

М. Диноршоев

КРИТИКА ДОЛЖНА БЫТЬ ОБОСНОВАННОЙ

(об отзыве профессора И.С.Брагинского на книгу “Таджикская Советская Социалистическая республика”. Душанбе, 1974).

В 1974 г. в связи с 50-летием образования Таджикской Советской Социалистической Республики вышла в свет книга “Таджикская Советская Социалистическая Республика”. ЦК КПСС было поручено члену-корреспонденту АН ТССР; профессору И.С. Брагинскому прорецензировать книгу. Отзыв для ответа на него был отправлен в Академию наук Таджикистана. По поручению президента Академии наук Таджикистана М.С.Асимова кандидат философских наук (ныне академик АН РТ) М.Диноршоев подготовил проект ответа на отзыв И.С.Брагинского. Отредактированный М.С.Асимовым проект ответа был отправлен в ЦК КПСС. Из ЦК КПСС других запросов по этому вопросу не последовало: по всей вероятности ответ его удовлетворил. Поскольку затронутые в отзыве И.С.Брагинского и ответе М.Диноршоева вопросы не потеряли свою актуальность и в наши дни, постольку редакция сочла полезным опубликовать без каких – либо изменений и исправлений (за исключением нескольких примечаний от редакции) ответ М.Диноршоева на названный отзыв.

В отзыве книге в целом дается положительная и высокая оценка. Замечания же большей частью относятся к транскрипции, стилю и редакции статей. Но есть и замечания содержательного, принципиального характера, с многими из которых трудно согласиться:

“Исторически неточно характеризуется ислам, когда говорится, будто в нем принцип единобожия “проведен более последовательно, чем в других монотеистических религиях” (стр.6). Однако рецензенту должно быть известно, что в научно-атеистической литературе по истории ислама эта идея не новая. Сошлемся на некоторые из них:

а) “Догмат единства божия - тавхид..., единобожия высказан в исламе, последовательно” (И.П.Петрушевский. Ислам в Иране. Изд-во Ленинградского университета, 1966, стр.63); “...Мусульманская концепция бога строго и последовательно монотеистическая и теоцентрическая; и главная идея Корана - бог и его единство”. (там же, стр.65).

б) “Принцип монотеизма в исламе проведен более последовательно, чем в других религиях” (История и теория атеизма. М., 1974, стр.145).

в) "Ислам учит последовательно и неукоснительно соблюдать догмат единобожия, угрожая земными и небесными карами за его нарушение. Мусульмане, как того требует Коран, должны неустанно твердить: "Господь наш - Аллах" (22,41,46,12). Поклонение другим богам считается смертным грехом. Поэтому даже в мимолетных мыслях мусульманин не должен допускать их существования" (Р.Р.Мавлютов, Ислам. М., 1969, стр.26). На авторитете Аллаха основаны все остальные мусульманские принципы: вера в ангелов, чертей, святость Корана, посланничество Мухаммеда и т.п. (там же, стр.30).

г) То же самое (но в иной формулировке) утверждается в статьях БСЭ. (издание третье) "Ислам" (т.10, стр.485) и "Монотеизм" (т.16, стр.537).

Но есть ли объективные для такого вывода основания? Безусловно есть:

а) В отличие от зороастризма, как одной из первых попыток установления монотеизма, ислам полностью преодолел политеизм и дуализм и утвердил культ единого Аллаха. Иблис в исламе, в отличие от Анграмаинью, не являющийся тварью Ахурамазды, является божьим созданием и во всех отношениях подчинен ему.

б) В иудаизме, как монотеистической религии, поклонение Яхве не исключало и культа других богов. В частности "наряду с Яхве в Талмуде фигурирует божество, именуемое Шехина" (М.С.Беленький. Иудаизм, М., 1974, стр.66). Кроме того хотя по Талмуду ангелы и демоны являются подручными бога Яхве, тем не менее оказывают влияние на его решения (там же, стр.70).

В исламе же кроме Аллаха не признается существование каких-либо других богов, такое допущение он считает величайшим из грехов. Он отрицает и какое бы то не было влияние ангелов и демонов на решения Аллаха, считая что у него нет соучастников не только в его бытии, но и в его действиях (Коран, 4,16; 5,76 и др.).

в) В христианстве, как известно, есть догмат троицы, свидетельствующий о том, что элементы политеизма все еще сохранились в самой вероисповедной основе этой религии. Ислам же в самой решительной форме отвергает троицу (Коран, 5; 76, 116). Он также отрицает христианский культ богородицы (богоматери), считая, что Аллах не рожден и не рождал (112,3) у него нет сыновей и дочерей (21,26-30).

Вот эти моменты имеются ввиду когда пишется, что в исламе принцип единобожия проведен более последовательно, чем в других монотеистических религиях (некоторые из этих моментов в статье по исламу отмечены).

"Нельзя ставить рядом два таких различных по существу течения как религиозное - бабизм- бехаизм и буржуазно-националистическое - джадидизм" (стр.7).

Однако в книге сказано: "Становление капиталистических общественных отношений в мусульманских странах выявило не соответствие ислама новым историческим условиям и вызвало к жизни в

конце 19 - начале 20 вв. различные реформаторские движения и попытки противопоставить исламу в его феодальной форме новую идеологию, отражавшую интересы нарождающейся в странах мусульманского мира молодой буржуазии. Результатами подобных попыток были такие движения, как бабизм, бехаизм, панисламизм и джадидизм" (стр.58). Как видно, эти течения здесь рядом только перечислены. Об их исторической роли и содержании в статье в силу ограниченности ее объема сведения не даются. Поэтому не понятно, на каком основании рецензент пришел к выводу, что эти разные по содержанию течения ставятся рядом. Тем не менее высказывания рецензента нуждаются в следующих поправках.

а) бабизм и бехаизм не одно, а два различных течения идеологической мысли.

б) Оба течения носили религиозный характер и появились как идеология нарождающейся буржуазии (об этом более подробно см. Е.А.Беляев Сектанство в исламе. М., 1957; БСЭ. изд-е 3, т.2, стр.501 - Бабизм; т.3, стр.286-Бехаизм).

в) В этом смысле джадидизм, теоретической основой которого по существу была исламская религия, ни чем не различается от бабизма и бехаизма, ибо он как и они был идеологией нарождающейся местной буржуазии, но в отличие от этих течений, особенно бехаизма, являющегося идеологией космополитической, компродорской буржуазии, джадидизм был идеологией нарождающейся национальной буржуазии. В условиях Бухарского эмирата джадидизм безусловно был прогрессивным явлением, ибо ратовал за реформу политического строя эмирата, общественных отношений, за прогресс науки, образования, культуры. Достаточным основанием такого вывода может, в частности, служить "Тухафи ахли Бухоро" Мирзы Сиреджа.

В том "допущены отмеченные ляпусы в таком тонком и существенном вопросе как вопрос об общем наследии народов СССР" (стр.22). К этим "отмеченным ляпусам" рецензент относит:

а) не отмечено "с самого начала своеобразие этого исторически сложившегося явления (т.е. общности наследия народов СССР - М.Д.)".

б) не отмечено "в каждом отдельном случае иноэтническое происхождение того или иного выдающегося деятеля (например, азербайджанца Низами и т.п.), они механически подключены в рубрику таджикского народа" (стр.8; 10,20,22).

Трудно согласиться, что в томе не отмечено "своеобразие этого исторически сложившегося явления - общности наследия народов СССР". Ибо в вводной части статьи "Философская и общественно-политическая мысль таджикского народа" как раз специально отмечается взаимодействие и взаимовлияние различных философских культур, что может быть экстраполировано и на другие отрасли средневековой духовной культуры в силу энциклопедичности ее деятелей. Когда здесь говорится о взаимодействии и взаимовлиянии различных культур имеется

ввиду следующее: а) деятели культуры (философов в том числе) таджиков усвоили культурные достижения других народов, в частности тюркоязычных народов Средней Азии, Азербайджана, Казахстана; б) на развитие культуры таджикского народа оказали большое влияние деятели культуры иноэтнического происхождения. Все иноэтнические деятели культуры, которые в книгу, по выражению И.С.Брагинского, механически включены в рубрику таджикского народа, относятся именно к этой категории. Поэтому не понятно как можно сказать, что они механически "подключены в эту рубрику". Как раз обратный подход, т.е. невключение их в данную рубрику только из-за их иноэтнического происхождения, было бы механическим исключением этих деятелей из истории культуры таджикского народа и игнорированием своеобразия общего культурного наследия народов СССР. В результате все разговоры о взаимодействии культуры таджикского народа с другими народами были бы бесплодными.

Следует также отметить, что тщательное подчеркивание в каждом отдельном случае этнического происхождения того или иного выдающегося деятеля мало что даст для решения вопроса о том деятелям культуры какого народа он является. Ибо в истории культуры существует немало фактов, когда ее деятели отрывались от своей этнической основы и становились деятелями культуры другого народа. Это еще отмечал К.Маркс, который писал, что "В числе философов Греции был один скиф (имеется ввиду Анархисис – М.Д.), но это ни на шаг не приблизило скифов к греческой культуре. (К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.1, изд.2-е, стр.419). Поэтому при решении этого вопроса следует учесть не только этническое происхождение деятеля культуры, но и ряд других факторов, а именно: а) на почве культуры какого народа он вырос; б) научно-философские или литературно-художественные традиции какого народа развивал; в) на развитие духовной культуры какого народа оказал влияние; г) литературные нормы и словарный фонд языка какого народа он совершенствовал, развил; д) какому народу он служил, чаяния и идеи какого народа отразил в своем творчестве, духовному росту какого народа способствовал и т.д.

Если все это применить к тем деятелям, которые по рецензенту механически подключены в рубрику деятелей культуры таджикского народа, то дело выглядит так:

Фараби (873-951). Этническое его происхождение и место рождения точно не установлены. Ибн Надим (910-995), почти бывший современником мыслителя, пишет, что он родом из гор. **Фарияб**, что находится в Хорасане". (Фехрист, Тегеран, 1343 стр. 474). О существовании г.Фарияб в Хорасане свидетельствует и Якуб Хамави: "Фарияб - известный город в Хорасане, в провинции Джузджан, около Балха, на западной стороне Джайхуна (т.е. Аму-Дарьи - М.Д.)". (Муджамал-булдан. т.2, Бейрут, 1376, стр.225). Из свидетельства Ибн Нади́ма вытекает, что Фараби по своему этническому происхождению был персом

(таджиком), ибо присутствие турок в это время в Хорасане источниками не отмечается.

Другие источники передают, что Фараби родом из Фараба, что находится на Сыр-дарье. Но в абсолютном большинстве источников XI-XII вв. отмечено что он по происхождению - перс. Так, Ибн Аби Усайба (1203-1269), автор антологии "Уйюн ал-анбо фи табакоғ ал-аттибо" пишет, что "его отец был военначальником и по происхождению он является персом". Это же подтверждает и Шахрзури, писавший что "Фараби был из династии персов". Но по свидетельству историка XIII в. Ибн Халликона (ум. в 1282) - автора "Тарихи ибн Халликан" Фараби по происхождению - тюрк.

Таким образом, в источниках об этническом происхождении Фараби нет единого мнения. Возникает вопрос: какому из этих точек зрения можно дать предпочтение? Если исходить из исторического принципа, то – безусловно первой точке зрения. Во-первых, она высказана в источниках, более близко стоящих к эпохе жизни и деятельности ал-Фараби. Во-вторых, многие источники, в частности, "Сурат ал-арз" Ибн Хаукаля (X в.), свидетельствуют о том, что в IX-X вв., когда жил и творил ал-Фараби, тюрки еще не овладели Фарабом и там не жили. Ибн Хаукал пишет: "Между Фарабом, Канджадой и Чачем (ныне – Ташкент – М.Д.) существуют обширные пастбища и одна тысяча принявших ислам тюрков живут на этих пастбищах. Они живут в юртах и у них нет строения". В-третьих, ни в одном из источников IX-XII вв. нет свидетельства о тюркском происхождении ал-Фараби. Оно впервые появляется лишь в XIII в. у Ибн Халликана, по всей вероятности, под влиянием того факта, что к его времени Фараб был туркизированным. Приняв это статус-кво, Ибн Халликан экстраполировал его на более ранний период истории Фараба – на эпоху ал-Фараби. В-четвертых, анализируя в своем фундаментальном философском труде "Китаб ал-хуруф" сущность и содержание различных философских понятий и категорий, ал-Фараби часто подчеркивает как эти понятия и категории называются на согдийском, персидском, греческом языках, но ни разу не отмечает, как они именуются в тюркском языке. (Об этом более подробно См.: М. Диноршоев. Ал-Фараби и развитие таджикской философии. – Известия АН РТ. Серия: философия и правоведение. № 1-4, 2001; Абу Наср ал-Фараби. Китаб ал-хуруф. Изд. второе, Бейрут, 1990. С. – 203 – Фехрист ал-калимат ал-сугдия, ал-фарсия ва ал-юнония. – примечание редакции). Это ставит под сильное сомнение сообщение Ибн Халликана и о том, что, когда ал-Фараби "прибыл в Багдад, он знал тюркский язык, и некоторые не арабские языки". Ибо, если бы он действительно знал тюркский язык, то наряду с согдийским, персидским и греческим языками непременно указывал бы как анализируемые им понятия и категории называются на тюркском языке. Другими словами совершенно исключено, чтобы ал-Фараби был тюрком, знал тюркский язык и не указывал как на его родном тюркском языке называются те или иные анализируемые им понятия и категории.

Исследователи, дающие предпочтение свидетельству Ибн Халликана о тюркском происхождении Фараби умалчивают о существовании свидетельств о его персидском происхождении. Они идут на это, по всей вероятности, потому, что у них нет достаточных фактов, подтверждающих указанное свидетельство Ибн Халликана. Объективность исследования, однако, требует, чтобы свидетельства источников учитывались в полном объеме и решения выносились на базе достаточных оснований, что является главным условием научности.

Каково бы ни было этническое происхождение Фараби, он как мыслитель вырос на культурной почве Саманидского государства - национальной государственности таджиков, где он, по свидетельству источников и исследователей, учился и работал в Самарканде и Бухаре (см. Хайруллаев М.М., Фараби. Ташкент, 1975, стр.156) и только 40-летним мужем уехал в Багдад. Его философия и социология была одной из важнейших теоретических основ философии Ибн Сины и его влияние на таджикскую философию продолжается веками. Как непосредственно, так и опосредованно (через своих таджикских последователей) Фараби оказал большое влияние на формирование философского сознания не одного поколения таджикских философов. Все это и есть достаточное основание того, что при изложении истории таджикской философии нельзя обойти ал-Фараби.

Беруни (Бируни). Этническое происхождение - хорезмиец, что отмечено в книге, но не замечено рецензентом. Хорезмийцы же как по свидетельству самого Беруни, так и по исследованиям советских историков относятся к группе иранских народов. Сам Беруни писал: "Что же касается жителей Хорезма, то хотя они являются ветвью ствола персов и отпрыском их древ., они все же последовали в отношении начала года и места добавки лишних дней примеру согдийцев" (Абу Райхан Беруни. Памятники минувших поколений. Избранные произведения. т.1. Ташкент, 1957.- с.62). Туркизация хорезмийцев по языку, как свидетельствуют источники совершалась много веков спустя после Беруни (в XIV-XV вв.).

Говоря же о месте и роли Беруни в истории нашей культуры, надо отметить, что его деятельность привела к созданию самостоятельной научной школы и целая плеяда ученых в течение многих веков продолжала его традиции. Больше того своим трудом "Ат-Тафхим", написанным на языке фарси и дари (таджикском), он способствовал превращению этого языка в язык науки (наряду с арабским) и созданию и упорядочению его научной терминологии.

Низами Ганджави. По этническому происхождению многие советские ученые считают его азербайджанцем. Но сам поэт свидетельствует:

Гар модари ман Раисан курд,
Модарсифатона пеши ман мурд.
Аз лобагарй киро кунам ёд,
То пеши ман орадаш ба фарёд?

Если моя мать Раиса курдская,
При мне умерла как матери свойственна,
То кого мне призвать с мольбой,
Чтобы он привел ее мне на помощь?

Это во-первых. Во-вторых общеизвестно, что все огромное наследие поэта написано на языке фарси-дари, т.е. таджикском. В своих сочинениях он оттачивал литературные нормы этого языка, вводил в него путем словотворчества большое количество слов, обогатив этим его словарный фонд. В своих произведениях продолжив литературно-художественные традиции от Рудаки до Фирдоуси, он заложил традиции сочинения "Пятириц" в нашей литературе, которая просуществовала вплоть до XIX в. Надо учесть и то обстоятельство, что как таджики, так и персы читают и понимают Низами на языке оригинала - фарси дари (таджикском), в то время как азербайджанцы вынуждены читать его в переводе с персидского (таджикского) на современный азербайджанский язык. Итак, если мать поэта курдчанка (а курды как таджики и персы относятся к семье иранской этнической группы), если все свое наследие писал на нашем языке, если он продолжал и совершенствовал художественно-поэтические традиции нашего народа, если развил литературные и грамматические нормы нашего языка и его словарный фонд, то почему мы не можем отнести его к нашему этносу, к нашей культуре?!

В свете этих разъяснений мы считаем, что названные мыслители и деятели литературы (а также ряд других) включены в книгу "Таджикская Советская Социалистическая Республика" не механически, а согласно их историческим заслугам в истории нашей культуры.

Вместе с тем следует отметить, что проблема общего культурного наследия народов СССР является очень важной и актуальной и необходимо более активно разработать ее теоретические и методологические аспекты. При ее решении важно учесть соотношение общего и отдельного, ибо нации, по выражению В.И. Ленина, еще долго будут существовать и при коммунизме и потому еще не раз возникнет необходимость в написании истории их культуры. Всестороннее исследование этой проблемы дало бы возможность устранить те недоразумения и взаимные обвинения, которые возникают в связи с ней. (Проблема общего культурного наследия народов, в частности общего культурного наследия народов Центральной Азии, не снята и после распада СССР. Напротив, в связи с образованием новых независимых государств, она принимает более острый характер. В научных работах, проводимых в этих независимых странах, полным ходом идет переписывание истории, истории культуры, притягивание "одеяла культуры" на себя. Стало нормой удревнять историю культуры собственных народов, считать свою культуру самой древней и богатой, присваивать достижения иноэтнической культуры и т.д. В этих условиях

предметное изучение общего культурного наследия на основе первоисточников с применением метода историзма и научного объективизма приобретает особо важное значение – примечание редакции).

Для IX века неверно понятие “национальная государственность” (стр.11). Рецензент не объясняет в чем неверность этого положения. Поэтому приходится угадывать. Если имеется ввиду фактическая сторона дела, то следует сказать, что Государство Саманидов по общему признанию всех историков окончательно оформилось именно во второй половине IX века. Но было ли оно национальным государством таджиков? Безусловно, ибо абсолютное большинство его подданных были таджики. Во владениях Саманидского Государства жили и тюрки, однако они составляли незначительное меньшинство. Поэтому в “Истории Узбекской ССР” (Ташкент, 1967 г.) читаем: “основная масса тюркских племен в X веке находилась еще в Семиречье” (стр.347). Это соответствует свидетельству многочисленных источников. В частности Беруни в “Китаб-ат-тахфим” делая весь ему известный мир на семь климатов (поясов), помещает тюрков в пятом-седьмом климатах, в частности в районах Кашгара, Баласагуна, Башкирии (Бошхирт) и т.д. (Абурайхон Беруни Кито-б-ут-тахфим, Душанбе, 1973, стр.121-122). Известный же арабский историк, географ и путешественник X в. Макдиси в своей книге “Ахсан ал-такосим”, описывая языковую ситуацию в городах и селениях Саманидского государства и указывая на диалектные особенности языка отдельных местностей, подчеркивают, что несмотря на все диалектных различия – это один и тот же язык – фарси (дари). При этом он ничего не говорит о распространенности тюркского языка в пределах Саманидского государства. Этот факт так же говорить в пользу того, что основное население государства Саманидов составляли таджики и потому оно было их национальным государством.

Но если имеется ввиду тот факт, что в IX веке еще нации не сформировались, а сложились в более поздние времена, то надо учесть следующее: а) в русском языке нет терминов “народностная государственность” или “этносная государственность”; б) классики марксизма говорили об “арабском национальном чувстве” для 6-7 вв. (К.Маркс и Ф.Энгельс, соч., т.28, стр.221-222), о “национальных религиях” и “национально-арабских традициях” для древности и средневековья (К.Маркс, Ф.Энгельс. Об атеизме, религии и церкви. М., 1971. соотв.стр. 333, 419). Разумеется, что в таких случаях понятие “национальное” употребляется в несколько ином значении и выступает как синоним понятия “народное”. В этом смысле оно и употреблено нами, когда говорится для IX в. о Государстве Саманидов как “национальной государственности” таджиков.

Мы высказали свои соображения только по принципиальным замечаниям

профессора И.С.Брагинского. Что касается его замечаний редакционного характера, то они будут учтены при переиздании книги. (Эти замечания были учтены при переиздании книги в 1984 г. — примечание редакции).

М. Диноршоев

НАҚД БОЯД ҲАҚҚОНӢ БОШАД!

(ХУЛОСА)

Мақола ҷавоб ба эродҳои профессор И.С.Брагинский дар хусуси китоби "Таджикская Советская Сотсиалистическая Республика" (Душанбе, 1974) мебошад. Ҷавб соли 1975 навишта шуда ва то ба ҳол ҷоп нагардида буд.

Профессор И.С.Брагинский дар тақризи худ исрор дошта буд, ки дар китоб (1) ислом барғалат дини комилан тавҳидӣ номида шудааст, (2) бобия ва баҳоия ҳамчун ду ҷараёни динӣ бо ҷараёни миллатпарастонаи ҷадидия нодуруст ҳамрадиш шумурда шудаанд, (3) доир ба масъалаи нозук ва борики осори муштараки халқҳои ИҶШС ҳамоҳангӣ фахш роҳ дода шудааст, зеро дар ҳеҷ маврид мансубияти қавмӣ (миллӣ)-и намоёндагонӣ фарҳанги ғайр (чун Форобӣ, Берунӣ, Низомӣ...) таъкид нашудааст, (4). Давлати Сомониён барғалат давлати миллии тоҷикон номида шудааст.

Ба ҳамаи ин эродоти профессор И.С.Брагинский дар мақола дар асоси маводи сарчашмаҳо ва адабиёти таҳқиқӣ мӯтабар ҷавоби қотее дода шудааст.