь и алмаз появляются из одного камня, если тебе это под силу»; *«Нофи аҷузро тушбера гумон натвон кард. Гирам, тавон кард, натвон х(в)ард»* - «Пуп ведьмы не путай с пельменем. Сможешь взять, но съесть не

сможешь»; «*Сари кал чун косаи чинӣ шаффоф аст, нохуне бояд зад, то аз он хун бинӣ ва аз ин мӯ*» - «Лысая голова гладка словно фарфоровая чаша, надо провести ногтем, чтобы увидеть кровь из одной и волос из другого»; «*Чашми ятимро бо чашмаи чоҳ қавӣ алоқаест, ковише бояд дод, то аз он нам нагирӣ ва аз ин ҷӯ*»- «Глаза сироты имеет прочную связь с источником воды в колодце, надо постараться, чтобы у тот прослезился, а у того добыть воду»; «*Пунба тух нест ва қалтабон фақиҳ*» - «Хлопковые семена не жир, а подлый не факих (богослов-законовед)» [39, с.540].

Человеческому поведению свойственно искать аналогии или подобия себе, или считать себя лучше других, однако не во всех случаях дозволено искать сходство. Потому что поиск в понимании и истинном сходстве, всегда предоставляет возможность автору изобразить по-своему.

В действительности, произведение Шохина состоит из небольших содержательных предложений и с точностью отшлифованных выражений, в каждом из которых заключен небольшой сюжет. Например: «*Калом аз рабт уфтод ва маром аз забт*» - «Слово выпало из общения и намерение исчезло»; «*Чӣ кунам, он қадар мушаввашам, ки турраи дилдор аз ман касби парешонӣ мекунад ва хотири махмур истифодаи саргаронӣ*» - «Что поделать, я так обеспокоен, что косы моей возлюбленной, вынуждают меня быть рассеянным, а затуманенный разум быть скитульцем»; «*Жӯлидагии мӯйи Маҷнун вақфи сарпои ман аст ва олудагии тарфи домани Лайлӣ нақши пирохану қабои ман*» – «Растрепанные волосы Меджнуна, как основа моего существования, а край испачканного подола Лейлы, как изображение моего одеяния и халата»; «*Аз ман то сояи девор фарқи уфтодагӣ як қадам аст ва то нусхаи ботил тафловути безътиборӣ як рақам*» - «От меня до тени стены разница в один шаг, а до ложной версии недействительная разница в одно число» [39, с.545].

В произведении нет использования сложных метафор. Напротив, автор использовал простой и легкий стиль, а также народные образы и таджикский язык для изложения материала. Сокращение формата текста настолько

существенно, что автор не хочет отвлекать читателя от анализа вопроса. Например: «*Дарёдаркашонро ним чуръа чӣ фавки шабаъ ва одамигоёнро харкурра чӣ чойи вараъ*» - «Что такое пол чарки вина для пьющего, люди не оказываются и от детеныша осла» [39, с.550].

В «Бадоеъ ас-саноеъ» пословицы используются в тексте соответствующим образом. Шамсуддин Шохин использовал самые популярные пословицы для достижения своей цели. Например: «*Уштур ҳамаро бардошт, ба элак чаро мелангад?*» - «Почему верблюд, подняв весь груз, прогнулся под тяжестью сита» [39, с.550]. В основе этой народной пословицы лежит представление о некомпетентности правоведов.

Очевидно, что близость стиля «Бадоеъ ас-саноеъ» близка стилю классической персидско-таджикской прозы, а его особенности свидетельствуют о схожести со стилем Абдулкадыра Бедиля в произведении «Нукот», так как в произведении «Нукот», наряду с философскими размышлениями о цели существования и происхождении человека присутствуют также изящество и ирония.

ВЫВОДЫ:

1. Создание произведения «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») наряду с произведением «Наводир уль-вақоеъ» произвели фундаментальные изменения в написании прозаических произведений. Несмотря на то что, в «Бадоеъ усь-саноеъ», некоторые вопросы изложены в подражании «Наводир уль-вақоеъ», однако Шамсуддин Шохин сохранил свойственный ему стиль.

2. «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») является произведением, в котором, как в зеркале, отражены недостатки общества и неадекватные действия беспечных чиновников, а Шохин, со свойственным ему красноречием и остротой языка, изложил это на страницах своего произведения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение и анализ политической, социальной и экономической ситуации первой половины XIX века в Мавераннахре, исторических источников конца XIX века, основных явлений формирования отражения действительности в прозе второй половины XIX в., на примере художественно-философских произведений таджикской литературы конца XIX века, в том числе «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») и «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религий») Ахмада Дониша, а также изучение и исследование сафарнаме (путевых записок) конца XIX века, таких как: «Савонех уль-масолик» («События на дорогах и расстояниях между странами») Кори Рахматулло Возеха, «Рузномаи сафари Искандаркул» («Дневник путешествий на Искандеркуль») и «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник Московской выставки») Абдурахмана Мустанджир, также как и описание смысла, содержания и формы «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») Шамсуддина Шохина, анализ основных характеристик стиля таджикской прозы конца XIX века, и изучение влияния литературы конца XIX века на произведения современных писателей начала XX века, привели нас к следующим выводам:

1. Эмиры Бухары предпочитали жить и править в рамках старых традиций. Завоевание Бухары Россией послужило фактором прекращения бесконечных межплеменных конфликтов. Россия, как и остальные цивилизованные страны Востока, способствовала развитию и появлению новых идей просвещения в мировоззрении интеллигенции. В этот период начался рост торговли и интенсификация производства. Несмотря на все это, положение рабочих, ремесленников и дехкан стало еще более тяжелым, поскольку они подвергались эксплуатации с обеих сторон. Более того, Россия, как страна с высоким уровнем политических знаний, была полна решимости добиться в будущем своих геополитических целей в Средней Азии, включая Бухару, и особенно Гиссарского, Мастчинского,

Бульджуванского, Дарвазского, Каратегинского, Уратюбинского и Бадахшанского бекств в состав своего государства, путем подавления возникающих беспорядков и постоянным давлением на население.

2. В конце XIX века также было создано множество исторических произведений, выражающих социальную атмосферу той эпохи. В этот период и последующие годы были написаны следующие произведения: «Мунтахаб ат-таворих» («Краткая история») Хаджи Хакимхана, «Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони мангития» («Трактат или краткая история Мангытской династии») Ахмада Дониша, «Тухфаи шохи» («Царский дар») Мирзо Абдулазима Соми, «Таърихи Салими» («История Салими») Мирзо Салимбека, «Таърихи джадидони Тошканд» («История реформаторов Ташкента») Мухаммада Солехходжи, «Таворихи манзума» («История в поэзии») Эмомали Кундузи и «Таърих» («История») Садри Зиё, в которых можно найти некоторые важные документы. Тазкиры (антологии), написанные в конце XIX и в начале XX веков, такие как «Тухфат уль-ахбоб фи тазкират уль-асхоб» («Подарок любимым с жизнеописанием друзей») Кори Рахматулло Возеха, «Афзал-ут-тазкор фи зикри-ш-шуаро вал ашъор» («Лучшая из тазкиры, посвященная поэтам и стихам») Афзала Махдума Пирмасти, «Тазкират уш-шуаро» («Антология поэтов») Мирсаидхона Хашмати Бухари, «Тазкират уш-шуаро» Абдуллахаджи Абди, «Тазкират уш-шуаро» Ходжи Нематулло Мухтарама, «Тазкорат уш-шуаро» («Антология поэтов») Шарифджона Махдуми Садри Зиё, «Тазкираи Фахми» («Анталогия Фахми») Фахми и «Намунаи адабиёти тоҷик» («Образцы таджикской литературы») Садриддина Айни являются полезными источниками для изучения творчества писателей конца XIX века. Изучение учебной литературы и источников конца XIX века в произведениях Е.Э. Бертельса, И.С. Брагинского, С. Табарова, М. Шакури, З. Раджабова, А. Мирзоева, А. Афсазода, Р. Ходизоде, Х. Шарифа, У. Каримова, Т. Неъматзода, С. Амиркулова, А. Сатторзода, А. Кучарзода, А. Махмадаминова, К. Восеъ, Б.

Максудова, М. Мирзоюнуса, Ш. Солехова, С. Азамзода, которые содержат достаточно информации с учетом различных аспектов.

3. Новая таджикская литература, в зависимости от многих политико-социальных явлений и факторов стремительных перемен в истории, всегда была связана с жизнью нации, и независимо от споров об определении эпохи просвещения в период независимости появились возможность, изучения художественно-культурного наследия на основе редчайших художественных произведениях литературы второй половины XIX века, обозначенного веком великих перемен в истории Бухары и ее окрестностей.

Это был первый этап новой таджикской литературы, относящийся к эпохе просвещения, а ее видными представителями являлись Ахмад Дониш, Шамсуддин Шохин, Хайрат, Савдо, Кори Рахматулло Возех и другие.

Вопрос изучения и исследования литературного и культурного наследия в период независимости, когда новое видение и свежие исследования проводятся вне рамок какой-либо идеологии и препятствий, является одним из важнейших вопросов литературоведения. Потому что историю таджикской литературы необходимо рассматривать в контексте истории нации и национальных традиций. Решение данного вопроса также включает в себя размышления о некоторых введенных терминах и классификация периодов литературы. В любом случае, литературные события, такие как смена стилей, жанров, тем, должны рассматриваться через призму политических и общественных событий, особенно в современный период, когда предоставлены возможности для изучения и рассмотрения различных общественных наук, в изучении литературного наследия наших предков мы должны отнестись с ответственностью и развить науку теории истории литературы.

4. Младобухарцы и сторонники современных (джадидских) школ, с учетом пропаганды и подготовки школ с новым методом обучения имели разногласия с правительством Бухарского эмирата, однако они даже не почувствовали, что населению региона навязывают чуждые идеи. Однако со

временем все пропагандисты школ с новым методом обучения, осознали суть своей деятельности, тесно связанной с пантюркистскими идеями, а позднее, часть из них опубликовала в СМИ свои сожаления, в которых они сознались, что их деятельность была связана со шпионской деятельностью. Следует отметить, что деятельность этнических татар и других пропагандистов современных школ в Бухаре и Самарканде находилась под контролем российской имперской разведки, так как продвижение пантюркизма в Средней Азии подрывало геополитические цели страны.

5. Выяснилось, что основой просветительского реализма в просветительских идеях Дониша является ренессансом национально-освободительного движения. В связи с этим можно привести пример из передовой, в смысловом и стилевом контексте, прозы Ахмада Дониша и Шамсуддина Шохина, в которых сформировался просветительский реализм, а стиль, содержание и тематика прозы этого периода полностью изменились. «Наводир уль-вакоеъ» является художественно-публицистическим произведением, посредством которого автор разъясняет национальные чаяния. Просветители конца XIX века, недовольные невежеством эмира и его придворных, предлагали свои сафарнаме (путевые заметки) как образец для изучения и источник информации для своих современников.

Пропорциональность использования вымысла и реальности в произведении «Наводир уль-вакоеъ» использована с целью более эффективного изложения идей автора. Дониш выступает в роли исследователя условий жизни своих современников и предлагает ее в форме обсуждения. Ахмад Дониш отражает художественное пространство в соответствии с широким политическим мировоззрением и хорошей осведомленностью. Путешествия по России и описание ее атмосферы, приведенные в нескольких рассказах «Наводир уль-вакоеъ» помогают просветить современников писателя. Автор постарался показать все мельчайшие детали «инопланетной» среды. В изображении автор постарался передать каждую мельчайшую подробность чужой для него среды.

6. Дониш жил в беспросветном обществе Бухары и проанализировал неблагоприятное экономическое и социальное положение, а также низкий уровень исламского образования жителей Бухары. По мнению современников Дониша, «Наводир уль-вакоеъ» является произведением, в котором заметны изменения, как в содержании, так и в стиле. Произведение «Наводир уль-вакоеъ», с характерным для него созданием образов и степенью влияния на читателя, имеет научное и литературное значение и описывает реальность человеческой жизни. Герои «Наводир уль-вакоеъ»-это современники автора, а название произведения и его внутренние главы выражают тему и взаимосвязаны по содержанию.

7. Ахмад Дониш как повествователь различных естественных происшествий и как рассказчик аятов и хадисов Пророка использовал возможности своих точных знаний и создал столь ценное произведение. Образ Дониша является основным образом, анализирующим остальные образы в «Наводир уль-вакоеъ». Ахмад Дониш, как неповторимый гений, и в речи, и в размышлениях использовал огромное количество документов. Доказательства и реальные факты, приведенные в «Наводир уль-вакоеъ», сближают ее прозу с прозой *мустанад* (документальная проза), однако философские и религиозные воззрения, а также обсуждения исламской мысли в «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») свидетельствуют о принадлежности к прозе *мурсал* (сложная проза). Поэтика «Наводир уль-вакоеъ» формировалась в основном на основе традиционной классической прозы, и в данном трактате анализируются художественные аспекты прозы «Наводир уль-вакоеъ» и отмечается, что характерные особенности прозы *мурсал* и *мустанад* можно увидеть в отдельных главах произведения.

8. Из изучения поэтики прозы XIX века можно сделать вывод, что в прозе этого периода можно найти такие формы прозы классической литературы, как *мусаҷҷаъ* (рифмованная проза), *мутакаллиф* (искусная проза), *мустанад* (документальная проза), *мурсал* (сложная проза). Отображения общества и уровня его просвещения авторами имеет большое

историческое значение для современного читателя. В произведениях Ахмада Дониша, Шамсуддина Шохина, Кори Рахматулло Возеха, Абдурахмана Мустанджира выражены действительность политической и социальной ситуации конца XIX. В «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»), «Рузномаи Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль»), «Рузномаи вистафкаи Маскоб» («Дневник Московской выставки»), в основном, описаны реалии жизни людей в рамках предоставленных документов, соотношения воображения и реальности, в описании действительности воспоминаний и бесед современников.

9. В прозаических произведениях того периода, изображение реальности, требований, правил ислама позволило нравственному реализму стать более очевидным. В «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религий») Ахмад Дониш размышляет о межконфессиональных противостояниях и предрассудках в обществе города Бухары и его окрестностей. В связи с этим Дониш, как мыслитель своего времени, написал о сути и целях различных конфессий, тем самым, призывая читателя к размышлению, так как рассматриваемые вопросы в книге «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») по-прежнему являются актуальными в современном гражданском обществе и используются некоторыми в достижении своих геополитических интересов. Ахмад Дониш убежден, что, как бы они ни хотели внести изменения в Божественную книгу и в ее толкования, однако никому это не удастся. Во времена Ахмад Дониша межконфессиональных столкновений происходило больше. Одной из причин обращения автора «Меъёр ат-тадаюн» («Мерила религии») к творчеству Абдулкадыра Бедиля является полемика на внутриконфессиональные темы. Вдохновленный дискуссиями Бедиля, Ахмад Дониш пришел к выводу, что единственным спасительным выходом является изучение межконфессиональных столкновений. В «Наводирулвакоеъ» в основном выпукло и мастерски отражены жизненная правда и действительность через художественные пространство и время .

Одновременно становится очевидным, что благодаря своим интеллектуальным знаниям, Дониш показывает человека в прошлом и более того - в нереальном будущем. Уместно здесь подчеркнуть и то, что многие предсказания Дониша о положении стран мира уже нашли свою практическую реализацию, оказались реальными. Как подтвердило наше исследование, «Наводирулвакоеъ» представляет собой художественно - публицистическое произведение, в котором отражена жизнь Бухары конца XIX века. В нашей работе подвергнуты анализу художественные аспекты прозы «Наводирулвакоеъ», в том числе особенности документальной прозы.

10. Сафарнаме (путевые заметки) конца XIX века отражают действительность общественно-политической ситуации в цивилизованных странах Востока и сравнивают с прозябающей в невежестве Бухарой. К этим сафарнаме относятся, в том числе: «Савонех уль-масолик фи фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»), Кори Рахматулло Возеха, «Рузномай сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномай вистафкаи Маскоб» («Дневник Московской выставки») Абдуррахмана Мустаджира, а также отдельные главы «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») Ахмада Дониша, которые излагают наблюдения авторов и описывают реальность во времени и пространстве. Эти произведения написаны простым и доступным языком и являются важным источником для изучения мировоззрения и эстетического видения писателей-просветителей. Два других сафарнаме Абдуррахмана Мустаджира - «Рузномай сафари Искандаркул» («Дневник путешествия на Искандеркуль») и «Рузномай вистафкаи Маскоб» («Дневник Московской выставки»), содержат обширные сведения о литературе, лингвистике, географии, этнографии и истории горных регионов Таджикистана.

«Савонех уль-масолик ва фаросих уль-мамолик» («События на дорогах и расстояниях между странами»), известная также как «Гаройб уль-хабар фи аджойб ас -сафар» («Редкие известия и удивительные путешествия»), является произведением основанном на реальных фактах, повествующем об

истории путешествия Кори Рахматуллы из Бухары в Медину во время его паломничества. Страны и регионы, которые посетил писатель, с социальной точки зрения, описаны городская архитектура строительство дорог, а также климат. Отсылки автора описывают реальность во времени и пространстве. При анализе и обсуждении данной темы можно понять, что писатель вступает в беседу со своим читателем и излагает причины своих путешествий. Реалистично выражена поэтика художественного времени и художественного пространства. Писатель полностью отражает действительность в своем произведении и ставит перед читателем проблему. Чувства писателя в произведении выражены весьма лаконично.

11. Ахмад Дониш написал произведение «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») с учетом мировоззрения своих современников и разделил книгу на отдельные разделы согласно их содержанию. В этом произведении рассматриваются важные общественно-политические, нравственно-религиозные и философские вопросы, а также вопросы естествознания, более того, как в структуре разделов, так и по отдельности внесены рассказы и истории, предания и различная информация. Смысл и содержание произведения созвучны, и, как в первом издании (1986-1987гг.), так и во втором издании (2018 г.) исследователи и разработчики, сосредоточив внимание на стиле критического текста «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события»), использовали отрывки, слова и фразы, существующих в версиях «А» и «Б», которые предназначались для улучшения смысла текста в оригинале. Несмотря на большой объем работы, проделанный составителями, как текст 1988 года, так и текст 2017 года имеют некоторые недостатки, которые необходимо исправить в последующих изданиях.

12. Все формы литературы в каждый исторический период подвергались изменению. Однако литературное наследие не создается для одного определенного этапа в истории, и адресовано всем, во все времена, покуда

будет жив читательский интерес. Более того, темы, стили и жанры литературы переплетаются на протяжении всей истории, словно непрерывная цепь вечной цивилизации, примером тому может служить классическая персидско-таджикская проза, начавшаяся с повествований, трансформировалась в предания и народные легенды. Развитие повествовательной реалистической прозы заложила основу для возникновения других видов прозы. Стил, в общем и целом, является определителем жанра и художественного метода в изображении действительности. Стил охватывает все ежедневные события и события в развитии общества, проведенных сквозь призму интересов писателя и общественной жизни. Именно поэтому стил конца XIX века в сравнении с другими веками, относительно ярко выражен в описании событий. «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») из-за своей объемности содержит повествования, предания, новости, рассказы, сатиру и т.п. «Наводир уль-вакоеъ» («Редкостные события») является великолепным и сложным мемуарным произведением, включающим в себя жанр сафарнаме (путевых заметок), короткие и большие повествования, предания, рассказы, беседы и реализм.

13. Шамсуддин Шохин, как и Возех, является одним из интеллектуалов второй половины XIX века, выступивших против устройства государства мангытских эмиров Бухары, пронизанного атмосферой интриг, невежества и угнетения народа. Шамсуддин Шахин был знаком с произведением «Наводир уль-вакоеъ» Ахмада Дониша и, стоя в одном ряду с Донишем, призывал эмиров Бухары к серьезным изменениям в системе управления.

За свою короткую жизнь Шохин подверг критике эпоху, которая была полна противоречий и социальной несправедливости. Эти противоречия провоцируют негативное отношение эмира, а Шохин, разясняя читателю смысл жизни, на психологическом уровне проникает в подсознание читателя и побуждает его к сознательному выбору в жизни. Различные и противоречивые толкования отражают духовное состояние писателя и его

недовольство правителями того времени. «Бадоеъ ас-саноеъ» («Искусство изображения») написано под конец жизни писателя и является результатом жизненного опыта Шахина.

Шамсиддин Шохин создал незабвенное произведение на основе классических традиций, включающее в себя стиль и темы характерных для своего времени. Писатель создал произведение «Тухфай дустон» («Подарок друзей») в подражание произведению «Бустон» («Плодовый сад») Саади Ширази.

Творчество Шамсуддина Шохина имеет большую значимость, поскольку он, наряду с Ахмадом Донишем, открыли новую нишу в формировании новой таджикской литературы, привнеся в нее новые идеи, разработку жанров и традиционных тем.

Выяснилось, что просветительский реализм в таджикской прозе этого периода, заложил новый фундамент для формирования национально-освободительной мысли, нового уровня общественного мировоззрения, независимости мышления просветителей, новой поэтики, изображения реальной жизни, соотношения воображения и действительности, мемуаров, а также полемики современников.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Литературные источники

1. Айнӣ, С. Таърихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро / С. Айнӣ. // Куллиёт. Ҷ.14. – Душанбе: Ирфон, 2005. –270 с.
2. Айнӣ, С. Таърихи инқилоби Бухоро / С. Айнӣ – Душанбе: Адиб 1987. – 240 с.
3. Айнӣ, С. Восифӣ ва хулосаи Бадоеъ-ул-вақоеъ / С. Айнӣ. – Сталинобод: Нашдавточик, 1956. – 316 с.
4. Айнӣ, С. Ёддоштҳо / С. Айнӣ // Куллиёт, ҷ.6 – Сталинобод: Нашдавточик, 1962. – 404 с.
5. Айнӣ, С. Ёддоштҳо /С. Айнӣ //Қисми III. – Душанбе: Нашдавточик, 1962. – 644 с.
6. Айнӣ, С. Куллиёт. Мухтасари тарҷумаи ҳоли худам. /С. Айнӣ // Куллиёт. – Сталинобод: Нашдавточик, 1958. – 346 с.
7. Айнӣ, С. Таърихи амирони манғитияи Бухоро / С. Айнӣ // Куллиёт. Ҷилди 10. – Душанбе: Ирфон, 1966. – 344 с.
8. Айнӣ, С. Одина. Мактаби кӯҳна / С. Айнӣ – Душанбе: Адиб, 2016. – 240 с.
9. Аттор, Фаридуддин. Мантиқ-ут-тайр ва Асрорнома / Фаридуддини Аттор – Душанбе: Адиб, 2014. – 537 с.
10. Бедил, Абдуқодир. Нукот // Садои Шарқ. №5.– 2019. – №5. – С. 129-136
11. Возех, Қорӣ Раҳматулло. «Савонех-ул-масолик фи фаросих-ул-мамолик» (Ҳачнома) / Возех, Қорӣ Раҳматулло. – Душанбе: ҶДММ “Суфра”, 2019 – 176 с.
12. Дониш, Аҳмад. Наводир-ул-вақоеъ. Китоби 1. / Аҳмади Дониш – Душанбе: Дониш, 1988. – 288 с.
13. Дониш, Аҳмад. Наводир-ул-вақоеъ. Китоби 2. / Аҳмади Дониш – Душанбе: Дониш, 1988. – 344 с.
14. Дониш, Аҳмад. Наводиру-л-вақоеъ. Китоби 1. /Аҳмади Дониш. – Душанбе: Дониш, 2017. – 461 с

15. Дониш, Аҳмад. Асарҳои мунтахаб / Аҳмади Дониш. – Сталинобод: Нашдавточик, 1959. – 288 с.
16. Дониш, Аҳмад. Наводир -л-вақоеъ. Китоби 2. /Аҳмади Дониш. – Душанбе: Дониш, 2017.
17. Дониш, Аҳмад Махдум. Рисола ё мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони манғития / Аҳмад Махдуми Дониш – Душанбе: Сарват, 1992. – 98 с.
18. Дониш, Аҳмад Махдум. Меъёр-ут-тадайнон / Аҳмад Махдуми Дониш – Душанбе: Эр-граф, 2010. – 307 с.
19. Дониш, А. Путешествие из Бухары в Петербург / А. Дониш. – Сталинобод:Таджикгосиздат.- 1960. – 296 с.
20. Дониш, Аҳмад. История мангитской династии / А. Дониш // – Душанбе, 1967. – 142 с.
21. Дониш, Аҳмад Махдум. Девони ашъор. –Душанбе, 2020. – 128 с.
22. Дониш, Аҳмад. Наводир-ул-вақоеъ. – Душанбе, 2020. – 480 с.
23. Ғазолӣ, Муҳаммад. Кимӣи саодат (Чилдҳои I ва II) / Муҳаммади Ғазолӣ – Техрон, 1999. – 828 с.
24. Мароғай, Зайнулобиддин. Саёҳатномаи Иброҳимбек ё балои таассуби ӯ. / Зайнулобиддини Мароғай – Душанбе: Адиб, 1991. – 671 с.
25. Мустачир, Абдурахмон. Рӯзномаи сафари Искандаркӯл / М. А. Мустачир. – Душанбе: Ирфон, 1989. – 176 с.
26. Румӣ, Чалолуддин. Маснавии маънавӣ / Чалолуддини Румӣ – Техрон: 2001. – 728 с.
27. Садри Зиё. Наводири зиёия. Таҳияи М. Шукуров ва С. Сиддиқов / Садри Зиё – Душанбе: Адиб, 1991. – 128 с.
28. Самаки айёр. – Душанбе: Ирфон, 1984. – Ҷ.7. – 514 с.
- 29.Саади, Муслихиддин. Гулистан. – Москва.Государственное издательство художественной литературы. 1957. с.
30. Хусрав, Носир. Сафарнома / Носири Хусрав – Душанбе: Ирфон. 1976. – 117 с.

31. Ҳаким, Мирзо Сирочиддин. Тӯҳфаи аҳли Бухоро / Мирзо Сирочиддини Ҳаким – Душанбе: Адиб, 1992 – 272 с.
32. Фитрат, А. Мунозира / А. Фитрат. – Душанбе: Фарҳанг, 1992. – 56 с.
33. Фитрат, А. Давраи ҳуқумронии амир Олимхон / А. Фитрат. – Душанбе: Палатаи давлатии китобҳо, 1991. – 64 с.
34. Фитрат, А. Баёноти сайёҳи хиндӣ / А. Фитрат. Таҳия ва муқаддимаи Х. Мирзозода // Садои Шарқ. – 1988. – №6. – С.12-57
35. Шерозӣ, Ҳофиз. Куллиёт /Ҳофиз Шерозӣ. – Душанбе: Ирфон, 1983. – 672 с.
36. Шерозӣ, Саъдӣ. Гулистон. / Саъдии Шерозӣ – Душанбе: Нашриёти давлатии Тоҷикистон, 1962. – 143 с.
37. Шоҳин, Шамсидин. Девони ашъор. Таҳия ва тавзеҳи Ҷурабек Назрӣ ва Бехрузи Забеҳулло / Шамсиддини Шоҳин – Душанбе: Дониш, 2018. – 288 с.
38. Шоҳин, Шамсидин. Лайлӣ ва Мачнун. Таҳия, муқаддима ва тавзеҳоти Асрори Раҳмонфар ва Аълохоҷаи Сайиднозим / Шамсиддини Шоҳин. – Душанбе: Дониш, 2018. – 288 с.
39. Шоҳин, Шамсидин. Куллиёт. Таҳия ва тавзеҳоти М. Муҳаммадӣ. / Шамсиддини Шоҳин – Душанбе: Адиб, 2006. – 640 с.
40. Шоҳин, Шамсидин. Тӯҳфаи дӯстон ва Бадоеъ-ус-саноеъ. Таҳия ва тавзеҳи Асрори Раҳмонфар ва Илҳомиддин Давлатзода / Шамсиддини Шоҳин – Душанбе: Дониш, 2018. – 116 с.
41. Ҷомӣ, Абдурахмон. Баҳористон (нашри панҷум) / Абдурахмони Ҷомӣ – Душанбе: Адиб, 2014. – 208 с.
42. Ҷомӣ, Абдурахмон. Мунтахаби ғазалиёт. / Абдурахмони Ҷомӣ – Душанбе: Адиб, 2016. – 480 с.

Научная литература

43. Абдӣ, Абдуллоҳоча. Тазкират-уш-шуаро. Бо тасҳеҳ ва муқаддимаи Асғари Ҷонфидо / Абдуллоҳоча, Абдӣ. – Душанбе: Дониш, 1983. – 293 с.

44. Абдуллох, М. Адабиёти чадилия ва худшиносии миллӣ / М.Абдуллох // Гули мурод – 1997. – №1-3. – С.59-63.
45. Абдуллоев А. Воситаҳои бадеии танқид дар осори Аҳмади Дониш / А. Абдуллоев // Маориф ва маданият. 1976. – 16 октябр.
46. Абдуманонов, А. Реализм / А. Абдуманонов // Энциклопедияи советии тоҷик. – Душанбе: Сарредаксияи илмӣи энсикл. сов. Тоҷик, 1986. – Ҷ. 6: Плешко — Сақил. – С.245-246.
47. Абдусаттор, А. Арабият ва адабиёти аҳди Ғазнавиён / Абдушукур Абдусаттор // Душанбе: Адиб, 2001. – 220 с.
48. Абуалӣ, Балғамӣ Муҳаммад. Таърихи Табарӣ. Ҷ.1. / Абуалӣ, Муҳаммад Балғамӣ // Техрон: 1380/2001. – 824 с.
49. Айнӣ, К. Китобе ки ҳафтад сол зиндонӣ буд: Муқаддима // С. Айнӣ. Таърихи инқилоби фикри дар Бухоро. – Душанбе: Адиб, 1987. – С.8-29.
50. Айнӣ, С. Намунаи адабиёти тоҷик / С. Айнӣ – М.: Чопхонаи нашриёти марказии халқи Иттиҳоди Ҷамоҳири Шӯравии Сусиёлистӣ, 1926. – 626 с.
51. Айнӣ, С. Намунаи адабиёти тоҷик / С. Айнӣ – Душанбе: Адиб, 2010. – 448 с.
52. Айнӣ Садриддин. Таҳзиб-ус-сибён. Ба чоп ҳозиркунанда Соҳиб Табаров. – Душанбе: Маориф, 1994. – 48 с.
53. Айнӣ, С. Мирзо Абдулқодири Бедил: Замони зиндагӣ, тарҷумаи ҳол ва баёни мухтасари эҷодиёти Бедил / С. Айнӣ. – Сталинобод: Нашриёти давлатии Тоҷикистон, 1954. – 340 с.
54. Азимов, А. Воқеияти зиндагӣ ва матбуоти тоҷик / А. Азимов. – Душанбе: Сино, 2000. – 184 с.
55. Акрамӣ, А. Дарахти боровар // Садриддин Айнӣ дар хотироти дӯстон ва шогирдон. – Душанбе: Ирфон, 1968. – С.86-89.
56. Алимардонов, А. Таърихчаи насри тоҷику форс / А. Алимардонов // Дурдонаҳои наср. – Душанбе: Ирфон, 1988. – Ҷ.2. – С.3-9.
57. Алиев С. Мулоқот ва мукотиботи ман // Садриддин Айнӣ дар хотироти дӯстон ва шогирдон. – Душанбе: Ирфон, 1968. – С.196-204.

58. Антология педагогической мысли таджикского народа /Сост. М. Лутфуллоев, С. Сулаймони, Х. Афзалов. – Матбуот, – 2009. – 448 с.
59. Амиркулов, С. Аҳмади Дониш ва Мирзо Бедил / С. Амиркулов // Масъалаҳои филологияи тоҷик. – Душанбе, 1974. – С.62-71.
60. Амиркулов, С. Чунайдулло Ҳозик ва достони ӯ «Юсуф ва Зулайхо» / С. Амиркулов. – Душанбе: Ирфон, 1967. – 240 с.
61. Амиркулов, С. Адабиёти тоҷик дар нимаи якуми асри XIX / С. Амиркулов. – Душанбе: Дониш, 1980. – 102 с.
62. Амиркулов, С. Таҳаввули адабиёти тоҷик дар нимаи якуми асри XIX: Проблемаи адабиёти давраи гузариш ба аҳди ҷадид / С. Амиркулов. – Душанбе: Дониш, 1997. – 184 с.
63. Амиркулов, С. Таҳаввули жанрҳои адабиёти тоҷик дар нимаи аввали асри XIX. / С.Амиркулов – Душанбе: Деваштиҷ, 2005. –128 с.
- 64.Амиркулов, С. Аз таърихи як иштибоҳ / С. Амиркулов // Садои Шарқ. –2005. – №4-6. – С.202-207.
65. Амиркулов С. Устод Айнӣ ва шинохти Аҳмади Дониш. / С.Амиркулов. // Садои Шарқ. – 2007. – №1. – С. 131-137.
66. Амиркулов, С. Нигоҳе ба инкишофи таърихии адабиёти тоҷик дар Мовароуннаҳр (Қарни XIX) / С.Амиркулов – Душанбе: Ирфон, 2010. – 230 с.
67. Амиркулов, С. Аҳмади Дониш ва рисолаи ӯ «Дар таҳқиқи ҳукуки абавайн ва ҳадди ҳукуки онҳо» / С.Амиркулов // Адаб. – 2012. – №4(23). – С.22-43.
- 68.Арасту. Поэтика / Арасту; Таҳияи И. Қосимзода // Садои Шарқ. – 2006. – №5. – С.91-117
69. Аристотель. Об искусстве поэзии // Введение в литературоведение. Хрестоматия. – М., Высшая школа, 1979. – С. 114.
70. Асозода, Х. Адабиёти форсӣ ва се шоҳаи он. / Х.Асозода – Душанбе: Маориф, 1991. – 128 с.

71. Асозода, Х., Кӯчаров А. Адабиёти тоҷик / Х. Асозода, А. Кӯчаров. – Душанбе: 2006. – 191 с.
72. Афсаҳзод, А. Мавлоно Абдурахмони Ҷомӣ адиб ва мутафаккири номӣ. /А. Афсаҳзод – Душанбе: Адиб, 2014. – 463с.
73. Аъзамзод, С. Адабиёт ва маърифати нақд (Масъалаҳои шинохти таърихи адабиёт ва нақди адабии тоҷикии садаи бист) / С.Аъзамзод – Хучанд: Анис, 2012. – 200 с.
74. Балчувонӣ, Муҳамадалӣ Муҳаммад Саид. Таърихи Нофё. / Муҳамадалӣ Муҳаммад Саиди Балчувонӣ – Душанбе: Шарқи озад. – 344 с.
75. Бартольд, В.В. История культурной жизни Туркестана / В. В. Бартольд; Акад. наук СССР, Комис. по изучению естеств. производит. сил СССР. – Л.: Акад. наук СССР, 1927. – [2], II, 256 с.
76. Бахтин, М.М. Вопросы литературы и эстетики. / М.М. Бахтин – Москва: Художественная литература, 1975 – 500 с.
77. Бахтин, М.М. К методологии гуманитарных наук / М. М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – Изд. 2-е. – М., 1986. – С.381-432.
78. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин – М: Искусство, 1986. – 445 с.
79. Бақозода, Ҷ. Нависанда ва идеали замон. / Ҷ. Бақозода – Душанбе: Адиб, 1987 – 256 с.
80. Бақозода, Ҷ. Ҷустуҷӯҳои эҷодӣ дар насри тоҷик. / Ҷ. Бақозода – Душанбе: Ирфон, 1982. – 144 с.
81. Белинский, В. Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); редкол.: Н.Ф. Бельчиков (гл. ред.) и др. – М. : Изд-во АН СССР, 1955. – Т. 9: Статьи и рецензии. 1845-1846 / [тексты подгот. и коммент. сост. В.С. Спиридоновым и Ф.Я. Приймай; ред. В.А. Десницкий]. – 804 с.; 5 л. ил. – (Полное собрание сочинений. Т. I-XIII).
82. Бендриков, К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865-1924гг.) / К.Е. Бендриков – М: Издательство Академии педагогических наук РСФСР, 1960. – 509 с.

83. Бертельс, Е. Э. Рукописи произведений Ахмада Каллэ. Тр. Таджикистанской базы, т. 3. Лингвистика, / Бертельс Е. Э. – М. – Л., 1936, С. 23.
84. Бертельс, Е.Э. Литература на персидском языке в Средней Азии / Е. Э. Бертельс // Советское востоковедение. – М., 1948. – Вып.V. – С.199-228.
85. Бертельс, Е.Э. Избранные труды / Е.Э. Бертельс. – М.: АН СССР, 1965. – Т.3: Суфизм и суфийская литература. – 524 с.
86. Бертельс, Е. Избранные труды / Е. Бертельс. – М.: Наука, ГРВЛ, 1988. – Т. 5: История литературы и культуры Ирана. – 558 с.
87. Бечка, И. Адабиёти форсӣ дар Тоҷикистон. Аз Рӯдакӣ то Бедил ва аз Бедил то асри ҳозир / И. Бечка. – Техрон: Маркази мутолиот ва таҳқиқоти фарҳангии байналмиллалӣ, 1372. – 280 с.
88. Борис, А. Путешествия в Бухару / А. Борис. – М., 1849. – Ч.3. – С.475.
89. Богоутдинов, А.М. Очерки по истории таджикской философии. Избранные произведения. / А.М. Богоутдинов – Душанбе: 1980 – 332 с.
90. Бобоев, Ю.И. Дониш ва Айнӣ. Дар кит. / Бобоев Ю.И. // Аз таърихи афкори адабии халқи тоҷик, Маҷмӯаи илмӣ – Душанбе: 1977. – С.80-90.
91. Бобокалонова, Қ. Зан ва замон / Қ. Бобокалонова – Душанбе: Адиб, 2002. – 271с.
92. Бозоров, Н. Сафарнома ҳамчун жанри публицистика / Н. Бозоров. – Душанбе: Пойтахт, 2014. – 184 с.
93. Брагинский, И. С. Из истории таджикской и персидской литератур. – Москва: Наука, 1972. – 524 с.
94. Брагинский, И. С. Проблемы востоковедения. Актуальные вопросы восточного литературоведения. / И.С. Брагинский – Москва: Наука, 1974. – 496 с.
95. Брагинский, И. С. Садриддин Айни: Жизнь и творчество (второе, дополненное издание). / Брагинский И.С. – Москва: Советский писатель, 1978. – 248 с.

96. Брагинский, И. С. Иранское литературное наследие / И.С. Брагинский – Москва: Наука, ГРВЛ, 1984. – 296 с.\
97. Брагинский И.С. Проблемы творчества Садриддина Айни / И.С. Брагинский – Душанбе: Ирфон, 1974. – 176 с.
98. Брагинский, И. С. Жизнь и творчества С. Айни / И. С. Брагинский – М. 1956. – 176 с.
99. Брагинский, И. С. От Авесты до Айни /И.С. Брагинский – Душанбе: Ирфон, 1981. – 256 с.
100. Бухорой, Муҳаммадҷон Шақурӣ. Сарнавишти форсӣ-тоҷикии Фарорӯд дар садаи бист. / Муҳаммадҷон Шақурии Бухорой – Душанбе: Адиб, 2003. – 104 с.
101. Вамбери, А. Путешествие по Средней Азии / Арминий Вамбери [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.Url:vostlit.info/Texts/rus12/Vambery/text3.htm
102. Ваҳҳобниё, Р. Мирзо Бедил ва Аҳмади Дониш / Р. Ваҳҳобниё // Фарҳанг. – 1992. – №1-2. – С.28-32.
103. Великий Октябрь в исторических судьбах таджикского народа. – Душанбе: Ирфон, 1987. – 252 с.
104. Виноградов, В.В. Проблема сказа в стилистике / В.В Виноградов // Виноградов В.В. О языке художественной прозы. – М., 1980. – С.53.
105. Возех, Қорӣ Раҳматуллоҳ. Тухфат-ул-аҳбоб фӣ тазкират-ул-асҳоб. Матни интиқодӣ ва муқаддимаву тасҳеҳи Алиасфар Ҷонфидо. / Қорӣ Раҳматуллоҳ Возех, – Душанбе: Дониш, 1977. – 227 с.
106. Возех, Қорӣ Раҳматуллоҳи. Тухфат-л-аҳбоб фӣ тазкирати-л-асҳоб. – Душанбе: Дониш, 2020. – 240 с.
107. Восеъ, Қ. Адабиёти ҷавонмардии форсу тоҷик (Китоби 2) / Қ. Восеъ. – Душанбе, 2007. – 420 с.
108. Восиева, Р.Қ. Роман об Александре и его рецепция в народных романах "Искандар-наме" : Автореф. дис. ... д-ра филол. наук: [специальность] 10.01.03 Литература народов стран зарубежья

(таджикская литература) / Р.Қ. Восиева. – Душанбе: 2016. – 20 с.

109. Галкин, А. Краткий очерк Бухарского ханства / А.Галкин // Туркестанский вестник. – 1882. – Т. 611. – С.102-103
110. Гарбунов, А.П. Поэтика публицистического текста. / А.П. Гарбунов – МГУ, 1978. – 104 с.
111. Горький, М. Собрание сочинений: В 30-ти томах / М. Горький. – М.: Гослитиздат, 1955. – Т. 30: Письма, телеграммы, надписи. 1927-1936. – 819 с.
112. Гузенбург, В.В. Горные таджики: Материалы медико-антропологического изучения таджиков Картегина и Дарваза / В.В. Гузенбург Р.П // Архив рукописей ИВР РАН. – опись 6. – хр.64
113. Гулмуродзода, П. Маорифпарварӣ ва низоми нави ҷаҳон. /П. Гулмуродзода – Душанбе: Ирфон, 2006. – 165 с.
114. Гулшанӣ, Муҳаммад Содикҷоча. Таърихи Ҳумоюн / Муҳаммад Содикҷочаи Гулшанӣ. – Душанбе, 2006. – 168 с.
115. Горохов, В.М. Закономерности публицистического творчества /В.М. Горохов - М.: Мысль, 1975-190 с.
116. Ғафуров, Б. Тоҷикон / Б. Ғафуров. – Душанбе: Ирфон, 1985. – Ҷ.2: Охирҳои асри миёна ва давраи нав. – 416 с.
117. Ғафуров, Б. Таърихи мухтасари халқи тоҷик / Б. Ғафуров. – Сталинобод: Нашдавтоҷ, 1947. – 383 с.
118. Ғафуров, М. Таърихи динҳо: Васоити таълимӣ барои донишҷӯёни факултетҳои гуманитарӣ. – Душанбе: 2009. – 163 с.
119. Ғиёссуддин, Муҳаммад. Ғиёсуллоғот. Иборат аз ду ҷилд. Ҷилди 1. / Муҳаммад Ғиёссуддин – Душанбе: Адиб, 1987. – 480 с.
120. Давронов, А. Пайванди замонҳо ва адабиёт / А. Давронов, – Душанбе: Маориф, 1994. – 80 с.
121. Давронов, А. Адабиёт ва воқият: Маҷмӯаи мақолаҳо / А. Давронов – Душанбе, 2003. – 258 с.

122. Давронов, А. Адабиёт ва маърифати инсон / А. Давронов – Душанбе: Статус, 2006. – 304 с.
123. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. – М.: 1955. – Т. IV. – С.382.
124. Девонакулов, Н., Зокиров Н. Пешгуфтори мураттибон / Меъёр-уттадайюн /Аҳмад Махдуми Дониш – Душанбе: Эр-граф, 2010. – С.5-12.
125. Девонакулов, Н. Аҳмади Дониш мураббии инсон / Дониш, Аҳмад. Наводир-ул-вақоеъ. Китоби 1. / Аҳмади Дониш – Душанбе: Дониш, 1988. – 288 с.
126. Зайниддинов, М. Фаъолияти маорифпарварии Шаҳобиддини Марҷонӣ ва рушди робитаҳои адабии халқҳои тоҷик тотор / М. Зайниддинов // Садои Шарқ. – 2016. – №5. – С.111-122.
127. Записки Туркестанского отдела общества любителей естествознания, антропологии и этнографии / Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии. – Ташкент, 1879. – Т. I, Вып. I. – С.59. – 112 с.
128. Зеҳнӣ , Т. Санъати сухан. / Т.Зеҳнӣ – Душанбе: Маориф, 1992. – 184 с.
129. Золоторев, А.М. Военно-географический очерк окраин России и пути в соседние территории. / А.М. Золоторев – СПб, 1903. – 137 с.
130. Иванов, Д. Л. Краткий очерк о геологических исследованиях на Памире / Д.Л. Иванов // Зап. Имп. СПб-го минералогического общества. – СПб, 1883. – Т.22, Сер.2. – С.183-273.
131. Иванов, Д.Л. Путешествие на Памир / Д.Л. Иванов // ИИРГО. – СПб, 1884. – Т.XX, Вып.2. – С.312-408.
132. Имомов, М. Сужет ва тасвир дар насри Садриддин Айнӣ / М. Имомов. – Душанбе, 2007. – 370 с.
133. Имомзода, М. Садриддин Айнӣ ва худшиносии миллӣ / Адабиёт ва санъат. – 7 июни соли 2018, №23, – с.3.
134. Имомов, М. Назаре ба марҳилабандии адабиёти навини тоҷикӣ / Чустучуи адабӣ. Китоби 3. – Душанбе: 1999. – С.100-107.

135. История зарубежной литературы. – М: Высшая школа, 1977. – 267 с.
136. Исрофилниё, Ш. Р. Фарҳанги таҳлили алфози хароботии ашъори Хоҷа Ҳофиз / Ш. Р. Исрофилниё. – Душанбе: Адиб, 2003. – 180 с.
137. Кадыров, А. Культурная жизнь трудящихся северных районов Таджикистана накануне Великой Октябрьской Социалистической Революции / А. Кадыров // Из истории культурного строительства в Таджикистане. – Душанбе: ТГУ, 1973. – С.72-87.
138. Каримов, У. Адабиёти тоҷик дар нимаи дуҷуми асри XVIII ва аввали асри XIX./У.Каримов–Душанбе: Дониш, 1974. – 187 с.
139. Конрад, Н. И. Избранные труды. Литература и театр/ Н. И. Конрад, - Москва наука, 1978. – 462 с. – С.88-89.
140. Комаров, В. Л. Материалы к флоре Туркестанского Нагорья: Бассейн Зеравшана / В. Л. Комаров // Тр. о-ва естествоиспытателей. Отд. ботаники. – 1896. – Т.26. – С.31-162.
141. Корженевский, Н. Л. Путешествие Н. Л. Корженевского по Памирам, Шугнану и Вахану / Н. Л. Корженевский // Ежегодн. Русск. Горн. о-ва. – СПб, 1903. – Т.3. – С.136-138.
142. Костенко, Л.Ф. Путешествие в Бухару русской миссии 1870 г.: с маршрутом от Ташкента до Бухары / Л. Ф. Костенко. – СПб: Издание Бортневского, 1871. – 109 с.
143. Кочарев, В.П. Из истории народного образования в Туркестанском крае / В.П. Кочарев. – Ташкент, 1959. – 79 с.
144. Крестовский, В.В. В гостях у эмира бухарского / В.В. Крестовского – СПб: 1887. – 270 стр.
145. Кӯчаров, А. Масъалаҳои матншиносии адабиёти тоҷик. / А. Кӯчаров – Душанбе, Маориф. 1994. – 142 с.
146. Кӯчаров, А. Имрӯз Тоҷикистон гул мекунад / А. Кӯчаров // Садриддин Айни. Одина. Мактаби кӯҳна. – Душанбе: Адиб, 2016. – С.3-6.
147. Кӯчаров, А. Масъалаҳои матншиносии адабиёти тоҷик. / А. Кӯчаров – Душанбе: Маориф, 1994. – 142с.

148. Кӯчаров, А. Матншиносӣ / А. Кӯчаров – Душанбе: ТоРус, 2017. – 224 с.
149. Кӯчаров, А. Устод Айнӣ ва истиқлолияти Тоҷикисто / А. Кӯчаров – Адабиёт ва санъат, 7 июни соли 2018, №23, – с. 4.
150. Кучарова, Н.А. Жанрово-стилистические особенности публицистики Абдулхамида Самада / Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.10. журналистика / Н.А. Кучарова. – Душанбе, 2012. – 22 с.
151. Лавров, М.В. Туркестан: география и история края / М.В. Лавров – Москва: 1914.-1V-158с.
152. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев – Л.: Худ. литературы, 1987. – 656 с.
153. Логофет, Д.Н. На Башне смерти // Кауфманский сборник в память 25-летия со дня смерти устроителя Туркестана К. П. Кауфмана. М, 1910.
154. Логофет, Д.Н. На границах Средней Азии. Путевые очерки: В трех книгах / Д.Н. Логофет. – СПб, 1909. – Кн.1: Персидская граница; Кн.2: Русско-Афганская граница; Кн.3: Бухарско-афганская граница. – 245+208+208 с.
155. Логофет, Д.Н. Бухарское ханство под русским протекторатом: в двух томах / Д.Н. Логофет. – СПб, 1911. – Т.1 – 340 с.
156. Логофет, Д.Н. В забытой стране: путевые очерки по Средней Азии / Д.Н. Логофет. – М., 1912. – 175 с.
157. Логофет, Д.Н. В горах и на равнинах Бухары (Очерки Средней Азии) / Д.Н. Логофет. – СПб, 1913. – 619 с.
158. Логофет, Д.Н. Завоевание Средней Азии // История русской армии и флота. — М, 1913.
159. Логофет, Д.Н. Страна Бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние / Д.Н. Логофет. – СПб, 1909. – 240 с.
160. Лунин, Б.В. Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность (конце 19 - начало 20-го века). Б.В. Лунин – Ташкент: 1962. – 344 с.

161. Маликушшуаро, Баҳор. Сабкшиносӣ / Маликушшуаро Баҳор. – Теҳрон: Муассисаи интишороти Амири Кабир, 1380. – Ҷ.2. – 332 с.
162. Маликушшуаро, Муҳаммадтақӣ. Сабкшиносӣ ё таърихи тасаввури насри форсӣ / Маликушшуаро Муҳаммадтақии Баҳор – Душанбе: 2011. – 651 с.
163. Маниёзов, А. Омӯзиши эҷодиёти Аҳмади Дониш. / Маниёзов А. // Маориф ва маданият: 1976, 14 декабр.
164. Мардони, Т. Пешгуфтор / Возех, Қорӣ Раҳматулло. «Савонех-ул-масолик фи фаросих-ул-мамолик» (Ҳачнома). – Душанбе: ҶДММ “Суфра”. – 2019. – С.3-7.
165. Махмадаминов, А. Поиски истины / А. Махмадаминов – Душанбе: Сино, 1994. – 118 с.
166. Махмадаминов, А. С. Образцы таджикской литературы С. Айни и литературный процесс 20-х годов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / А. С. Махмадаминов. – Душанбе: 1993. – 26 с.
167. Махмадаминов, А. Айнишиносӣ ва замони ҳозира / А. Махмадаминов – Душанбе: Эҷод, 2005. – 159 с.
168. Махмадаминов А. Адабиётшиносӣ ва ҳудогоҳии миллӣ / А. Махмадаминов. – Душанбе: Сино. 1998. – 202с.
169. Маъсумӣ, Н. Асарҳои мунтахаб. Ҷ.2. / Н. Маъсумӣ – Душанбе: Ирфон, 1980. – 350 с.
170. Маъсумӣ, Н. Баъзе мулоҳизаҳо оид ба забон ва услуби Аҳмади Дониш. / Н. Маъсумӣ – Душанбе: Шарқи Сурх, – 1960. – № 12, – с.67-76.
171. Месилский, В.И. Туркестанский край. Россия: полное географическое описание. Том XIX. / В.И. Месилский – СПб: изд. А.Ф.Леврина, – 1913. – 859 с.
172. Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений в 6 томах / Н. Н. Миклухо-Маклай. – М.: Наука, 1999. – Т. 6, Ч. 1: Этнографические коллекции. Рисунки. – 687 с.

173. Микшенко, А.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности / А.А. Микшенко, М.Ю.Опенков. – РОСПЭ. Москва, 1997. – 239 с.
174. Минералов Ю.И. Теория художественной словесности / Ю.И. Минералов – Москва: Владос, 1999. – 369 с.
175. Минаев, И. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи / И. Минаев. – СПб: 1879.
176. Мирзозода, Х. Таърихи адабиёти тоҷик. Китоби 1 / Х. Мирзозода – Душанбе: Маориф, 1987. – 487 с.
177. Мирзозода, Х. Материалҳо аз таърихи адабиёти тоҷик / Х.Мирзозода – Душанбе: 1962. – 136 с.
178. Мирзозода, Х.М. Шамсиддин Шоҳин / Х. Мирзозода – Сталинобод: Комбполиграфияи Вазорати маданияти Тоҷикистон, – 1956. – 256 с.
179. Мирзозода, Х. Муқаддима. // Шамсуддин Шоҳин Ашъори мунтахаб – Истолинобод, 1959. – С. 7-20.
- 180.Мирзоев, А. Як асари тозаи Ахмади Дониш // Известия таджикского филиала АН СССР . –1959, №22. –С. 57-58.
181. Муродов, М. Аз се шоҳаи як илм / М. Муродов. – Душанбе: Истеъдод,2014. – 232 с.
182. Мусулмониён, Р. Назарияи адабиёт / Р.Мусулмониён – Душанбе: Маориф, 1990. – 334 с.
183. Мусулмонкулов Р. Асрори сухан / Р. Мусулмониён – Душанбе: Ирфон, 1980 – 150 с.
184. Мухтаров, А. М. Эпиграфические памятники XI-XIX вв. из Кухистана как источник по истории народов Средней Азии [Текст]: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. (579) / АН СССР. Ин-т востоковедения / А. М.Мухтаров. – Душанбе; М., 1971. – 57 с.
185. Муҳаммад, Иқбол Лоҳурӣ. Эҳёи фикри динӣ дар ислом / Муҳаммад Иқболи Лоҳурӣ – Душанбе: Эр-гаф, 2010. –267 с.
186. Набиев, А. Эҷоди бадеӣ, инсон ва замон. / А. Набиев – Душанбе: Ирфон, 1983. – 144с.

187. Набавӣ, А. Чусторҳо ва ибтикорот дар наср / А.Набавӣ – Душанбе: Адиб, 2009. – 322 с.
188. Набиева, Р. Культура таджикского народа во второй половине XIX в. / Р. Набиева // История Таджикской ССР. – Душанбе: Маориф, 1983. – С.126-133.
189. Назриев, Ҷ., Раҳмонфар А. Шаҳбози баландпарвози кайҳони суханварӣ / Шохин Ш. Девони ашъор. – Душанбе: Дониш, 2018. – С.3-42
190. Назрӣ, Ҷ. Қорӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ ва тазкираи нодиру мондагори ӯ / Ҷ. Назрӣ // Қорӣ Раҳматуллоҳи Возеҳ. “Тухфат-л-аҳбоб фӣ тазкирати-л-асҳоб”. – Душанбе: Дониш, 2020. – С.3-14.
191. Назриев, Ҷ. Аҳмад маҳдуми Дониш ва «Наводир-ул-вақоеъ»-и ӯ / Ҷ. Назриев // Аҳмад Дониш. Наводирулвақоеъ. – Душанбе: Дониш, 2017. – Китоби. 1. – С.18.
192. Нарзикул, М. Адабиётшиносии форсӣ-тоҷикӣ дар асрҳои 13 / М. Нарзикул – Душанбе: Адиб, 1998. – 112 с.
193. Насриддинов, А. Маърифат ва шарҳи адабиёт. / А. Насриддинов – Душанбе: Ирфон, 1991. – 192 с.
194. Неъматзода, Т. Возеҳ / Т.Неъматзода – Душанбе: Ирфон, 1967. – 230 с.
195. Нечаев, А.В. По горной Бухаре: Путевые очерки / А.В. Нечаев. – СПб: тип. М.М. Стасюлевича, 1914. – IV, 107 с., 35 ил., [2] л. ил.; 24.
196. Новейшее описание Великой Бухары // Азиатский вестник. – 1825. – Май. – С.304-311.
197. Океанский, В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX века: Е. А. Баратынский, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев / В. П. Океанский; М-во образования Рос. Федерации. Иван. гос. ун-т. – Иваново, 2002. – 203 с.
198. Олимӣ, Х. Аҳмади Дониш ва истиқлоли фикрӣ / Олимӣ Х. – Душанбе: Матбаа, 2021. – 172 с.
199. Очерки таърихи адабиёти советии тоҷик (китоби 2). – Сталинобод: Нашриёти давлатии Тоҷикистон, 1957. – 521 с.

200. Отчёты о поездке начальника штаба войск Сирдаринской области по Бухарским и Афганским владениям // Архив рукописей ИВР РАН. – № 65. – Инв.: 5462.
201. Партав Алавӣ. Тафсири сад байти Ҳофиз / Партав Алавӣ – Душанбе: Шафак, 1992. – 40 с.
202. Пирмастӣ, Афзалмаҳдум. Афзал-ут-тазкор фи зикри-иш-шуарова-лашъор. Дар ҳошияи «Боғи Ирам» якҷо бо «Тазкираи Навоӣ» / Афзалмаҳдум Пирмастӣ. – Тошканд: Литографияи Г.Х. Орифҷонов, 1336. – С. 1-152.
203. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимускин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – 635 с.
204. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимускин, В.В. Кушев, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. II: (Указатели и приложения). – 146 с.
205. Раджабов, З. Ш. Выдающийся просветитель таджикского народа Ахмад Дониш / З. Ш. Раджабов. – Сталинабад, 1961. – 220 с.
206. Раджабов, З. Ш. Из истории общественно-политической мысли таджикского народа во второй половине XIX – начале XX в. / З.Ш. Раджабов – Сталинабад: 1957. – 460 с.
207. Раджабов, З. Ш. О «Политическом трактате» Ахмада Дониша. / З. Ш. Раджабов – Душанбе, 1976. – 128 с.
208. Раҳмон, Э. Чехраҳои мондағор / Эмомалӣ Раҳмон. – Душанбе: Эр-граф, 2016. – 364 с.
209. Раҳмон Эмомалӣ. Паёми Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон. // Садои мардум, 23.01.2015. №11 (3312).

210. Раҳмонов, А. Маърифати замон. / А. Раҳмонов. – Душанбе: Адиб, 1995. – 112 с.
211. Раҳмонов, А. Шамсиддин Шоҳин ва анъанаи ғазалсарой дар адабиёти тоҷики нимаи дуюми асри XIX ва ибтидои асри XX. / А. Раҳмонов – Душанбе, 2006. – 216 с.
212. Раҳмонзода, А. Бозтоби масъалаҳои иҷтимоӣ ва ахлоқӣ дар осори Шамсиддин Шоҳин // Адабиёт ва санъат, 8 ноябр, сооли 2018, – №45.
213. Раҳмонзода, А. Мухтасаре дар шарҳи рӯзгори Шоҳин / А. Раҳмонзода // Шамсуддин Шоҳин. Куллийёт. – Душанбе: Адиб, 2006. – С.3-16.
214. Раҳмонӣ, Р. Се ҳикояи гуфторӣ аз «Наводир-ул-вақоеъ» / Р. Раҳмонӣ // Садои Шарқ. – 2017. – №1. – С.139-150.
215. Раҳмонӣ, Р. Таърихи гуфторӣ чист? / Р. Раҳмонӣ // Садои Шарқ. – 2013. – №2. – С.133-141.
216. Раҳим Ҳ. Аз мутарҷим / Айни С. Таърихи инқилоби Бухоро. – Душанбе: Адиб, 1987. – 240 с.
217. Раҷабов, З.Ш. Маорифпарвар Аҳмади Дониш. / З.Ш. Раҷабов – Душанбе: Ирфон, 1964. – 308 с.
218. Раҷабов, З. Аз таърихи афкори ҷамъияти сиёсии тоҷик. / З. Раҷабов – Сталинобод: Нашр.Тоҷикистон, 1959. – 447 с.
219. Раҷабов, Ҳ. Адабиёти ҳиндӣ дар давраи нав (нашри дуум) / Ҳ. Раҷабов). - Душанбе: «ЭР-граф», 2018. – 540 с.
220. Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы. / Ян Рипка – Москва: Прогресс, 1970. – 450 с.
221. Руднев, В.П. Словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 1997. – 381 с.
222. Сиддиқӣ, С. Садри Зиё ва тазкираҳои ӯ / С. Сиддиқӣ. – Душанбе: Шучоӣён, 2010. – 200 с.
223. Савельев, П. Бухара в 1835 году: с присоединением известий обо всех европейских путешественниках, посещавших этот город до 1835 года включительно / П. Савельев. – СПб: тип. Н. Греча, 1836. – 26 с.

224. Салимов, Н. Маърифати бадеии таърих. / Н. Салимов – Хучанд: Нашриёти давлатии ба номи Раҳим Ҷалил. 1997. – 174 с.
225. Салимов, Ю. Насри ривоятҳои форсу тоҷик/ Ю. Салимов. – Душанбе: нашриёти Дониш, 1971. – 156 с.
226. Сайфуллоев, А. Анъана ва навоарӣ дар насри солҳои 20-ум. Масъалаҳои адабиёти муосири тоҷик.-Душанбе: Ирфон, 1970-416 с.
227. Сайфуллоев, А. Мактаби Айнӣ. / А. Сайфуллоев – Душанбе: Ирфон, 1978. – 352 с.
228. Самарканд и Ташкент / Текст В. Мидлера; Живопись и рис. худож. А. Норенберга. – М.; Ташкент: Ризоля, 1922. – 20, [1] с., 16 л. ил.
229. Самиев Б.Д. Принципы справедливого отношения к населению и защита его прав с точки зрения Мухаммеда Газзали и их влияние на политические взгляды Ахмада Дониша // Влияние общественного мнения на реализацию прав человека и развитие демократии в современном мире. – Душанбе, 1997. - С. 121 – 124.
230. Сагторзода, А. Кухна ва нав. Форсибаҳои бегона ва нав / А. Сагторзода – Душанбе: Адиб, 2004. – 253 с.
231. Сагторзода, А. Аристотель и таджикско-персидская литературная мысль (IX-XV вв.). / А. Сагторзода – Душанбе: Адиб, 2002. – 264 с.
232. Сагторов, А. Нуқтаи пайванд: Маҷмӯаи мақолаҳо. / А. Сагторов. Душанбе: Ирфон, 1982. – 240 с.
233. Сафо, З. Таърихи адабиёти Эрон. / З. Сафо – Душанбе: Интишори байналмиллалии Алхудо, 2001. – 160 с.
234. Сафо, З. Таърихи адабиёт дар Эрон ва дар қаламрави забони порсӣ. / З. Сафо – Техрон, – 1371 ҳ.
235. Саъдуллоев, А. Хосияти адабиёт. / А. Саъдуллоев – Душанбе: Адиб, 2000. – 256 с.
236. Сиддиқ, С. Мероси адабию илмии Садрӣ Зиё / С. Сиддиқ // Маҷмӯаи илмии аспирантҳо. Ҷузъи 5. – Душанбе, 1966. – С.28-37.
237. Солеҳов, Ш. Роман дар адабиёти тоҷикии қарни XX/ Ш.Солеҳов – Душанбе: Ирфон, 2011. – 335 с.

238. Степанов, Г. В. Язык, культура, поэтика / Г. В. Степанов; Отв. ред. Д. С. Лихачев; АН СССР, Отд-ние лит. и яз. – М.: Наука, 1988. – 380 с.
239. Табаров, С. Ҳаёт, адабиёт, реализм. Ҷ.1 / С. Табаров – Душанбе: Адиб, 1989. – 208 с.
240. Табаров, С. Се маорифпарвари тоҷик дар бораи амирони манғит / С. Табаров – Душанбе: Эҷод, 2006. – 206 с.
241. Табаров, С. Адабиёти муосири советӣ. Қисми 1 / С. Табаров – Душанбе: Тип. ТГУ им. В.И. Ленин, 1984. – 78 с.
242. Табаров, С. Чаҳони андешаи Фитрат / С. Табаров – Душанбе, 2008. – 715 с.
243. Табаров, С. Зиндагиномаи Садриддин Айнӣ (1875-1899) / С. Табаров – Душанбе, 2008. – 480 с.
244. Табаров, С. Ҳаёт. Адабиёт. Реализм. / С. Табаров – Душанбе: Ирфон, 1984. – 400 с.
245. Табаров, С. Луғати русӣ-тоҷики истилоҳоти адабиётшиносӣ / С. Табаров Реализми атиқа, реализми эҷод ва реализми маорифпарварӣ низ зикр гардидааст. – Душанбе: Маориф, 1980.
246. Толстой, Л. Н. Что такое искусство: [Статьи, письма, дневники] / Л. Н. Толстой; [Сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Основина]. – М.: Современник, 1985. – 592 с.
247. Улуғзода, С. Аҳмади Дониш / С. Улуғзода – Сталинобод: Нашр. давл. Тоҷикистон, 1946. – 64 с.
248. Улуғзода, С. Дар бораи баъзе масъалаҳои танқиди адабӣ ва адабиётшиносӣ дар Республика / С. Улуғзода – Сталинобод: Шарқи сурх. – 1954. – №7. – С.103-115.
249. Улмасова, З. Исторический роман эпохи независимости. / З. Улмасова – Хучанд: Ношир, 2016. – 287 с.
250. Усмонов, И.К. Рисолаи давлат. / И.К. Усмонов – Душанбе: Адиб, 1995. – 56 с.

251. Фарҳанги мухтасари «Шоҳнома» (тартибдиҳанда Иброҳим Ализода). – Душанбе: Адиб, 1992. – 496 с.
252. Федченко, А.П. Письмо Туркестанскому генерал-губернатору К.П. Кауфману о своем путешествии по Кокандскому ханству / А. П. Федченко // Сборник документов. – Ташкент, 1956. – С.127.
253. Федченко, А.П. Краткий отчет о путешествии в области верховьев р. Зеравшан в тоне 1870 года / А. П. Федченко // ТСБ. –СПб: 1872-1873. Т.42. С. 77-86.
254. Хадизаде Р. Ахмад Дониш –пистель и просветитель(Выступит.статья)// Путешествие из Бухары в Петербург / А. Дониш. – Сталинобод:Таджикгосиздат.- 1960. – С.3–26.
255. Хадизаде Р. Ещё раз: как осваивать наследие?//Дружба народов, 1972, №9, С.254–255.
256. Хадизаде Р. Всегда ли плодворна традиция? //Дружба народов, 1974, №9, С.255–263.
257. Хадизаде, Р. Источники изучения таджикской литературы второй половины XIX – начала XX века / Р. Хади-заде – Сталинабад, 1956. – 139 с.
258. Хадизаде, Р., Саадиев С Реалистические элементы и просветительский реализм в таджикской литературе / Р. Хадизаде, С. Саадиев // Истоки, формирование и развитие социалистического реализма в литературах Советского востока. – Ташкент, 1976. – С.189-191.
259. Ханыков, Н.В. Описание Бухарского ханства / Н.В. Ханыков. – СПб: тип. Имп. Акад. наук, 1843. – [2], VI, 282, IV с., 3 л. ил., карт.; 23.
260. Хочаева, М. Масъалаҳои сабқшиносӣ / М.Хочаева – Хучанд: Нашриёти давлатии ба номи Раҳим Ҷалил, 1994. – 223 с.
261. Хромов, А.Л. Энциклопедияи советии тоҷик. Сармуҳаррир М.С. Осимӣ. Ҷ.1. / Абдурахмони Самарқандӣ. Хромов А.Л. – Сарредаксияи Энциклопедияи советии тоҷик, иборат аз 6 ҷилд – Душанбе, 1978. – С.21

262. Ҳодизода, Р. Аз гузашта ва ҳозираи адабиёти тоҷик / Р. Ҳодизода. – Душанбе: Ирфон, 1974. – 144 с.
263. Ҳодизода, Р. Адабиёти тоҷик дар нимаи дувуми асри XIX. / Р.Ҳодизода – Душанбе: Дониш, 1968. – с. 96-109.
264. Ҳодизода, Р. Аҳмади Дониш / Р. Ҳодизода – Душанбе: Ирфон, 1976. – 468 с.
265. Ҳодизода, Р. Аҳмади Дониш / Р. Ҳодизода – Душанбе: Садои Шарқ. – 1966. – №7. – С. 50-80.
266. Ҳодизода, Р. Мутафаккири бузурги тоҷик / Р. Ҳодизода – Душанбе: Шарқи Сурх. – 1960. – №5. – С.142-153.
267. Ҳодизода, Р. Ситораи саҳарӣ / Р.Ҳодизода – Душанбе: Маориф ва маданият, 1975. – 14 декабр.
268. Ҳодизода, Р., Адабиёти тоҷик. / Р.Ҳодизода, У.Каримов, С.Саъдиев – Душанбе: Маориф, 1988. – 416 с.
269. Ҳодизода, Р. Шоҳин. / Р. Ҳодизода – Душанбе: Дониш, 1974. – 141 с.
270. Ҳодизода, Р. Масъалаҳои адабиёти муосири тоҷик. Анъана ва навоарӣ / Р. Ҳодизода. – Душанбе: Ирфон, 1970. – 416 с.
271. Ҳодизода, Р, Каримов У, Саъдиев С. Адабиёти тоҷик асрҳои XVI-XIX ва ибтидои асри XX. – Душанбе: Маориф, 1988.
272. Ҳодизода, Р., Самадов Ҳ. Шамсидин Шоҳин / Р. Ҳодизода, Ҳ. Самадов – ЭСТ, ҷ. 8, Душанбе, 2004. – С. 150-151.
273. Ҳодизода, Р. Шамсиддин Шоҳин / Р. Ҳодизода // ЭАСТ. – Душанбе, 2004. – Ҷ.3: Равзана - Ҷӯраев. – С.377-379.
274. Ҳодизода, Р. Шеърҳои навоштаи Шоҳин // Р. Ҳодизода – Душанбе: Садои Шарқ. – 1972. – №7. – С.74-85.
275. Ҳодизода, Р. Шоҳин / Р. Ҳодизода. – Душанбе: Дониш, 1974. – 141 с.
276. Ҳодизода, Р. Фарҳанги истилоҳоти адабиётшиносӣ. – Душанбе, 1966.
277. Ҳусейнзода, Ш. Баҳс ва андеша. / Ш.Ҳусейнзода – Душанбе: Ирфон, 1964. – 264 с.

278. Чаухан Ш. Очерки истории литературы хинди / Ш. Чаухан ; скан. В. В. Рыбалкин. – Москва : Изд-во иностр. лит., 1960. – 335 с.
279. Чабборов, Ш. Андешаҳои сиёсии Аҳмади Дониш. / Ш.Чабборов – Душанбе, 2005. – 196 с.
280. Чадидия ва дурнамои таърих: Сӯҳбати даври миз // Садои Шарқ. – 1990. – №3. – С.129-139.
281. Шакурӣ, М. Ҳаёт ва адабиёт. Нашрдавл. Тоҷ. / Баъзе материалҳои даҳрӯзаи адабиёти советии тоҷик (с.1957, 320 с.Шакурӣ, Эйделман А.с. 22-34.)
282. Шакурӣ, М. Навиштаҳои Садри Зиё ва аҳамияти таърихии онҳо / М.Шакурӣ – Душанбе: Гули мурод. – 1997.
283. Шакурӣ, М. Садри Бухоро. Ба эҳтимоми С. Ахавон / М. Шакурӣ – Техрон: Маркази аснод ва таърихи дипломосӣ, 1380-2002. – 110 с.
284. Шакурӣ, М. «Тазкори ашъор» ва масъалаи пайдоиши шеърӣ нав / М. Шакурӣ – Душанбе: Маҷаллаи Авранг. – №4. – 2004. – С. 8-28.
285. Шамисо, С. Сабқшиносии наср / С. Шамисо – Техрон, 1380. – 456 с.
286. Шарифов, Х.Сухан аз адабиёти миллӣ: Маҷмӯаи мақолаҳо. / Шарифов Х. – Душанбе: Чопхонаи «Пайванд», 2009. – 476 с.
287. Шарипов, Х. Назарияи наср / Х. Шарипов – Душанбе: Маориф, 2004. – 320 с.
288. Шарипов, Х. Каломӣ бадеъ / Х. Шарипов – Душанбе: Маориф, 1991. – 160 с.
289. Шарӣ, Ҳочӣ Абдулазим. Тазкиратушуаро / Ҳочӣ Абдулазими Шарӣ – Хучанд: Хуросон-медиа, 2015. – 126 с.
290. Шеглов, М. Литературно-критические статьи. / М. Шеглов – Москва: Советский писатель, 1958. – 370 с.
291. Шодикулов, Ҳ. Реализми танқидӣ / Шодикулов Ҳ. – Душанбе: Ирфон, 1975. – 24с.
292. Шоҳин, Шамсиддин // Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. – Ташкент, 1960. – Т V. – С.169-170.

293. Шоҳин, Шамсиддин. Каталог восточных рукописей АН Таджикской ССР. Т. IV. – Душанбе, 1970. – С. 151-153.
294. Шукуров, М. Паҳлуҳои тадқиқи бадеӣ. Баъзе масъалаҳои адабиёти ҳозираи тоҷик / М. Шукуров – Душанбе: Ирфон, 1976. – 273 с.
295. Шукуров, М. Пайванди замониҳо ва халқҳо (Маҷмӯи мақолаҳо) / М. Шукуров – Душанбе: Ирфон, 1982. – 224 с.
296. Шукуров, М. Аҳмади Дониш ва устод Айнӣ / М. Шукуров – Душанбе: Шарқи Сурх. – 1960. – №12. – С.53-57.
297. Шукуров, М. Забони мо ҳастии мост / М. Шукуров. – Душанбе: Маориф, 1991. – 232 с.
298. Шукуров, М. Ҳаёт ва адабиёт. Нашрдавл. Тоҷ. / Баъзе материалҳои даҳрӯзаи адабиёти советии тоҷик. – Сталинобод, 1957. – 320 с.
299. Эмомалӣ, С. Таърихи эҷодии қиссаи «Ривояти суғдӣ»-и Сотим Улуғзода». – Душанбе, 2011. – 63 с.
300. Эмомалӣ, С. Андеша ва маҳорати адабӣ. – Душанбе, 2012. – 100 с.
301. Юнусов, Н., Норкаллаев И. Аҳмади Дониш. Феҳристи адабиёт – Душанбе, 1986 – 124 с.

Источники таджикской арабской письменности

302. Ар-Рисолат - ул - муборак - ан - набиин. Амвол ал-маката маъза ва - ал - мадината - ал - мунаввараган ва - ал- масқида ақсо то Хоҷа Абдурахмони Самарқандӣ. – В 1010 (8421), Лл. 336 - 546, Миклухо - Маклай, I., № 85. // Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимускин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – С.277
303. Рӯзномаи сафари Искандаркӯл. Мирзо Абдурахмони бани Муҳаммад Латифи Мустаҷрии Самарқандӣ. – D 133 (609g), 398 л., 1870 г. - Mél. As., X, стр. 278, Ah 106; Миклухо - Маклай, I, М 88; Storey, 11, 163. // Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимускин, В.В. Кушев, Н.Д.

- Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – С.290
304. Меъёр - ут - тадоюн. Аҳмад Носируддин ас-Сиддиқи Бухорой (Аҳмад Дониш). – С 2449, 215 л., 1327 г. х. // Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимушкин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – С.556
305. Рӯзномаи вистафкаи Маскоб. Мирзо Абдурахмони Самарқандӣ. – В 806 (609к), 74 л., 1872 г., (?). Автограф. – Миклухо - Маклай, I, № 90; Storey, II, 164. // Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимушкин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – С.291
306. Вақоеънигории таҳаввулоти сиёсӣ-ичтимоии Бухорои шариф тайи нимаи поёнии амороти хоноти манғит бар асоси ёддоштҳои Шарифҷон маҳдуми Садри Зиё – охири Қозикалони Бухоро / Таҳқиқ ва пажӯҳиши Муҳаммадҷон Шақурии Бухорой. – Теҳрон: Маркази аснод ва хадамоти пажӯҳишӣ, 1382. – 500 с.
307. Мирза Абдал Азим Сами. Тарих-и Салатин-и Мангитийа = (история мангытских государей) / Издание текста, предисловие, перевод и примечания Л.М. Епифановой. – М., 1962. – 331 с.
308. Фазли Нишон. Афзал Пирмасти бани Мухаммад Ашраф Сиддиқи Ҳаруй. – С 1642, (Nov. 1354), 135 л., 1326 г. х., Автограф (?), Уч. зап., XVI, стр. 254; Миклухо - Маклай, II, № 122; Семенов, 1, № 346; Storey, 1, 917. // Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимушкин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – С.400
309. Тухфаи вазир. В 4534. 156 л. 1317 г. х. // Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимушкин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – С.107
310. Тухфаи хонӣ. Муҳаммад Вафо бинни Муҳаммад Карминағӣ. – С 523

(с581b). 204 л., 1236 г. х. - Mél. As., X , стр. 277, № 86; Семенов, I, №195; Storey, 1, 381. // Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР: (Краткий алфавитный каталог) / Сост.: О.Ф. Акимушкин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова; Под редакцией Н.Д. Миклухо-Маклая. – М., 1964. – Ч. I. – С.102

311. Тухфатал ахбоб фи тазкират аласхоб .Қорӣ Раҳматулло бани Ашӯр Муҳаммад Албухорӣ мутахаллис ба Возеҳ. С. 49(174 б) 138 в.1313 с.- Миклухо Маклай, 11, № 119 Семенов 1, №332, Storey11, 915.

На английском языке

312. Derrida J. Of Grammatology. – Baltimore-London: Johns Hopkins Univ. Press, 1976. - P. 89.
313. Jones R.S. Physics as Metaphor. – New York: New American Library, 1983. – P. 11.
314. Norberg-Schulz Chr. Existence, space and architecture. – New York, 1971. – P. 14
315. Frankl V. Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. – New York: Washington Square Press, 1963. – P. 164.