АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОЛОГИИ

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

ЧУВО «РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ ИНСТИТУТ»
МРО ООВО «КАЗАНСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ФОНД ПОДДЕРЖКИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОЛОГИИ

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Казань – 2026

УДК 28
ББК 86.38
А 43

Научный редактор:
Мухаметшин Рафик Мухаметшович
доктор политических наук, профессор

А 43
Актуальные вопросы современной филологии: сборник научных статей. – Казань: РИИ, 2026. – 125 с.

В сборнике представлены научные статьи участников Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные вопросы филологии в контексте сохранения традиционных духовно-нравственных ценностей», прошедшей 30 октября 2026 г. в г. Казани в рамках III Всероссийского симпозиума с международным участием «Традиции и инновации в мусульманском образовании России» (27–31 октября 2026 г.).

ISBN 978-5-98946-439-5

Тираж 75 экз.

Сборник научных статей издан при содействии Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования

© Российский исламский институт, 2026.

СОДЕРЖАНИЕ

Батыршина Г.Г. Тюрко-татарская и иноязычная лексика в трудах Каюма Насыри 5

Габидуллина Э.И. Восклицательные предложения и побудительные конструкции в социальных рекламных текстах татарских газет начала XX века. 10

Гарипова-Хасаншина В.М. М. Хәбибуллин хикәяләрендә ономастик берәмлекләрнең поэтикасы. 14

Гиззатуллина Д.А. Метод проектов как инструмент активизации речевой деятельности на уроках практического курса арабского языка (на примере Казанского исламского университета) 19

Гилязов Г.М. «Хатирэ дэфтэре» Галимджана Баруди: дневник муфтия в революционной России 25

Гимадеева А.А. Лексико-семантическая репрезентация концепта «лень, тунеядство» в татарской и английской лингвокультурах 32

Загидуллин И.И., Карибуллин А.А., Сибгатулин Р.М. Специфика перевода религиозных текстов в контексте мазхабической интерпретации 36

Закиров Р.Р., Мингазова Н.Г. Специфика перевода фразеологических единиц татарского и арабского языков на русский язык. 47

Копейкина Н.Г. Ономастические маркеры культурной памяти в медиатексте журнала «Москва» 57

Копейкина Н.Г. Этнокультурные маркеры региональной идентичности в медиатексте журнала «Казань» 63

Мухаметзянов И.М. Употребление арабизмов в татарском языке. 69

Омри Акила, Тахаутдинова Р.М. Символика цвета в творчестве Низара Каббани 79

Сабиров Н.Р., Хамматов Р.Х. Роль издательства «Иман» в сохранении и популяризации татарского богословского наследия 93

Седанкина Т.Е. Эволюция представлений об искусстве памяти: от мистико-платонических через рационально-схоластические к ренессансно-оккультным. 100

Фадль Инкад Ахмед Табет Культурное наследие как основной фактор сплоченности йеменского общества . . . 118

Шорина С.В. Условия повышения качества образования при обучении английскому языку. 122

Батыршина Г.Г. (Казань, РИИ)

ТЮРКО-ТАТАРСКАЯ И ИНОЯЗЫЧНАЯ ЛЕКСИКА В ТРУДАХ КАЮМА НАСЫРИ

Аннотация: Выдающийся ученый-энциклопедист XIX века Каюм Насыри сыграл большую роль в создании терминологической базы татарского языка в различных сферах науки. Его работы наглядно продемонстрировали потенциальные возможности татарского языка как языка науки. В своих трудах он заменил часть арабо-персидских лексем на тюрко-татарские, выступая в защиту общенародного языка. При этом К. Насыри использовал значительное количество арабизмов и фарсизмов (в особенности религиозные и педагогические термины), что продиктовано повсеместным их употреблением в практике повседневного общения. О диалектическом подходе ученого также свидетельствует его положение о необходимости применения заимствований в случаях, когда в татарском языке отсутствуют соответствующие эквиваленты.

Ключевые слова: Каюм Насыри, тюрко-татарская лексика, арабо-персидские заимствования, татарский язык, диалектика.

Развитие татарской национальной мысли во второй половине XIX века стало важным явлением, значимость которого общепризнана и во многом не теряет актуальности по сей день. Плодом этой деятельности стало просвещение татарского народа, в которое внесли свой вклад такие выдающиеся ученые, как Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Г. Курсави. Среди них особое место занимает ученый-энциклопедист Каюм Насыри (1825–1902). Он «стал одной из главных фигур в татарском просветительстве той эпохи» [1, с. 300]. Его научно-просветительская деятельность имела важное значение как для развития самобытной культуры татарского народа, так и для приобщения его к достижениям мировой науки.

В первую очередь следует отметить разностороннюю деятельность К. Насыри в области лингвистики. Именно К. Насыри стоял у истоков

формирования современного татарского литературного языка, заложил научные основы татарской лексикографии, грамматики и ономастики. В науке деятельность К. Насыри рассматривается в основном в терминологическом аспекте; отмечается, что он «первым поднял вопрос о создании терминологии отдельных отраслей в татарском языке», «закрепил татарские слова как термины, создал “татарских конкурентов” арабским терминам» [5, с. 271].

К. Насыри заменил часть арабо-персидских лексем на тюрко-татарские, выступая в защиту общенародного языка и тем самым сближая его с письменным. Создавая свои труды на понятном народу языке, он разработал научно-популярный стиль, впервые ввел в употребление сотни научных терминов из разных областей знания.

К. Насыри в своих работах определил принципы и источники татарской терминологии. В его книге «Кавагыйде китабәт» («Правила правописания») (1892) говорится: «…в каждой науке имеются свои выражения и терминология. Кто обладает естественным разумом, тому известно, что между понятием термина и (его) словом должна быть определенная связь, без которой из любого слова невозможно создать нужный термин» [3, с. 2]. Так он различает лексическое и терминологическое значения и придерживается мнения, что для создания термина необходима мотивация. Подчеркивая роль терминов в познании, К. Насыри отмечает: «У всякого цивилизованного человека два языка: один из них усваивается с молоком матери, а другой раскрывается тогда, когда он поступает на учение и усваивает термины наук и образования…» [3, с. 2].

Как было сказано выше, К. Насыри в своих многочисленных трудах вместо непонятных простому народу арабских, персидских и тюрко-огузских (турецких) элементов очень часто использует исконно татарские слова. Вместе с тем ученый не стремится полностью устранить иноязычные термины, что свидетельствует о его диалектическом подходе к проблеме. Он широко применяет в своих трудах значительное количество арабских и персидских слов, что продиктовано повсеместным их употреблением в практике повседневного общения, в особенности религиозных, педагогических, грамматических. Кроме того, существование этих заимствований необходимо в тех случаях, когда в татарском языке отсутствуют соответствующие эквиваленты.

Во введении книги «Хисаблык» («Арифметика») (1873), К. Насыри определяет важность этой науки и говорит о терминах следующее: «До этого времени у нас не было учебника по математике, естественно, и терминологии. В своей книге «Хисаблык» мы по возможности выбрали слова родного языка. Например, ‘хисаблык’ (хотя это арабское слово, все его

знают) вместо ‘гыйльме хисаб’, по-русски – арифметика. Да еще сказали ‘сан’, по-арабски – исме гадад, по-русски – число» [4]. Автор называет таким образом все понятия, относящиеся к арифметике: *җыю – сложение, җыясы сан – слагаемое, аеру – вычитание, сугу – умножение, сумма* и т.д. Термины җыю, аеру, сугу, бүлү, калдык образованы путем перевода с русского или арабского языков. Последние из них – *бүлү, сумма, калдык, чыгыш* – и по сегодняшний день выполняют эту же функцию.

Выдающийся тюрколог Н.Ф. Катанов, высоко оценивая этот труд, пишет, что «...учебник К. Насырова составлен по-новому, по-европейски, в ней успешно выбраны термины», что «...он очень полезный и достойный большого внимания труд в татарской педагогике» [2, с. 337].

В книгах «Истыйляхате гыйльме һәндәсә» («Термины геометрии») (1895) и «Истыйляхате җәгърафия» («Термины географии») (1890) прослеживается параллельное употребление как арабских, так и татарских терминов. Например: *тавил, гариз вә гомык – озынлык, яссылык, калынлык (букв. долгота, плоскость, глубина), шәмс – кояш (солнце), җәзирә – атау (остров), җәгърафия харитасы – җир йөзен күрсәтә торган кәгазь (карта)* и т.д. При этом многие термины в этих книгах исконно татарские: *өчпочмак (треугольник), әйләнә (круг), як (сторона), төн ягы (север), кояш чыгышы (восход), тыш диңгез (внешнее море)* и т.д.

К. Насыри выступил также и в роли автора трудов по ботанике, весьма интересных и ценных для своего времени. В книге «Хәвасе нәбатат», т.е. «Особенности лекарственных растений, использующихся в медицине» (1885), автор не только переводит арабские, персидские, турецкие, русские источники, но и вводит в употребление термины родного языка: *тамыр (корень), камыл, көпшә (ствол), кабык, кайры (кора)*, которые взяты из разговорной речи.

При классификации растений по медицинскому назначению автором использована только арабская терминология, а при характеристике различных болезней К. Насыри придерживается вышеуказанного принципа – параллельного употребления арабских и татарских слов. Например: *рәмәд – күз авыруы (болезнь глаз), зателкәбәд – бавыр шешү (гепатит)* и т.д.

«Хәвасе нәбатат» в 1894 году издается под названием «Гөлзар вә чәмәнзар» («Цветы и травы»). Книга была переиздана и в 1903 г., что являлось признаком ее популярности и востребованности. Здесь также употребляется большое количество ботанических и медицинских терминов. Следует подчеркнуть тот факт, что в книге «Гөлзар вә чәмәнзар» основные термины приводятся на татарском, русском и латинском языках, что повышает научную ценность труда: *тырнак гөле – ногот-*

ки – calendula officinalis; мәтрүшкә – душица обыкновенная – origanum vulgare; андыз – девясил – inula hellenium и т.д. В некоторых случаях используются и арабские названия растений. Иногда основной термин дается по-арабски, к нему приводится эквивалент на татарском языке: *гаттас – гатәсә үләне, ягъни төчкерек уты*. При введении понятий, не имеющих словесных соответствий в татарском языке, К. Насыри использует методы перевода и калькирования: *ангелика – фәрештә уты, ааронова борода – һарун сакалы* и т.д.

В книге по анатомии и гигиене «Мәнафигы әгъза вә кануне сыйххәт» («Функции человеческих органов и правила гигиены»), вышедшей в свет в 1893 г., большая часть терминов получена путем калькирования соответствующих лексем с русского языка: *бугаз башы (надгортанник), кискүче тешләр (резцы), кан савытлары (кровяные сосуды)* и т.д. В этом труде медицинские термины обозначены в основном татарскими словами: *һуш китү (упасть в обморок), сулу тараю (одышка), үтеп чыккан җил (сквозняк).*

Филология и история, сельское хозяйство и ремесла также были в круге научных и терминологических интересов К. Насыри. Если в книгах «Гыйльме зирагать» («Наука о земледелии») (1892), «Иршад-әл-әтбиха» (о кулинарии) (1892), «Сәнаигы гыйлфания» (книга о слесарном деле) (1900) употреблена народно-разговорная лексика, то филологическая и историческая терминология К. Насыри – традиционая, т.е. арабо-персидская. Это было связано с тем, что в первом случае книги в большей степени ориентированы на читателя из простого народа, а во втором – на представителя высших сословий, где использовался литературный язык, обогащенный арабо-персидскими элементами.

Терминологическая деятельность К. Насыри нашла отражение и в его лексикографических трудах. Например, первый двухтомный толковый словарь татарского языка «Ләһҗәи татари» (1895-1896) содержит большой пласт терминов, включающий в себя фитонимы, зоонимы, наименования заболеваний, земледельческую, отраслевую и общенаучную терминологию.

К. Насыри понимал необходимость заимствования терминов из русского и западноевропейских языков. «Данный процесс носил неизбежный характер, ибо это было обусловлено самой сущностью терминологии, находящейся на стыке языков и языкознания с различными отраслями науки, техники и общественной жизни человека» [6, с. 107]. Ярким примером этого является «Полный русско-татарский словарь с дополнением из иностранных слов, употребляемых как термины» (1892), где в приложении под названием «Әлфаз әҗнәбия» («Иностранные слова») при-

водятся около 1700 общественно-политических и научно-технических терминов с их толкованием: *артиллерия, антропология, барометр, вентилятор, дидактика, манускрипт, хронография, цилиндр* и т.д.

К. Насыри в своих календарях, издававшихся в течение 25 лет, также активно применял термины, используемые в общемировой и российской науке и общественной практике. Так, в календаре за 1871 год мы находим термины, относящиеся к торговле: *оптовый сату (оптовая продажа), розничный сату (розничная продажа)*; в календаре за 1874 год – термины, относящиеся к почте, телеграфу, судебной деятельности: *пушты (почта), заказ хат (заказное письмо) посылка, станция, телеграф конторы, телеграмма, закон, судебная палата, сенат, департамент* и т.д.

Таким образом, выдающийся просветитель, ученый Каюм Насыри внес огромный вклад в формирование и развитие татарской терминологии. Своими трудами он показал потенциальные возможности татарского языка как языка науки. Диалектические принципы в терминологической деятельности К. Насыри проявились в том, что он, выступая сторонником национального татарского, не пренебрегал иноязычной лексикой и при необходимости даже употреблял новые понятия, заимствованные из других языков.

Литература:

1. Загидуллин И.К. Великий татарский просветитель Каюм Насыри: монография / И.К. Загидуллин. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2024. – 319 с.

2. Катанов Н.Ф. «Хисаплык» / Н.Ф.Катанов // Деятель. – 1900. – №6–7. – С. 336–337.

3. Насыри К. Кавагыйде китабәт / К.Насыри. – Казан: Ун-т. тип., 1892. – 32 б.

4. Насыйри Г. Хисаблык: Гыйлем хисаб фәнендә мөстәкыйль бер китаптыр / Г. Насыйри. – Казан: Типо-литография Императорскаго Университета, 1899. – 85 б.

5. Татарская лексикология. В 3 т. Т 3. Ч. 2. – Казань: ИЯЛИ, 2018. – 464 с.

6. Фасеев Ф.С. Насыри и татарская терминология / Ф.С. Фасеев // Выдающийся просветитель-демократ Каюм Насыри. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова КФАН СССР, 1976. – С. 98–113.

Сведения об авторе: Батыршина Гузель Гумеровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры татарского языка и национальной культуры ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: guzel_asnur@rambler.ru

Габидуллина Э.И. (Казань, ИЯЛИ)

ВОСКЛИЦАТЕЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ И ПОБУДИТЕЛЬНЫЕ КОНСТРУКЦИИ В СОЦИАЛЬНЫХ РЕКЛАМНЫХ ТЕКСТАХ ТАТАРСКИХ ГАЗЕТ НАЧАЛА XX ВЕКА

Аннотация: В статье исследуются восклицательные предложения и побудительные конструкции, функционирующие в социальных рекламных текстах татарских газет начала XX века. Материалом анализа послужили рекламные объявления и тексты социальной направленности, опубликованные в татарской периодике указанного периода. В статье особое внимание уделяется роли побудительных конструкций и восклицательных предложений в эмоциональном воздействии и формировании поведенческих установок аудитории.

Ключевые слова: восклицательные предложения, побудительные конструкции, социальная реклама, татарские газеты, татарские рекламные тексты.

Актуальность темы, выбранной для рассмотрения в статье, обусловлена возрастающим научным интересом к изучению языковых особенностей текстов социальной рекламы начала XX века. Анализ текстов социальной рекламы позволяет лучше понять механизмы воздействия на читателей. В связи с этим исследование восклицательных предложений и побудительных конструкций в текстах социальной рекламы татарских газет начала XX века является направлением, требующим более пристального внимания.

Социальная реклама играет важную роль в формировании общественного сознания: она направляет внимание на актуальные проблемы общества и предлагает пути их решения. Язык, используемый в текстах

социальной рекламы, является ключевым инструментом, который не только передает информацию, но и влияет на восприятие, эмоциональную реакцию и поведение аудитории [1].

Социальная реклама в татарских газетах активно развивается и набирает обороты в начале XX века. В этот период наблюдается увеличение числа текстов социальной рекламы в газетах «Баянельхак», «Казан мөхбире», «Вакыт», «Йолдыз», «Нур». Социальная реклама в указанных газетах сочетает в себе вербальные и невербальные элементы; их взаимодействие усиливает смысловое восприятие, что позволяет оказывать значительное влияние на целевую аудиторию.

Тексты социальной рекламы разнообразны, и их авторы применяют различные методы для привлечения интереса и изменения поведения людей. Основной задачей социальной рекламы является освещение актуальных общественных проблем и их последствий, а также создание образа жизни с акцентом на положительные аспекты. В целом социальная реклама стремится направить общественное сознание в сторону, способствующую улучшению качества жизни. Чтобы достичь этой цели, авторы используют текст, который служит средством коммуникации с аудиторией. Текст должен выполнять мощную воздействующую функцию, и для этого составители текстов прибегают к разнообразным языковым приемам. Авторы используют синтаксические особенности и риторические фигуры, которые помогают изменить эмоциональную окраску и передать настроение [3, с. 205].

Социальная реклама фокусируется на проблемах, волнующих большинство людей. Авторы стремятся не только предоставить понятную и необходимую информацию, но и сделать текст более выразительным.

Как известно, восклицательные предложения выполняют функцию своеобразных сигналов и призывов к действию. Данные предложения отличаются яркой эмоциональной окраской. В качестве восклицательных предложений могут выступать не только побудительные, но и повествовательные и вопросительные предложения. Им свойственны дополнительные эмоциональные оттенки, и они выделяются как с помощью восклицательного знака, так и интонационно. В татарских рекламных текстах такие предложения применяются достаточно активно [3, с. 204].

С помощью восклицательных предложений текст приобретает эмоциональную окраску: *Möselmanlar!...Kartočkalar birmägän bulsa bu köndän kalmyj baryb alygyz! Sajlauga katnašmyj kalmagyz!* («Вакыт», далее «В.», 1917, № 2290) ‘Мусульмане! Если вам не выдали карточки, не позднее этого дня сходите и заберите их! Не упустите возможность участвовать в выборах!’. Посредством восклицания выделяется важная часть текста,

возрастает интонация, усиливается значимость информации: *Suragyz!!! Hämma kitabčylarda satyla. Menä digän šäb törle törle šäb iskitkeč šäb cyrlar. Bolarga ohšatyb basyrgan cyr kitablarna alyb aldanudan saklangyz!* («В.», 1909, № 513) ‘Спрашивайте!!! Продается во всех книжных магазинах. Отличные, разнообразные, шикарные и превосходные песни. Берегитесь приобретения книг, напечатанных по образцу этих подделок!’; *İglan. Bügen kič narodnyj duma tatarča teatr ujlana. Kuelanačak närsälär!* («В.», 1908, № 279) ‘Объявление. Сегодня вечером народная дума представляет татарский театр. В постановке!’. Авторы используют данную восклицательную фигуру в различного рода объявлениях, демонстрируя тем самым важность этой информации: *Jäšäsen Farangastan märtäbä! İhtiram ilä Gulcaly Z. Calkybaev Ähmäd haci Ugly.* («Йолдыз», далее «Й.», 1916, № 1666) ‘Да здравствует Фарангистан! С уважением, Гульчали З. Джалкыбаев Ахмед Хаджи Углы’; *Arzan häm jaŋa icat! Härkemengä üzenčä tipografijä!* («Баянельхак», далее «Б.», 1909, № 417.) ‘Дешевое и новое творчество! Для каждого своя типография’ [2].

Обычно в заголовках реклам преобладают восклицательные предложения: они задают эмоциональный настрой всему рекламному тексту, выполняют функцию воздействия и являются эффективными инструментами для привлечения внимания адресата [3, с. 204].

В текстах социальной рекламы преобладают побудительные, восклицательные заголовки и предложения. Они формируют эмоциональный настрой и служат действенным средством для привлечения внимания. Среди распространенных заголовков такого типа в текстах социальной рекламы можно назвать следующие фразы: «Кирәк!» ‘Нужен’, «Ташлагыз!» ‘Бросайте!’, «Алыгыз!» ‘Берите’, «Катнашмый калмагыз!» ‘Участвуйте!’, «Карагыз!» ‘Смотрите’, «Сорагыз!!!» ‘Спрашивайте’. Данные заголовки направлены на побуждение читателей к активным действиям, для этого используется повелительное наклонение. Примеры побудительных заголовков: «Требуйте везде, Муйрацитинь» («Б.», 1909, № 431) и *«Soragyz!!! Hämma kitabčylarda satyla»* («В.», 1909, № 513), что переводится как «Спрашивайте!!! Продается у всех книжников». Эти заголовки акцентируют внимание на важности действия, что может способствовать повышению вовлеченности аудитории.

В текстах социальной рекламы используются побудительные предложения или императивные конструкции. Они придают предложениям динамичность и эмоциональность. В текстах социальной рекламы авторы использовали языковые средства, направленные на выполнение главной задачи рекламы или объявления, а именно привлечение внимания читателя, выражая призыв, приглашение или убеждение [3,

с. 207]. Примеры побудительных предложений в текстах социальной рекламы: *Sajlawda qatnašmyj qalmagyz!* ‘Участвуйте в выборах!’ («В.», 1917, № 2290); при рекламе брошюры: *Hater däftärgä jazyb kuegyz* («В.», 1908, № 338) ‘Запомните’; *Möğallim kiräk!!! Möğallim kiräk!!!* ‘Нужен учитель!!! Нужен учитель!!!’ («Казан мөхбире» 1906, 15 мая); *«Gajät küb vybor dikkat itärgä tieş!»* («Н.», 1914, № 304) ‘Большой выбор должен обратить ваше внимание!’. Примеры из социальных рекламных текстов подтверждают, что этот прием активно применялся для привлечения внимания читателей.

В заключение можно отметить, что в текстах социальной рекламы начала XX века в газетах «Баянельхак», «Казан мөхбире», «Вакыт», «Йолдыз», «Нур» активно используются стилистические фигуры речи. В них выявлены побудительные и восклицательные предложения, которые привлекают внимание аудитории и создают эмоциональную связь с ней. Таким образом, эти приемы и элементы помогают донести важные социальные сообщения и побуждают людей к действию.

Литература:

1. Ковтунова И. И. Поэтический синтаксис / И.И. Ковтунова. – Москва: Наука, 1986. – 205 с.

2. Татарская периодическая печать: научно-энциклопедическое издание. – Казань: Изд-во Академии наук РТ, 2017. – 200 с.

3. Фахретдинова Г.Н. Язык татарской рекламы: дис. … канд. филол. наук: 10.02.02 / Фахретдинова Гульназ Нурхаметовна; ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», – Казань, 2019. – 259 с.

Сведения об авторе: Габидуллина Эндже Илгизаровна – аспирант, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова (г. Казань). E-mail: enullina@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 8690-5760

Гарипова-Хасаншина В.М. (Казань, РИИ)

М. ХӘБИБУЛЛИН ХИКӘЯЛӘРЕНДӘ ОНОМАСТИК БЕРӘМЛЕКЛӘРНЕҢ ПОЭТИКАСЫ

Аннотация: В статье рассматривается поэтическая функция имен собственных (антропонимов и библионимов) в рассказах известного татарского прозаика М. Хабибуллина. В результате исследования онимов делается вывод о том, что жанр произведения влияет на антропонимическую систему рассказа; на имена собственные возлагаются не только номинативная, но и оценочная, текстообразующая и поэтическая функции. В статье подчеркивается, что библионимы тесно связаны со структурой и композицией рассказа и выполняют как номинативную, так и оценочную, информативную, аттрактивную, концептуальную и символическую роли.

Ключевые слова: рассказ, оним, поэтоним, антропоним, библионим, антропонимическая система, поэтическая функция.

Әдәби әсәр антропонимиконын тудыручы һәр каләм әһеленең онимнарны әсәр тукымасына кертеп җибәрүдә үз күзаллаулары, максатлары була. Поэтонимнарның күплеге, төрлелеге ягыннан повесть һәм романнардан күпмедер дәрәҗәдә калышсалар да, эпик жанрның кече формасы саналган хикәяләрдә дә ялгызлык исемнәренең поэтик вазифасына кагылышлы шактый кызыклы мисаллар очратырга мөмкин.

Кече жанрның һәр элементына, шул исәптән ономастик лексикага да билгеле бер вазифа йөкләнгән була. Хикәянең онимнарга, аларның сайланышына карата үз таләпләре бар. Бу сайланышка герой-персонажлар хәрәкәт иткән тирәлек тә, чор мохите дә, әсәрнең идея-проблемасы да йогынты ясый. Укучыга, беренче чиратта, тарихи әсәрләр авторы буларак яхшы таныш М. Хәбибуллин да бу яктан шактый кызыклы табышлар иясе. Автор татар әдәбияты үсешенә тарихи роман, повестьлар белән генә түгел, хикәя жанры белән дә өлеш кертә. Әдип хикәяләренең

үзәгендә – язмыш сукмаклары буйлап төрле тарафларга таралган, шул сукмаклардан олы юлларга чыгарга тырышкан гади кешеләр, кайчагында үзендә шул кечкенә генә сукмактагы киртә аша да атлап чыгарга көч тапмаган, кайдадыр ялгышкан гади, идеаль булмаган адәм балалары.

Язучының берничә хикәясе мисалында поэтонимнарның әсәр тукымасында тоткан ролен карап китик. М. Хәбибуллинның «Яңа өй» дип аталган хикәясенең библионимы – геройларны бер төенгә туплаганҗыйган, аттрактив, информатив, концептуаль яңгырашка ия атама. Атрибутив сүзтезмәгә нигезләнгән әсәр исеме, бер яктан, образ-персонажларның төп хәрәкәт мәйданын атаса, икенче яктан, аның нигезендә әсәрнең идея-эчтәлегенә аваздаш булган контекстуаль мәгънә дә ята. Библионим әсәрнең башлам өлеше белән тыгыз керешеп килә. Автор аның аерым детальләрен әсәрнең беренче җөмләсеннән үк сурәтли башлый: «Көйләп куелган хуш исле чәй өстенә яңа салынган веранда тәрәзәсеннән кояш нурлары төшә» [3, с. 5]. «Яңа өй» төшенчәсе хикәя дәвамында ачыла, детальләр белән байый, әсәр барышында антропонимнар белән тулылана бара. Беренче чиратта, ул *Шәяхмәт* һәм *Хәнифә* поэтонимнары белән аерылгысыз бәйләнештә сурәтләнә, чөнки бу геройлар – әлеге өйнең төп хуҗалары.

«Яңа өй» библионимы үз эченә пространство мәгънәсен генә алмый, ә яшәешнең фундаменталь категорияләреннән саналган вакыт төшенчәсен дә аңлата. Туган туфракта урнашкан, нигезе иске булган яңа өй – үткән белән бүгенге очрашкан җир. «Яңа» сыйфаты әнә шул вакытка – хәзергегә ишарә итә.

Хикәядәге ялгызлык исемнәренең семантикасы белән аларның денотатлары арасындагы мөнәсәбәт тә төрле. Шәяхмәт, Хәнифә, Нурисламның холыклары, эчке дөньялары исемнәренә туры килсә, *Ярулла* (Аллаһ дусты, Аллаһка иргән [4, с. 230]) антропонимының референты оним белән каршылыкка керә. Менә шул каршылык образның исеме белән җисеме арасында булган контрастны аңларга, тоемларга ярдәм итә. Аз сүз, чикле күләмдәге символлар, берәмлекләр ярдәмендә сүз-сурәт тудырылырга тиешле кече жанр өчен бу аеруча мөһим.

«Яңа өй» хикәясендәге йорт төп герой Хәнифәгә Шәяхмәт бабасыннан калган. Шәяхмәт исә игелекле хезмәт кешесе. Гомер буена атлар караган карт «җаны булган җанның аңы бар, аңы булган җанның саны бар» дип яшәгән җир кешесе [3, с. 9]. Хәнифәгә дә «үзең тапкан азык тәмлерәк, үзең баккан бала кадерлерәк, үзең салган өй матуррак була ул, балакай» дигән гыйбрәтле сүзләрен әйтә [3, с. 9]. Менә шундый хикмәтле картның нигезе Хәнифәгә мирас булып кала. Шушы өйгә киләләр *Нурислам* белән *Ярулла* да. Укучы әлеге ике образга аларның бу өйгә лаеклы булу-булмау-

ларыннан чыгып бәя бирә, хикәяләү дәвамында аларны һәрдаим чагыштыра, үзенчә нәтиҗәләр ясый. Үз чиратында, Нурислам һәм Ярулла антропонимнары да коннотатив мәгънәләрен киңәйтә баралар. Беренче булып бу нигезгә аяк баскан Ярулла – «хыялый кеше» [3, с. 7], «юатырга, юмаларга оста», «җилкуар, мактанчык, күзгә кибәк сибәргә яратучы» [3, с. 8]. «Бар нәрсәгә дә бик теләп тотынып та, һичкайчан очына чыга алмаган Ярулла»га Шәяхмәт картның карары «зимагурлыктан башың чыкмас синең, кияү балакай.... бер дә эшкә кулың ятмый» була [3, с. 19]. Чыннан да, Ярулла бу иске нигез өстендә яңа оя кора алмый. Хәер, теләми дә. Бу йортка килгән Нурислам исә берничә ел эчендә иске нигезне яңа өйгә әверелдерә: «Ел дигәндә нигез бүрәнәләре череп беткән өйне сипләтеп, яңадан салды, абзар-кураны сүтеп, заманча итеп корды» [3, с. 5]. Йортка яңа ир булып килеп кергән Нурислам «Яруллага бөтенләй капма-каршы кеше булып чыкты. Аз сөйләр, күп эшләр, назлау-сөю дигән нәрсәне белмәс, һичкайчан төчеләнмәс, комплиментлар әйтмәс». «Ярулла исә Хәнифә берәр күлмәк тектереп кидеме, өч көн буена комплимент әйтер иде» [3, с. 8]. «Ярулла балта тотып оста эшендә йөргән кеше түгел, рәтләп утын да яра белмәде» [3, с. 15]. «Икенче ире һәммә нәрсәне үзе эшләде, малны да үзе тапты, өй-каралтыны да үзе салды, шуңа мал кадерен белә, юк-барга акча туздырмый» [3, с. 9]. Хикәя барышында бу ике образ һәрвакыт янәшә куелып тасвирлана. Әлеге сурәтләү аларның исемнәренә дә тәэсир итмичә калмый. *Ярулла* һәм *Нурислам* антропонимнары, семантик яктан антонимик мәгънә мөнәсәбәтендә тормасалар да, референтларының әдәби әсәр дискурсы кысаларында гына формалашкан капма-каршылыгы нәтиҗәсендә контекстуаль антонимнарга әвереләләр.

М. Хәбибуллинның тагын бер хикәясенең исеме – «Таң чишмәсе». «Таң чишмәсе», хикәяне каймалап, бөҗра эченә алган атама-образ. Әсәр библионим белән тыгыз керешеп киткән тасвирлама белән башлана: «Биек кыялар һәм тау-таш арасыннан бәрелә-сугыла чишмә ага. Шушы сурәт, шушы күренеш бала чактан ук Фирүзәне үзенә тартты. Кайларда гына йөреп кайтмасын, ул шунда ашыкты, килгән саен, кыяларга һәм тауга, чылтырап аккан чишмәгә таң калып, сихерләнгәндәй карап торды. Кыя араларыннан чылтыр-чылтыр агып яткан чишмә моңын сәгатьләр буе тыңлый ала Фирүзә. Чишмә моңы аның күңелен сабый чагына, яшьлегенә алып китә...» [3, с. 40]. Әсәр башында Таң чишмәсе хушлашу белән бәйле сурәтләнсә, хикәя ахырында очрашуга бәйле тасвир ителә: «Ай нуры Таң чишмәсенә дә төшәр, Фирүзәнең кайтуын әйтер, шул хәбәргә чишмә тагы да дәртләнебрәк чылтырар: саф күңелне болгатып булмый, кайгырма, Фирүзә, дияр» [3, с. 56]. Рухи сафлык, чи-

сталык, юаныч символы булган Таң чишмәсе хикәядә библионим гына түгел, ә поэтик гидроним вазифасын да үти, әсәрдә барган барлык вакыйгалар, герой-персонажларның эш-гамәлләре аның фонында бара: «Таң чишмәсе... кем күшкан икән аңа ул исемне? Таңны беренче каршы алгангамы шундый исем биргәннәр үзенә?» [3, с. 42]. Әлеге гидроним, хикәя дәвамында кабатланып килеп, «текстның бәйләнешлелеген тәэмин итә» [1, с. 184], әсәрнең аерым өлешләрен үзара бер композицион бөтенгә җыеп торган поэтоним вазифасын үти. Ул *Камил, Фирүзә, Дамир, Дәүҗан, Гали* кебек антропонимнарның коннотатив эчтәлеген ачып бирергә ярдәм итүче дә. Бер төркем герой-персонажларның исеме (*Фирүзә, Камил, Гали һ.б.*) чишмә образына аваздаш яңгырый, икенчеләре аның янәшәсендә тагын да каршылыклырак булып күренә.

Җәмгыятьнең бүгенге көн өчен дә шактый актуаль булган проблемаларының берсен үзәккә алган «Әбиләр чуагы» хикәясендә дә автор үзенең стиленә тугры кала. Әсәрнең башламы библионимның дәвамы буларак күзаллана: «Сентябрь ае, әмма, гүя, җәй уртасы әйләнеп килде – әбиләр чуагы башланды...» [3, с. 30]. Бу исемгә йөкләнгән әдәби-поэтик вазифа, аның символик мәгънәсе хикәя барышында гына ачыла. Төп героиня Саниянең бәхетле тоелган тормышы да әбиләр чуагы шикелле вакытлыча гына булып чыга: «Төньяктан зәңгәр күк йөзен күкселкара болытлар томалап килә. “Менә әбиләр чуагы да үтте”, дип уйлады Сания...» [3, с. 33].

Сания – гомере буена «табигать тарафыннан хатын-кызларга өләшенгән барлык йомшаклыкны, ягымлылыкны, йөрәк җылысын, кече күңеллелекне һәм изгелек сыйфатларын... һәрчак кешедән азрак алып, үзе аларга күбрәк бирергә омтыл»ып яшәгән зат [3, с. 35]. Әмма аның тормышында да җан тынычлыгын гомерлеккә юкка чыгарган, сәбәпчесе кадерләп үстергән улы булган кара болытлар куерырга өлгерә. Бу образны мөмкин кадәр тулырак, җанлырак сурәтләү, аның башка образ-персонажлар белән мөнәсәбәтен тасвирлау максатында автор *Сания, Сания апа, Сания Ибраһимовна* вариантларыннан иркен файдалана. Хикәянең *Асия, Наил, Хәмзә* кебек антропонимик берәмлекләре, Сания поэтонимы тирәсендә тупланып, геройның психологик портретын, хис-кичерешләр дөньясын тасвирларга ярдәм итәләр.

Антропонимның аффикслар ялганган төрле формаларын әдип ярдәмче образ-персонажларга карата да куллана. Бу геройлар арасындагы мөнәсәбәтләрне динамикада күрсәтергә ярдәм итә. Мисал өчен, Сания телендәге *Асиякәй, Асия акыллым* формалары хирург ханымның үзенең ярдәмчесенә булган аналарча җылы мөнәсәбәтен чагылдыра. Әмма әсәр ахырында үзен кыз алдында гаять дәрәҗәдә гаепле санаган

Сания үзен *Асиякәй* дип эндәшергә лаеклы тапмый: «Асия мине гафу итмәс, гафу итәрлек хәлме?» [3, с. 39]. Саниянең улы Наилгә булган карашы үзгәрүен, улының гамәлләреннән ананың күңеле кайтуын күрсәтү өчен дә язучы шул алымга мөрәҗәгать итә. Хикәянең беренче өлешендә Сания телендә әлеге антропоним еш кына *Наилем* рәвешендә яңгыраса, хикәянең ахырына таба ул *Наилгә* генә әверелә.

Шул рәвешчә, М. Хәбибуллин хикәяләрендә библионимнар, исем-символ, исем-пространство вазифасын үтәп, әсәрнең идея-эчтәлеге белән тыгыз керешеп киләләр, поэтик антропонимнар герой-персонажларның психологик портретын тудыруга, аларның башка образлар белән мөнәсәбәтен ачуга, «тышкы һәм эчке дөньяны, фикер-хисләрне, характерларны тирән яктырту»дан [2, с. 14] гыйбарәт булган эчке масштаблылыкны укучыга җиткерүгә хезмәт итә. Язучы хикәяләрендә урын алган антропонимнар, атау функциясеннән тыш, әсәрнең тел-сурәтләү катламын тудыруда да зур роль уйныйлар, стилистик чара буларак та актив кулланылалар.

Литература:

1. Кунтыш М.Ф. Антропонимы в лексической структуре рассказа / М.Ф. Кунтыш // Региональная ономастика: проблемы и перспективы исследования: сборник научных статей. – Витебск: ВГУ имени П.М. Машерова, 2025. – С. 183–188.

2. Хатипов Ф.М. Әдәбият теориясе / Ф.М. Хатипов. – Казан: Мәгариф, 2000. – 351 б.

3. Хәбибуллин М. Хәтер ярлары / М. Хәбибуллин. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1981. – 296 б.

4. Саттаров Г.Ф. Татар исемнәре сүзлеге / Г.Ф. Саттаров. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1981. – 256 б.

Сведения об авторе: Гарипова-Хасаншина Венера Макмуновна – кандидат филологических наук, доцент кафедры татарского языка и национальной культуры ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: gmvenera@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 1646-8775

Гиззатуллина Д.А. (Казань, КИУ)

МЕТОД ПРОЕКТОВ КАК ИНСТРУМЕНТ АКТИВИЗАЦИИ РЕЧЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА УРОКАХ ПРАКТИЧЕСКОГО КУРСА АРАБСКОГО ЯЗЫКА (НА ПРИМЕРЕ КАЗАНСКОГО ИСЛАМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)

Аннотация: В статье обосновывается применение метода проектов на практических занятиях по арабскому языку для активизации речевой деятельности. Автор подчеркивает, что проектная работа (создание диалогов, видеороликов, презентаций, стенгазет, буклетов) помогает преодолеть сложности арабской грамматики, формирует устойчивые навыки устной речи, снижает языковой барьер и повышает мотивацию студентов. В качестве конкретного примера рассматривается работа студентов над созданием учебного видеоролика на тему «Покупки» (ситуация диалога с продавцом). Автор отмечает, как подготовка к мини-фильму позволяет перейти от заучивания лексики к живому общению, снимает речевой барьер и повышает интерес к изучению языка. Делается вывод, что видеопроекты данного типа эффективно развивают естественную речь в типичных бытовых ситуациях.

Ключевые слова: метод проектов, видеоролик, активизация речевой деятельности, практический курс арабского языка, тема «Покупки», коммуникативные навыки, учебная мотивация.

Метод проектов в обучении иностранным языкам – это педагогический подход, при котором учащиеся осваивают язык не через заучивание правил, а в процессе самостоятельной работы над созданием конкретного продукта: презентации, видеоролика, статьи или сайта. Главная цель – решить практическую задачу, используя иностранный язык как инструмент общения и исследования.

В своем труде, посвященном проектной методике, В.В. Копылова определяет метод проектов как «...целенаправленную, в целом самостоятельную деятельность учащихся, осуществляемую под гибким руководством учителя, направленную на решение исследовательской или социально значимой прагматической проблемы и на получение конкретного результата в виде материального продукта» [1, с. 50].

В научно-методическом наследии доктора филологических наук Т.А. Шайхуллина метод проектов предстает не просто как отдельный педагогический прием, а как высшая, интегративная форма технологии проблемного обучения в высшей школе. Ученый рассматривает проект как идеальный способ погрузить студента в учебную проблемную ситуацию с реальной коммуникативной или исследовательской задачей [3].

Как было сказано выше, именно поэтому ключевая особенность проектного метода в обучении иностранному (в частности, арабскому) языку – это коммуникативная направленность. Студенты самостоятельно исследуют тему, а преподаватель выступает не в роли передатчика готовых знаний, а в роли консультанта. Кроме того, проекты часто объединяют знания из разных областей (истории, экологии, географии), где иностранный язык используется как инструмент познания и общения.

Выделяют такие типы проектов, как *исследовательские*, *творческие*, *игровые* и *информационные*. Каждый вид подразумевает следующие этапы:

– *подготовительный* (выбор продукта, постановка цели);

– *планирование* (распределение ролей, определение источников информации);

– *исследование* (поиск информации, работа с языковым материалом);

– *презентация* (защита проекта);

– *оценка* (анализ работы) [2, с. 64].

В настоящее время студентами Казанского исламского университета (1-го, 2-го курсов) были реализованы такие информационно-творческие проекты, как видеоролики на темы «*Один день из жизни студента*», «*Покупки*», презентации и стенгазеты на темы «*Здоровый образ жизни*», «*Культура здоровья в исламе*», «*Прогулка по арабскому городу*», «*Страна мечты*», буклеты «*Сохраним природу*».

В данной статье разберем проектную работу студентов в формате видеоролика на тему «Покупки – **التَّسَوُّق**», который был реализован в рамках дисциплины практического курса арабского языка. Несомненно, данный вид проекта охватывает все виды речевой деятельности: чтение и перевод (при поиске информации), письмо (написание диалогов), говорение

и фонетику (при озвучивании) и аудирование (взаимный просмотр). Выбранная тема позволила охватить огромный пласт бытовой лексики и отработать тему числительных, которая в арабском языке считается одной из самых сложных грамматических тем.

Данная работа была реализована студентами 1-го курса Казанского исламского университета и заняла 3 недели. Проект включил в себя 3 этапа:

1. Этап планирования. Студенты разделились на творческие группы по 3-5 человек, распределив роли (актеры, сценаристы, операторы). Каждая группа отвечала за определенную локацию:

1) Продуктовый магазин (مَتْجَر الأغْذية): применение и активизация лексики по темам «Еда», «Продукты питания», закрепление категорий мер, весов, числительных и исчисляемых.

2) Магазин одежды (مَتْجَر الملابس): закрепление и отработка названий предметов гардероба, размеров одежды и цветов.

3) Книжный магазин (مَكتبة): повторение и закрепление канцелярских принадлежностей, использование диалогов о литературе, поиске учебных пособий и словарей.

2. Съемочный этап. В процессе съемок студенты отрабатывали навыки говорения. Особое внимание уделялось фонетике: правильному произношению арабских звуков, интонационному строю фраз. Оттачивались словосочетания с числительными и исчисляемыми существительными при разыгрывании сцен оплаты на кассе.

3. Презентация работ. Заключительное занятие прошло в формате «кинофестиваля». Группы демонстрировали свои видеоролики, после чего проводились их обсуждения. Зрители могли задавать вопросы авторам исключительно на арабском языке.

В качестве примера речевой деятельности студентов приведем фрагмент диалога из видеоролика «В продуктовом магазине»:

Студент А (покупатель): Сколько стоит килограмм помидоров?	طالِب أ (المُشتري): بِكم كِيلو طماطم؟
Студент Б (продавец): Помидоры очень спелые. Килограмм – 7 дирхамов.	طالِب ب (البائع): الطماطمُ طازجَة جِدًّا. بِسَبْعَةِ دَرَاهِمَ لِلكيلو.
Студент А (покупатель): Мне два килограмма. И взвесьте килограмм огурцов, пожалуйста.	طالِب أ (المُشتري): أريدُ كِيلُوغرامَينِ من فَضلِكَ. و أَرجُو أن تَزِنَ كِيلُوغراما مِن الخِيار.

Приведенный речевой материал демонстрирует, что в процессе выполнения работы студенты не только закрепили лексику по теме «Овощи», но и усвоили грамматические правила: двойственное число (كِيلُوغرامَين) и управление словосочетаниями, содержащими числительные (سَبْعَة دَرَاهِمَ).

В дополнение к этому проиллюстрируем материал фрагментами диалогов из видеосюжетов «В магазине одежды» и «В книжном магазине».

Студент А (покупатель): У вас есть синяя рубашка?	طالب أ (المُشتري): هَلْ عِنْدَكُم القَمِيصُ الأَزْرَق؟
Студент Б (продавец): Да. Вот отдел рубашек.	طالب ب (البائع): نَعم. هَذا هُوَ قِسمُ القُمصان.
Студент А (покупатель): Я хочу примерить эту рубашку, пожалуйста.	طالب أ (المُشتري): أُرِيدُ أنْ أقِيسَ هَذا القَمِيص من فَضلِك.

Студент А (продавец): Здравствуйте! Чем могу помочь?	طالب ب (البائع): مَرْحَبًا! أي خِدمَةٍ؟
Студент Б (покупатель): У вас есть арабские книги?	طالب أ (المُشتري): هَلْ عِنْدَكُم كُتُبٌ عَرَبِيَّةٌ؟
Студент А (продавец): Да, у нас много арабских книг, содержащие короткие рассказы. Какую книгу вы хотите?	طالب ب (البائع): نَعم. عِندَنا كُتُبٌ عَرَبِيَّةٌ كَثيرةٌ و فِيها قِصَصٌ قَصيرةٌ... أيّ كتابٍ تُرِيدُ؟

Из приведенных выше отрывков мы видим, как в диалогах были успешно отработаны темы согласования имен существительных и прилагательных (كُتُبٌ عَرَبِيَّةٌ), несогласованных определений (قِسمُ القُمصان), управления глаголами.

Особый интерес представляет формат реализации видеопроекта. В отличие от традиционных аудиторных инсценировок, студенты перенесли коммуникативную ситуацию в естественные условия реальной овощной лавки. Процесс съемки в аутентичных декорациях (с настоящими продуктами, весами и элементами рыночной среды) способствовал полному погружению в языковую ситуацию. Это позволило минимизировать искусственность учебного процесса и повысило эмоциональную вовлеченность учащихся.

Таким образом, проектная работа студентов над видеороликом на тему «Покупки» показала высокую эффективность метода проектов в рамках практического курса арабского языка. В ходе данного проекта студенты закрепили бытовую лексику, отработали фразы с числительными и исчисляемыми. Также развили все виды речевой деятельности: аудирование и фонетику, говорение, чтение и письмо. Кроме того, формат видеоролика способствовал преодолению языкового барьера, повышению интереса к учебному процессу, мотивации к спонтанной неподготовленной речи.

Об эффективности такого подхода свидетельствуют отзывы студентов, для которых проектная работа стала не просто заданием, а реальным шагом в освоении языка. Так, студентка 1-го курса отмечает: *«Проектная работа в формате видеоролика сыграла большую роль в изучении арабского языка. Сначала было непросто, потому что нужно было учить новую лексику, подбирать подходящие выражения и следить за правильным произношением. Определенные трудности возникали также при составлении сценария, так как хотелось использовать изученный материал грамотно и естественно. Несмотря на сложности, работа была очень интересной и полезной. Практические задания такого формата помогают закрепить лексику и грамматику лучше, чем простое выполнение упражнений».* Это мнение разделяет еще одна студентка: *«Проектные работы были любимыми, несмотря на то что в начале казались очень сложными и почти невозможными, потому что нужно было разговаривать на арабском языке. Страх всегда присутствовал и отчасти остается при преодолении языкового барьера. Во время этих творческих заданий, на волне энтузиазма и креатива, страх пропадал. Проектные работы разбавляли учебный процесс и стандартные задания в учебнике, и дали большой толчок в прогрессе именно разговорного арабского языка. Они давали понять, что арабский язык – это не только тексты в учебнике, но и то, что можно внедрить в повседневную жизнь».*

Таким образом, отзывы участников подтверждают эффективность проектного метода в формировании языковых навыков. Наряду с этим стоит отметить, что проектная работа имеет и важную воспитательную ценность: в ходе работы у студентов формируются такие качества, как ответственность, уважение к чужому труду, умение работать в команде, взаимопомощь и сотрудничество.

Кроме того, данные проектные работы можно использовать в учебном процессе для тренировки навыков аудирования и отработки фонетики арабского языка. Перспективой дальнейших исследований является разработка долгосрочных медиапроектов с участием носителей языка.

Литература:

1. Копылова В.В. Методика проектной работы на уроках английского языка: методическое пособие / В.В. Копылова. – М.: Дрофа, 2004. – 93 с.

2. Полат Е.С. Новые педагогические и информационные технологии в системе образования: учеб. пособие для студ. пед. вузов / Е.С. Полат, М.Ю. Бухаркина, М.В. Моисеева, А.Е. Петров; под ред. Е. С. Полат. – М.: Академия, 2000. – 272 с.

3. Шайхуллин Т.А. Проблемное обучение арабскому языку: учеб. пособие / Т.А. Шайхуллин, А. Омри. – Казань, 2013. – 167 с.

Сведения об авторе: Гиззатуллина Джамиля Айнуровна – старший преподаватель кафедры арабского языка и гуманитарных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: djamila_0691@mail.ru

Гилязов Г.М. (Казань, КИУ)

«ХАТИРЭ ДЭФТЭРЕ» ГАЛИМДЖАНА БАРУДИ: ДНЕВНИК МУФТИЯ В РЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Аннотация: В статье впервые в отечественной историографии предпринимается комплексный анализ дневника «Хатирэ дэфтэре» («Памятная тетрадь») Галимджана Баруди (1857–1921) – выдающегося татарского богослова, джадида, педагога и муфтия Центрального духовного управления мусульман России. Документ, написанный в 1920 г., содержит уникальные сведения о положении мусульманской общины в условиях Гражданской войны и становления Советской власти. На основе текстологического, историко-генетического и сравнительного методов анализа выявляются ключевые тематические блоки: экономическая повседневность и гиперинфляция; взаимоотношения мусульманского духовенства с советскими органами власти; богословские дискуссии о нововведениях (бидгат) и следовании Сунне; исламская солидарность в контексте англо-турецкой войны; организация и проведение Уфимского съезда духовенства (сентябрь 1920 г.). Делается вывод, что «Хатирэ дэфтэре» является не только ценным историческим источником по истории татарского ислама в революционную эпоху, но и документом, раскрывающим мировоззрение и стратегии выживания религиозных лидеров в условиях государственного атеизма. Научная новизна исследования заключается во введении в полноценный научный оборот ранее не анализировавшегося в комплексе источника.

Ключевые слова: Галимджан Баруди, «Хатирэ дэфтэре», джадидизм, Центральное духовное управление мусульман, Советская Россия, религиозная политика, ислам, исторический источник, Гражданская война.

Обращение к дневниковому наследию открывает перед историком уникальную возможность проникнуть в субъективную оптику восприятия эпохи, увидеть не только внешний слой исторических событий, но

и личностные смыслы, которыми современник наделял происходящее. В этом отношении «Хатирэ дэфтэре» («Памятная тетрадь») Галимджана Баруди представляет собой исключительный по своей информационной насыщенности документ, запечатлевший восприятие революционной реальности одним из наиболее авторитетных лидеров татарского мусульманского сообщества.

Галимджан Баруди (1857–1921) принадлежит к числу ключевых фигур татарского джадидизма. Он основал медресе «Мухаммадия», разработал реформаторские богословские концепции и в 1917 г. был избран муфтием Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) [3, с. 3–4]. Его биография отражает траекторию развития целого поколения интеллектуалов, стремившихся синтезировать исламскую традицию с вызовами модернизации [6, с. 134–138].

Хронологические рамки дневника – с 12 июня по конец сентября 1920 г. – приходятся на переломный момент Гражданской войны, когда большевистская власть окончательно закрепилась в Поволжье и на Урале, а антирелигиозная политика начала оформляться в систему институциональных мер [5]. Именно в этот период Баруди предпринял поездку в Москву для переговоров с руководством Народного комиссариата по делам национальностей, участвовал в организации Уфимского съезда духовенства и вел активную полемику по вопросам религиозной реформы. Все эти сюжеты нашли отражение на страницах его «Памятной книжки».

Основной исследовательской задачей выступает введение в научный дискурс дневника Галимджана Баруди в качестве полноценного исторического источника, позволяющего реконструировать исторические аспекты жизни мусульманской общины в 1920 г. Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи: охарактеризовать источниковый потенциал дневника, проанализировать отраженную в нем экономическую повседневность, реконструировать стратегии взаимодействия Баруди с советскими властями, выявить его богословские позиции в контексте исламской полемики, оценить роль исламского фактора в его мировоззрении и проанализировать значение Уфимского съезда как кульминационного события описываемого периода.

Историография проблемы

Осмысление наследия Галимджана Баруди прошло несколько этапов. В советский период его фигура, как и других религиозных деятелей, находилась вне поля официальной историографии либо трактовалась в рамках идеологических клише, связанных с «буржуазным национализ-

мом» [6, с. 134–138]. Ситуация изменилась в постсоветское время, когда вышли работы А.Н. Юзеева, впервые предложившего системный анализ татарской философской мысли, включая богословские аспекты творчества Баруди.

Однако непосредственный источниковедческий анализ «Хатирэ дэфтэре» до последнего времени оставался на периферии исследовательского внимания. Публикации дневника в журнале «Казан» (1997–1998) и отдельном издании «Иман» (2000) были выполнены с существенными сокращениями, а в ряде случаев – с искажениями, что ограничивало их научное использование [3, с. 6–7]. Лишь в 2017 г. Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ осуществил полноценное академическое издание, подготовленное А. Гайнетдиновым, с научным аппаратом и вступительными статьями. Настоящая статья призвана восполнить пробел в комплексном источниковедческом исследовании этого документа.

Источниковая база и методология

Основу исследования составляет дневник «Хатирэ дэфтэре», написанный Галимджаном Баруди в 1920 г. [1]. Оригинал рукописи, выполненный на арабской графике, хранится в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета (ОРРК НБЛ КФУ). Для настоящего исследования использовалось академическое издание 2017 г., воспроизводящее полный текст рукописи в переводе на современный татарский литературный язык.

В работе также привлечены труды по истории татарского джадидизма, богословия и религиозной политики [4; 5; 6], а также архивные материалы Центрального государственного исторического архива Республики Башкортостан (ЦГИА РБ).

Методологическую основу составляют принципы историзма, объективности и системности. В работе применяются историко-генетический метод (для реконструкции последовательности событий), историко-сравнительный (для сопоставления данных дневника с другими источниками), текстологический (для анализа структуры и стилистики документа) и герменевтический (для интерпретации богословских высказываний в контексте исламской традиции).

1. Экономическая повседневность и социальные реалии в записях муфтия

Цены и гиперинфляция в записях муфтия. Баруди с педантичной точностью записывает цены, создавая убедительную картину гиперинфляции. Так, за билет на пароход взималось 230 руб., однако пассажир,

севший на судно без билета, был вынужден заплатить штраф в десятикратном размере – 2300 руб. [2, с. 13].

Продукты питания дорожали еще заметнее. Так, десяток яиц оценивался в 150–300 руб. в зависимости от города, батон хлеба – в 1000–1800 руб., фунт соли – в 1000–2000 руб., а фунт сливочного масла достигал 5000 руб. [2, с. 82–83, 131]. В Москве, по его наблюдениям, цены были еще выше: «кара икмәкнең кадагы ике йөз, бер пот печән унике мең сум» – «фунт черного хлеба стоил двести рублей, пуд сена – двенадцать тысяч» [2, с. 178].

Баруди не только констатирует рост цен, но и дает оценку происходящему с позиции исламской этики, подчеркивая, что за официальными ценами стояла спекуляция, которую шариат осуждает: «шәригатьтә ләгънәт кылынган» – «проклята в шариате» [6, с. 83]. Эта моральная оценка принципиально важна: для Баруди экономический хаос был не только социальным бедствием, но и нарушением религиозных норм.

Люди, которых он встречал. Дневник содержит живые зарисовки встреченных людей, имеющие самостоятельную источниковую ценность. Баруди описывает 85-летнего муллу Гайсу из деревни Чалмагыш, ученика Шигабутдина Марджани, который сетовал на невозможность вести занятия из-за отсутствия поддержки. Однако Баруди усматривает в его ответе не столько объективную причину, сколько типичную отговорку, и подчеркивает принципиальную важность благословения учителя (ижаза) для полноценного богословского образования: «Мәдрәсәдән чыккач, дамеллага барып кайттыңмы?», – «Юк», – «Мәсьәлә хәл кылынды, бетте» [2, с. 13].

Отдельно Баруди размышляет о воспитании детей в разных культурах. Сравнивая русских и татар, он пишет: «боларның тәрбия ысуллары безнең халык тәрбиясенә караганда яхшырак» [2, с. 19]. Однако здесь же он замечает, что русские уступают в этом отношении немцам и евреям, у которых «тормышлары, сәүдә һәм сәнәгать бабларында бәрәкәтләре шактый күп» [2, с. 20].

Отступления о чае и мирских удовольствиях. Так, он подробно разбирает вред чая: «Чәйнең табигатендә уяту булганлыктан, әгъзаны сискәндерә, тора-бара адәмне нерв авырулы итә, йокыны качыра» [2, с. 15]. Еще более глубоки его размышления о сути мирских удовольствий: «Дөньяның ләззәтләренә диккать итсәгез, чын карау белән карасагыз, хакыйкый ләззәт тапмассыз. Бар да – зарарны кире кагудан яки җәфа катыш бер хыялый ләззәт» [2, с. 25].

2. Дипломатическая стратегия Баруди в отношениях с Советской властью

Переговоры с Диманштейном. Баруди встретился с представителем Наркомнаца Диманштейном в Казани [2, с. 98–101]. Он изложил пять ключевых требований: сохранение здания ЦДУМ; освобождение духовенства от военной службы; возврат конфискованных религиозных школ; прекращение антирелигиозных выступлений; поддержка Турции, сражавшейся против Антанты [2, с. 99–100]. Баруди подчеркивает лояльность мусульман: «Диния нәзарәте... битарафлыкны саклап һәм руханиларны да битараф сакларга тырышып дәвам итүдә» [2, с. 99].

Тактический успех московской миссии. Баруди получил официальный ответ, в котором подтверждалось сохранение ЦДУМ и его здания, а также декларировалась возможность возврата школ при условии доказательства их постройки на средства общины [2, с. 180–181]. Хотя это был лишь тактический успех, он позволил сохранить институциональную структуру татарского ислама на несколько лет [2, с. 98–102].

3. Богословские дискуссии: джадидская программа «очищения» ислама

Спор о дате Ураза-байрам. Баруди указывает на процедурные нарушения в определении дня праздника: «Шәһадәт юк, шәһадәттән шәһадәт юк, хәбәрне тарату юк» [2, с. 36]. Имам Сафиулла признает, что его собственный астрономический расчет указывает на пятницу, но он предпочел не отделяться от народа («халыктан аерылмадым») [2, с. 37]. Баруди присоединился к общему решению, мотивируя это тремя причинами: астрономическими данными, свидетельством из Буа и необходимостью единства общины [2, с. 37–38].

Критика нововведений (бидгат). В предисловии к изданию 2017 г. А. Гайнетдинов отмечает, что в предыдущих публикациях слово «бидгать» переводили как «желательное действие», что кардинально меняло смысл высказывания [3, с. 6]. В оригинале Баруди прямо называет некоторые практики бидгатами [3, с. 6; 2, с. 187-188]. На вопрос о том, следует ли проводить отдельные проповеди для женщин, Баруди отвечает развернутым обоснованием, основанным на хадисах [2, с. 187–188].

4. Исламская солидарность и международный контекст

30 июля 1920 г. в московской мечети Баруди осудил захват Стамбула британцами: «Хәзер ислам галәмен кайгырткан зур вакыйга – инглизләрнең Исламбулга хуҗа булулары... Мөселманнарга зур кимчелек, олы үкенеч!» [2, с. 120]. В ответ община воскликнула: «Кушылабыз, инглизләрнең бу эшләренә риза түгелбез!» [2, с. 120]. Встреча Баруди с Энвер-пашой также свидетельствует о поиске международных союзников [2, с. 172–174].

5. Уфимский съезд духовенства как кульминация деятельности Баруди

Съезд прошел с 16 по 25 сентября 1920 г. [2, с. 204–224]. Это был последний крупный форум татарского духовенства в Советской России, на котором еще сохранялась относительная свобода дискуссии [2, с. 208–219]. На съезд собралось около 340 делегатов [2, с. 219]. Баруди выступил с речью, подчеркнув, что «ислам дине – Аллаһның пәйгамбәре аркылы безгә җибәрелгән әманәте» так же «галимнәр пәйгамбәрләрнең варислары булырга тиеш» [2, с. 209].

Баруди был переизбран муфтием подавляющим большинством голосов: «мөфтилек өчен миңа – 257 тавыш» [2, с. 219]. В состав Управления вошли кадии: Ризаэтдин Фахретдинов, Кяшшафетдин Тарджеман, Мухлиса Буби (единственная женщина-кадий в истории ЦДУМ) и Сабир Хасан [2, с. 219–220].

Выводы

«Хатирэ дэфтэре» – источник комплексного характера: в нем сочетаются элементы экономической хроники, политического дневника, богословского трактата и личной исповеди. Баруди предстает в нем как мыслитель, дипломат, педагог и пастырь, пытающийся найти компромисс с новой властью, вести полемику с единоверцами и сохранить веру в условиях тотальных изменений.

Завершая свой дневник, Баруди формулирует жизненное кредо: «Дин гыйлем түгел, бәлки, гамәл, һәм һәр гыйлемнең максаты – гамәл» [2, с. 228]. Этот принцип – приоритет деятельной веры над абстрактным знанием – лейтмотивом проходит через всю его жизнь и деятельность. «Хатирэ дэфтэре» остается актуальным свидетельством того, как в эпоху революционных потрясений человек может сохранить достоинство, веру и способность к действию ради блага своего народа.

Литература:

1. Баруди Г. Хатирә дәфтәре [Памятная книжка]. 1920 г. / Г. Баруди. – Оригинальная рукопись на арабской графике. – Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета.

2. Баруди Г. Хатирә дәфтәре: 1920 елның июненнән алып сентябрь ахырына кадәр / Басмага әзерләүче А. Гайнетдинов. – Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих институты, 2017. – 236 б.

3. Гайнетдинов А. Кереш сүз / А. Гайнетдинов // Баруди Г. Хатирә дәфтәре: 1920 елның июненнән алып сентябрь ахырына кадәр / Басмага

әзерләүче А. Гайнетдинов. – Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исем. Тарих институты, 2017. – Б. 3–8.

4. Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению / Д.М. Исхаков. – Казань: Иман, 1997. – 80 с.

5. Хабутдинов А.Ю. Лидеры российских мусульман и мусульманок в Российской империи и СССР (XIX–XX вв.) / А.Ю. Хабутдинов. – М.: Медина, 2020. – 263 с.

6. Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков: эволюция, основные направления и представители: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.03 / Юзеев Айдар Нилович. – М., 1998. – 270 с.

Сведения об авторе: Гилязов Габдулла Маратович – старший преподаватель кафедры религиозных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: abdella@mail.ru

Гимадеева А.А. (Казань, РИИ)

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОНЦЕПТА «ЛЕНЬ, ТУНЕЯДСТВО» В ТАТАРСКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРАХ

Аннотация: Данная статья посвящена выявлению лексико-семантических особенностей концепта «лень, тунеядство» в английском и татарском языках. В татарской и английской лингвокультурах труд мыслится как важнейшая сфера жизнедеятельности. Названия животных в составе анализируемых фразеологических единиц используются в переносном значении. Через те или иные образы животных передаются некоторые черты и признаки как людей, так и явлений. В английском языке в фразеологических единицах задействовано 6 названий животных, а в татарском языке – около 14.

Ключевые слова: английский язык, татарский язык, лингвокультура, концепт, фразеологическая единица, зооним, лень, тунеядство.

В данной статье рассматривается лексико-семантический аспект концепта «лень, тунеядство» на материале татарских и английских фразеологических единиц с компонентом-зоонимом (далее ФЕ).

В татарском языке ключевым словом, представляющим концепт «лень», является лексема *ялкаулык*. *Ялкаулык* в переводе на русский язык означает “лень, леность, нерадивость, лодырничанье”. Согласно словарному определению, ялкаулык имеет значение «эшсезлеккә салыну, ялкау булу» (“предаваться безделью, быть ленивым”) [6, с. 730]. Для выражения идеи лености в татарском языке используется также лексема *иренчәклек* (“леность, нерадивость, лодырничанье”). Значение тунеядства выражается лексемой *әрәмтамаклык*, которое переводится на русский язык как “дармоедство, паразитизм”. ТСТЯ определяет

әрәмтамаклык как “быть нахлебником, паразитом”: «әрәмтамак булу, паразитлык» [6, с. 749].

Ключевым словом для данного концепта в английском языке является лексема *laziness*, которая переводится на русский язык как “леность, лень”. Любопытно, что в LDCE и OALD нет словарных статей *laziness*, однако само слово присутствует в статье *sloth*. «Sloth: 1. an animal in Central and South America that moves very slowly, has grey fur, and lives in trees (“ленивец: животное в Центральной и Южной Америке с шерстью серого окраса, живущее на деревьях и ведущее малоподвижный образ жизни”); 2. formal laziness» (“лень, леность”) [8, с. 1655].

Приядерную зону исследуемого концепта в английском языке составляют лексемы *sloth / лень, леность; indolence / леность, праздность, вялость; reluctance / неохота, нежелание, нерасположение, отвращение.* В английском языке лексема parasitism используется для выражения значения нахлебничества. В разговорной речи применяется лексема sponging (“паразитизм, нахлебничество”).

В поле данного концепта в рассматриваемых языках организованы следующие ФЕ с компонентом-зоонимом:

Татарский язык (24 ФЕ): *аш янында ат кебек, эш янында эт кебек* – букв. около еды, как лошадь, во время работы, как собака – в знач. человек, который любит есть, но не любит работать; *Бохар ишәге* – букв. осел из Бухары – лентяй; *Хөрәсән ишәге* – букв. осел из Хорасана – лентяй; *ялкау мәче янында тычканнар уйнар* – букв. возле ленивой кошки мыши резвятся; *аш янында бүре күк, эш янында шүре күк* – букв. за столом как волк, а в работе как полый стебель – ест руками, работает брюхом; *кысыр сыер күп мөгри* – яловая корова больше всех мычит; *кытаклаган бер тавык йомырка салмый* – не всякая курица, которая кудахчет несет яйца; *этәч белән ятып, сыер белән тору* – букв. ложиться с петухами, вставать с коровами – рано ложиться спать и поздно вставать; *әштер-өштер, кандаладан ботка пешер* – букв. с кондачка свари кашу из клопа – на скорую ручку – комом да в кучку; *басасы килмәгән казга оясы тар* – букв. гусыня, не желающая высиживать птенцов, жалуется на тесноту гнезда – находить отговорки; *бер аягын атлаганчы икенчесен эт ашый* – пока одну ногу переставит, другую собака укусит, одна нога за другую заплетается – нерасторопный; *ишәк / эт сугару* – букв. поить осла / собаку – пошел черных кобелей набело перемывать; *куян куу* – букв. гнаться за зайцем – в знач. заниматься ненужным делом; *арба белән куян куу* – букв. гнаться за зайцем на телеге – стрелять из пушек по воробьям; *куянга койрык кую* – букв. прикреплять зайцу хвост; *күгәрчен куу* – букв. гонять голубей; *саескан санап утыру* – букв. считать сорок –

в знач. заниматься ненужным делом; *курорт сандугачы* – букв. курортный соловей – в знач. человек, любящий ездить по курортам; *сыер / эт дагалап йөрү* – букв. подковывать корову / собаку; *мич башында тараканн санап яту* – букв. лежать на печке и считать тараканов; *эт булсаң урамнан кермәс идең* – букв. если бы ты был собакой, был бы все время на улице – гонять собак; *эт койрыгын кыркып йөрү* – букв. подстригать собачий хвост – гонять собак; *эт көтү* – букв. пасти собак – гонять лодыря; *карга санап йөрү* – ворон считать.

Английский язык (7 ФЕ): *a lazy sheep thinks its wool heavy* – букв. ленивая овца думает, что ее шерсть тяжела – ленивой овце собственный хвост в тягость; *a cat in gloves catches no mice* – букв. кот в перчатках мышей не ловит – хотела кошка поймать рыбку да лапы боится промочить; *to play / act the ass* – букв. изображать осла – валять дурака; *to buy a white horse* – букв. покупать белую лошадь – транжирить деньги; *to flog a dead horse* – букв. стегать мертвую лошадь – носить воду в решете; *a gay dog* разг. – букв. веселая собака – кутила, охотник до удовольствий; *horse around* жарг. – букв. ходить кругом вокруг лошади – валять дурака.

В татарской и английской лингвокультурах труд мыслится как важнейшая сфера жизнедеятельности, поэтому для татар и англичан характерно отрицательное отношение к бездельникам. Оба языка объединены общими фразеологическими образами «воробья» (чыпчык, sparrow), «осла» (ишәк, ass), «собаки» (эт, dog).

Фрейм «заниматься ненужным, бесполезным делом» представлен в татарской фразеологии следующими ФЕ: *куян куу* – букв. гнаться за зайцем; *арба белән куян куу* – букв. гнаться за зайцем на телеге – стрелять из пушек по воробьям; *куянга койрык кую* – букв. прикреплять зайцу хвост – гонять лодыря; *күгәрчен куу* – гонять голубей; *саескан санап утыру* – букв. считать сорок – в знач. заниматься ненужным делом; *мич башында таракан санап яту* – букв. лежать на печке и считать тараканов; *карга санап йөрү* – ворон считать. Изобилие ФЕ, характеризующих и осуждающих безделье, связано с тем, что в сознании этих народов заложена необходимость усердно работать.

В выявленных нами ФЕ, реализующих концепт «лень, тунеядство», в татарском и английском языках присутствует частичное пересечение образов. Можно заметить наличие совпадения образа «кошки» в обоих языках. Например, *ялкау мәче янында тычканнар уйнар* – букв. возле ленивой кошки мыши резвятся; *a cat in gloves catches no mice* – букв. кот в перчатках мышей не ловит – хотела кошка поймать рыбку, да лапы боится промочить. Примечательной чертой английского языка является использование образа «овцы» (sheep): *a lazy sheep thinks its wool*

heavy – букв. ленивая овца думает, что ее шерсть тяжела – ленивой овце собственный хвост в тягость. Татары также апеллируют к образу «осла» (ишәк): *Бохар ишәге* – букв. осел из Бухары – лентяй; *Хөрәсән ишәге* букв. осел из Хорасана – лентяй (первоначально выпускник медресе из Хорасана, где были религиозные секты, проповедовавшие философию бездеятельности как благо). В татарской культуре, в отличие от английской, символом лени является также «собака» (эт): *аш янында ат кебек, эш янында эт кебек* – букв. около еды, как лошадь, во время работы, как собака – человек, который любит есть, но не любит работать.

Таким образом, на основе сопоставительного анализа фразеологических единиц нами выявлены их национально-специфические особенности в татарской и английской языковых картинах мира.

Литература:

1. Гизатова Г.К. Сопоставительный анализ компаративных фразеологических единиц английского и татарского языков / Г.К. Гизатова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2006. – 195 с.

2. Исәнбәт Н. Татар теленең фразеологик сүзлеге. 2 т. Т. 1 / Н. Исәнбәт; ред. В.Х. Хаков. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1989. – 495 б.

3. Исәнбәт Н. Татар теленең фразеологик сүзлеге. 2 т. Т. 2 / Н. Исәнбәт; ред. В.Х. Хаков. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1990. – 365 б.

4. Кунин А.В. Англо-русский фразеологический словарь / А.В. Кунин. – М.: «Русский язык – Медиа», 2006. – 571 с.

5. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. 3 т. Т. 1. (А-Й). – Казан: Тат. кит. нәшр., 1977. – 476 б.

6. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге / баш ред. Ф.Ә. Ганиев. – Казан: «Матбугат йорты» нәшрияты, 2005. – 848 б.

7. Hornby A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary / A.S. Hornby. – Oxford University Press, 1995. – 1428 p.

8. Longman Dictionary of Contemporary English. – Harlow: Pearson Education Limited, 2009. – 2081 p.

Сведения об авторе: Гимадеева Альфия Альбертовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии и страноведения ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: Alfiya-Gimadeeva@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 4236-3395

Загидуллин И.И. (Казань, КИУ)
Карибуллин А.А. (Казань, КИУ)
Сибгатулин Р.М. (Казань, РИИ)

СПЕЦИФИКА ПЕРЕВОДА РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ В КОНТЕКСТЕ МАЗХАБИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Аннотация: В статье рассматривается влияние мазхабной методологии на передачу правовых смыслов Священного Корана на русский язык. На материале аятов об омовении (5:6), о записи долга (2:282) и о пищевых запретах (2:173) сопоставляются переводческие формулировки, поясняющие вставки и позиции классических переводчиков. Применяются сравнительно-правовой и контекстуально-семантический анализ, а также анализ соотношения перевода и комментария. Обосновывается разграничение языковой передачи, толковательной экспликации и правовой конкретизации. Показано, что мазхабная обусловленность принципиально важна в тот момент, когда в перевод вводится конкретная норма, выбранная из спектра возможных интерпретаций. Предлагается авторская методика маркировки правовых пояснений с указанием богословской школы, источника и характера дополнения. Такой подход делает интерпретационную базу перевода проверяемой и сохраняет границу между оригинальным текстом и результатом его правового истолкования.

Ключевые слова: Коран, перевод смыслов, правовые аяты, мазхаб, усуль аль-фикх, правовая герменевтика, переводческий комментарий, маркировка интерпретации.

Введение

Сегодня на книжном рынке представлено несколько десятков русскоязычных «переводов смыслов» Корана, и это выявляет методологическую проблему: универсальный перевод нельзя создать в отрыве от

механизмов, по которым фикх извлекает правовые нормы (усуль аль-фикх). Из-за того что эту специфику обычно игнорируют, многие переводы справедливо критикуют и лингвисты, и богословы: в них искажаются догматические и правовые предписания.

Актуальность темы исследования связана с тем, что изучать религиозные переводы одними лингвистическими средствами уже недостаточно, нужен лингвоправовой анализ. Если переводить сакральный текст буквально и не учитывать методологию конкретного мазхаба, юридическое содержание аятов (ахкам) часто может теряться или меняться. Работая с правовыми текстами, переводчик волей-неволей становится толкователем, и доктринальная база выбранного им мазхаба определяет, какой эквивалент он предпочтет. Поэтому именно мазхабная обусловленность формирует терминологию перевода и очерчивает границы, в которых исходный текст получает правовую конкретизацию на языке перевода.

Цель данной работы – выяснить, при каких условиях методология мазхаба влияет на семантический выбор в переводе правовых аятов, и сформулировать принципы маркировки переводческих пояснений. Объект исследования – русскоязычная передача правовых смыслов Корана, предмет – соотношение переводческой формулировки, ее толковательной основы и итоговой правовой конкретизации.

В качестве материала взяты отдельные примеры из суннитской экзегетической и правовой традиции. Исследование ограничено выбранными аятами и не претендует на полный обзор всех русскоязычных переводов.

В отечественной и зарубежной науке общие историко-лингвистические аспекты перевода Корана изучены достаточно хорошо (работы А.А. Долининой, Е.А. Резвана и др.). А.А. Долинина сравнивает пять полных переводов Корана, сделанных прямо с арабского, и описывает, чем различаются их подходы [9, с. 7–10]. Е.А. Резван сопоставляет перевод И.Ю. Крачковского с европейской научной традицией и указывает, как трудно буквально следовать оригиналу [14, с. 445]. Среди арабоязычных авторов Мухаммад ʻАбд аль-ʻАзим аз-Заркани разделяет буквальный и толковательный перевод, а также перевод и тафсир [1, с. 91–96]; Манна‘ Халиль аль-Каттан пишет о пределах передачи коранических смыслов на другом языке и о том, как выбрать одно значение у многозначного выражения [4, с. 324–327]. Но вот как инструментарий усуль аль-фикх (правила работы с частицами *хуруф аль-ма‘ани*, категориями *‘амм* / *хасс*, *мутлак* / *мукаййад*) влияет на лексический выбор русскоязычного переводчика – почти не изучено. Новизна нашей работы в том, что переводческие решения здесь прямо соотносятся с доктринальной базой исламского права.

Теоретическая база: проблема переводческого посредничества. Теологическая предпосылка исследования – принципиальное различие между сакральным арабским оригиналом Корана и любым его переводом. М. Сабри справедливо замечает, что выводить правовые нормы (иджтихад) прямо из перевода методологически нельзя: читатель иноязычного текста оказывается во власти чужого понимания и фактически совершает скрытое подражание (таклид), поэтому перевод не может считаться самостоятельным правовым первоисточником [15, с. 12]. Отсюда следует, что «абсолютно буквальный» перевод вне доктринальной традиции неизбежно искажает юридическую семантику: любое правовое прочтение перевода уже опирается на чей-то предшествующий акт интерпретации [15, с. 13–15]. Для нашей статьи важна именно проблема такого посредничества. Однако из самого факта посредничества еще не следует, что каждая отдельная формулировка выражает позицию определенного мазхаба; эту гипотезу нужно доказывать на конкретных примерах.

Лингвоправовые факторы непереводимости и концепция «перевода смыслов». Дословно перевести сакральный текст нельзя по объективным причинам, которые не позволяют симметрично перенести коранический семантику в другую языковую систему:

1. Лексическая полисемия: исходная единица часто имеет широкий спектр значений, а переводчику приходится выбрать один эквивалент.

2. Терминология усуль аль-фикх: текст пользуется строгими правовыми категориями (общее – ʻамм и частное – хасс; абсолютное – мутлак и ограниченное – мукаййад), и вне доктринального контекста точно передать их нельзя.

3. Стилистическая непереводимость (иʻджаз): синтаксис и форма арабского оригинала сами несут смысл, который при прямом калькировании пропадает.

Из-за этого исламская традиция считает допустимым только «перевод смыслов» (тарджамат аль-маʻани). Но у такого подхода есть своя ключевая проблема: передавая «смысл», переводчик вынужден выбирать. Встретив многозначный термин, он отбрасывает часть значений и оставляет в тексте перевода только одно.

Этот выбор не произволен: он определяется методологией, на которую опирается автор. Когда переводчик обращается к трудам классических экзегетов (муфассиров), чьи взгляды подчинены правилам выведения норм определенной правовой школы, он передает уже не язык, а конкретное толкование. Получается, что мазхабная методология источника

задает смысл, а вместе с ним и правовые очертания русскоязычного текста.

Лингвоправовая «герменевтика» усуль аль-фикх: методологическая матрица анализа текста. Слово «герменевтика» используется здесь условно, лишь чтобы вписать материал в понятийный аппарат русскоязычной академической речи. Традиционная исламская классификация наук этого западного понятия не знает; в качестве современного аналога предлагается термин ат-та'вилиййа (на это, в частности, указывает Исма'ил Накказ [13, с. 144–147]). В классической исламской образовательной традиции лингвоправовой анализ текста входит в методологию фикха (усуль аль-фикх) и одновременно изучается в смежных дисциплинах и разделах: в основах толкования Корана (усуль ат-тафсир), в семантике лексических единиц (далялят аль-альфаз) и в методологии выведения норм (аль-истинбат).

Нормы исламского права (ахкам) выводятся на основе усуль аль-фикх – многоуровневой системы классификации слов и заложенных в них смыслов. Этот лингвистический аппарат делит анализ сакрального текста на четыре направления и один заключительный, синтезирующий этап:

1. Лексическая структура и объем понятия (назм). Термин рассматривают с точки зрения широты охвата: он может быть частным и указывать на конкретный объект (аль-хасс) или общим и охватывать целую категорию (аль-'амм). Если у слова изначально несколько значений (аль-муштарак), методология предписывает свести его к одному приоритетному – толкуемому (аль-муавваль) [7, с. 25–26].

2. Степень ясности и скрытости смысла. Шкала доступности текста идет от очевидного к скрытому. Ясные смыслы расположены по возрастанию: простой внешний смысл (аз-захир), прямой текст (ан-насс), детализированный (аль-муфассар) и однозначно утвержденный, не подлежащий отмене (аль-мухкам). Им противопоставлены уровни неясности, для которых нужно дополнительное истолкование: ситуативно скрытое (аль-хафий), проблематичное (аль-мушкиль), обобщение, требующее детализации (аль-муджмаль), и непостижимое (аль-муташабих) [6, с. 150–168].

3. Прагматика употребления слов. На этом этапе определяется контекстуальный статус слова: прямое значение (аль-хакика) или переносное, метафорическое (аль-маджаз), а также форма выражения – явная (ас-сарих) или иносказательная (аль-киная) [2, с. 32–55].

4. Методы извлечения смысла (дедукции). Норму извлекают не только из буквального выражения ('ибарат ан-насс), но и из скрытых уровней текста: косвенного указания (ишарат ан-насс), логико-смыслового

вывода (далялят ан-насс) и контекстуального требования, без которого предложение грамматически или логически несостоятельно (иктида’ ан-насс) [5, с. 611–628].

5. Практический синтез. На последнем этапе все уровни анализа сводятся вместе. Законовед (муджтахид) выстраивает иерархию выявленных категорий (например, когда очевидный и ясный смыслы вступают в коллизию) и формулирует итоговую правовую норму [7, с. 26].

Эта матрица показывает, что без учета перечисленных уровней адекватно передать коранический текст на другой язык нельзя. Переводчику же приходится сворачивать весь многоступенчатый процесс и фиксировать в тексте перевода лишь его итог – результат правового анализа.

Практическое применение усуль аль-фикх при переводе: извлечение императива и семантика предлога в аяте об омовении. От теоретического понимания природы правовой нормы (хукма) удобно перейти к практике на примере фрагмента шестого аята суры «Аль-Маида» (Трапеза), который регламентирует ритуальное омовение:

«إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ...»

Здесь переводчик встречается с двумя ключевыми лингвоправовыми моментами: формой повелительного наклонения (императивом) и многозначным предлогом.

1. Трансформация глагола в категоричное предписание (фард). В большинстве классических русскоязычных переводов Корана (И.Ю. Крачковский [10], Э.Р. Кулиев [12], М.-Н. Османов [11] и др.) повелительная форма «فَاغْسِلُوا» (фа-гсилю) передана словом, которое называет физическое действие: «мойте» или «умойте». Но с точки зрения фикха такая языковая передача (первый уровень семантики) нормативную суть текста отражает не полностью.

По основополагающему правилу усуль аль-фикх, приказ (амр) в исходной форме, если нет дополнительных контекстуальных ограничителей, указывает на категоричную обязанность (вуджуб). Значит, Законодатель в этом аяте не просто советует, а устанавливает фард – строгое религиозное предписание. Поэтому правовая конкретизация (третий уровень передачи смысла) требует, чтобы такая категоричность была выражена явно, в самом переводе или в комментарии, например: «вам предписано вымыть» или «вы обязаны помыть» [7, с. 37].

2. Семантический детерминант предлога «би» (بِ) и мазхабные расхождения. Главная лингвоправовая проблема этого аята связана с конструкцией «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» (ва-мсаху би-ру’усикум – букв. «и оботрите ваши головы»). Факихи спорят о предлоге «بِ» (би), который стоит перед

дополнением. В арабском языке у этой частицы много значений, и от того, какое из них выберет муджтахид, радикально меняется само законодательное требование.

Именно здесь доктринальная методология работает как смысловой фильтр и дает три разных варианта правовой конкретизации (хукма) одной и той же фразы:

1. Ханафитский мазхаб (квантифицированная частичность). Ханафитские правоведы понимают предлог «би» как указание на часть (таб‘ид) или на соприкосновение (ильсак). Опираясь на Сунну и лингвистические правила, они строго определяют размер этой части и приравнивают ее к площади ладони. Итоговая правовая конкретизация (третий уровень перевода): «…и вам предписано протереть одну четвертую часть головы».

2. Маликитский мазхаб (принцип всеохватности). Маликитские ученые считают частицу «*би*» в данном случае либо усилительной (добавочной), либо указывающей на соприкосновение со всем объектом. Отсюда предписание распространяется на всю поверхность. Итоговая правовая конкретизация: «…и вам предписано протереть всю голову».

3. Шафиитский мазхаб (неквантифицированная частичность). Шафииты тоже видят в предлоге «*би*» указание на часть (таб‘ид), но, в отличие от ханафитов, не требуют какой-либо определенной площади: обязанность считается выполненной, если протереть любую, даже самую небольшую часть. Итоговая правовая конкретизация: «…и вам предписано протереть часть головы (минимум три волоса)» [7, с. 118].

Этот разбор показывает, что идея «нейтрального» или «универсального» перевода методологически несостоятельна. Чисто лингвистическая (буквальная) передача, например «оботрите ваши головы», стирает нормативно-правовое содержание предписания и оставляет русскоязычного читателя за пределами исламской юриспруденции. А стремление точно передать итоговую норму (хукм) неизбежно ставит автора перед выбором смысла.

Записывая в тексте «вам предписано протереть 1/4 часть головы», переводчик выходит за рамки языковой передачи и фактически ретранслирует методологию конкретной правовой школы (здесь – ханафитской). Доктринальная база источника (тафсира) оказывается смысловым фильтром: она снимает исходную полисемию арабского оригинала и закрепляет в языке перевода результат толкования лишь одной из возможных правовых доктрин, без каких-либо альтернатив.

3. Контекстуальная трансформация императива: от предписания к рекомендации (на примере аята о долге). Проблема прямой передачи императива (повелительного наклонения) еще нагляднее там, где внеш-

няя форма приказа (амр) не совпадает с итоговой правовой квалификацией. Хороший пример – кораническое предписание о записи долга (2:282):

«إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...»

Классические русскоязычные издания при буквальном переводе обычно сохраняют строго повелительную форму:

И.Ю. Крачковский: «О вы, которые уверовали! Если берете в долг между собой на определенный срок, то записывайте это» [10].

Э.Р. Кулиев: «О те, которые уверовали! Если вы заключаете договор о долге на определенный срок, то записывайте его» [12].

Грамматически глагол «фа-ктубух» выражает категоричный приказ. Читатель, не знакомый с методологическим инструментарием, неизбежно воспримет эту конструкцию как установление абсолютной религиозной обязанности (фард).

Однако в усуль аль-фикх есть принцип: исходный императив может быть понижен с уровня категоричной обязанности до желательности (мандуб / сунна), если есть внешний ограничивающий довод (карина). Здесь таким доводом служит Сунна: достоверно известны случаи, когда Пророк Мухаммад (ﷺ) и его сподвижники заключали долговые сделки, не фиксируя их письменно. Исходя из этого, консенсус правоведов (иджма‘) определяет статус данного предписания не как жесткую обязанность, а как настоятельную рекомендацию, призванную защитить имущественные права.

В «Ахкам аль-Куран» имам аль-Джассас комментирует этот аят так: «Среди правоведов различных городов [исламского мира] нет разногласий в том, что упомянутое в данном аяте предписание записывать [задолженности], призывать свидетелей и брать залог носит исключительно рекомендательный характер. Это наставление направляет к тому, в чем заключается благо, польза и мера предосторожности как для нашей религии, так и для мирской жизни, однако ни одно из этих действий не является строго обязательным [ваджиб]. Исламская община (умма) из поколения в поколение повсеместно заключала договоры займа, купли и продажи без привлечения свидетелей. Местные правоведы знали об этой практике, но не осуждали ее. Если бы присутствие свидетелей было обязательным требованием, ученые, зная о подобном упущении, не оставили бы без порицания тех, кто им пренебрегал» [3, с. 605].

Чисто лингвистический перевод сводит на нет этот важный нормативный нюанс. Перевод, ориентированный на итоговую норму (хукм), требует эксплицирующей конструкции (например: «…то вам рекомендова-

но записывать его»). Так исчезает иллюзия категоричности, и подлинная воля Законодателя передается так, как ее понимает суннитская правовая традиция.

4. Логическое требование текста (иктида' ан-насс) и экспликация скрытого действия (на примере аята о пищевых запретах).

Следующая проблема лингвоправовой передачи связана с категорией иктида' ан-насс (логическое требование текста). Этот механизм включается, когда грамматически законченная конструкция без восстановления подразумеваемого (скрытого) элемента оказывается несостоятельной семантически или юридически.

Показательным примером служит 173-й аят суры «Аль-Бакара»:

«إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ»

В большинстве русскоязычных изданий этот фрагмент передан буквально: «Он запретил вам мертвечину, кровь, мясо свиньи и то, что принесено в жертву не ради Аллаха». Но с позиций фикха такая конструкция неполна: Законодатель запрещает не сам материальный объект, а определенное действие субъекта с этим объектом.

Поскольку глагол действия в аяте опущен, муджтахид с помощью иктида' ан-насс должен восстановить пропущенное звено, опираясь на доктринальную базу своего мазхаба:

1. Сужение контекста (пищевой аспект). Представители ряда правовых школ ограничивают смысл предписания только пищевой сферой и восстанавливают скрытый глагол как «употреблять в пищу».

2. Расширительное толкование (категория 'амм). Другие школы доказывают, что отсутствие конкретизации говорит об абсолютном запрете любого извлечения выгоды. Тогда восстанавливается глагол «использовать», и запрет распространяется на продажу жира, изготовление изделий из кожи и применение в быту [8, с. 145].

Переводчик, вводя правовое положение в текст перевода, фактически достраивает логику оригинала. Какой эксплицирующий элемент он выберет («[запрещено употреблять в пищу]» или «[запрещено использовать в любых целях]»), зависит от мазхабной методологии источника, и именно она в итоге окончательно определяет хукм для русскоязычного читателя.

Выводы

Подводя итог, можно сделать следующие выводы, что анализ механизмов усуль аль-фикх показывает: абсолютно нейтральный или чисто подстрочный перевод законодательных аятов (ият аль-ахкам) методологически невозможен. При механическом переносе многозначной араб-

ской лексики и синтаксиса в другую языковую систему божественный императив искажается, а правовое содержание (хукм) теряется. Работая со священным текстом, переводчик становится интерпретатором, а методология конкретного мазхаба – тем фильтром, который формирует смысл, доходящий до читателя.

Чтобы преодолеть терминологическую неопределенность и получить академически выверенный «перевод смыслов», нужен строгий методологический аппарат:

1) Отказ от скрытой интерпретации. Восстановление подразумеваемых смыслов (иктида' ан-насс) и конкретизация императивов – это лингвоправовая необходимость, а не произвол переводчика. Но такие вмешательства не должны сливаться с оригинальным текстом.

2) Графические маркеры. Любое логическое расширение текста – уточнение объема нормы или восстановление скрытого глагола (например, «[употреблять в пищу]» или «[рекомендовано]») – нужно строго заключать в квадратные скобки. Так читатель сможет визуально отделить исходную словесную форму оригинала (назм) от экзегетического вывода.

3) Мазхабные аббревиатуры. Если по предписанию есть методологические разногласия (ихтиляф), следует прямо указывать правовую школу, на базе которой сделана формулировка. Рекомендуется стандартизированная система сокращений:

[хан. м.] – согласно методологии ханафитского мазхаба;

[мал. м.] – согласно методологии маликитского мазхаба;

[шаф. м.] – согласно методологии шафиитского мазхаба;

[ханб. м.] – согласно методологии ханбалитского мазхаба.

На практике такой подход превращает неясный подстрочник в четкое руководство. Скажем, перевод аята об омовении для последователя соответствующей школы приобретает строгий вид: «...и оботрите [четверть – хан. м.] ваших голов...». Аят о долге перестает вводить в заблуждение категоричностью: «...то [вам рекомендовано – хан. м.] записывать его», а предписание о запретной пище становится смыслово завершенным: «Он запретил вам [использовать и употреблять в пищу – хан. м.] мертвечину...».

Такая прозрачность не только защищает текст Корана от искажений, но и возвращает переводу его главную функцию в исламской парадигме: быть достоверным мостом между Законодателем и исполнителем нормы (мукаллидом). Терминологический аппарат усуль аль-фикх и маркировка правовых предписаний сохраняют глубину классической теологической традиции и дают русскоязычному читателю полноценный инструмент для религиозной практики.

Литература:

1. Аз-Заркани Мухаммад ʻАбд аль-ʻАзим. Манахиль аль-ʻирфан фи ʻулюм аль-Кур’ан. Т. 2 / подгот. текста Фаввaза Ахмада Замарли. – 1-е изд. – Бейрут: Дар аль-китаб аль-ʻараби, 1995. – 805 с.

2. Аль-Ахсикаси Хусам ад-Дин Мухаммад ибн Мухаммад. Аль-Хусами маʻа шархихи ан-Нами / коммент. Мухаммада ʻАбд аль-Хакка аль-Хаккани. – 3-е изд., перераб. – Карачи: Al-Bushra, 2020. – 384 с.

3. Аль-Джассас Абу Бакр Ахмад ибн ʻАли ар-Рази. Ахкам аль-Куран. Ч. 3 / исслед. и ред. С. К. ибн С. Убайдуллаха. – 1-е изд. – Эль-Кувейт: Асфар, 2025. – 620 с.

4. Аль-Каттан Маннаʻ Халиль. Мабахис фи ʻулюм аль-Кур’ан. – 3-е изд. – Эр-Рияд: Мактабат аль-маʻариф ли-н-нашр ва-т-таузиʻ, 2000. – 408 с.

5. Аль-Лакнави Ахмад (Мулла Джийун). Нур аль-анвар фи шарх аль-Манар: маʻа ат-таʻликат аль-муфида аль-мусамма би-Камар аль-акмар. Т. 1 / коммент. Мухаммада ʻАбд аль-Халима аль-Лакнави, Вахид аз-Замана аль-Хинди; подгот. текста Абу аль-Хусейна ʻАбд аль-Маджида аль-Мурадзахи аль-Хаши. – 1-е изд. – Стамбул: Аль-Мактаба аль-ханифийя, 2017. – 747 с.

6. Аль Раши Нидаль ибн Ибрахим. Дурар джавахир аль-бихар шарх матн аль-Манар. – 1-е изд. – Стамбул: Dar Al-Samman, 2019. – 640 с.

7. Ан-Насафи ʻАбдуллах ибн Ахмад. Аль-Манар фи усуль фикх аль-ханафийя / исслед. и сверка (тахкик) Мульхама Мухаммада ʻАммара ад-Далати. – 1-е изд. – Стамбул: Dar al-Ma’ruf (Maruf Yayınevi), 2024. – 364 с.

8. Ас-Сайис Мухаммад Али, ас-Субки Абдуль-Лятыф, Карсун Мухаммад Ибрахим. Тафсир айат аль-ахкам. Т. 1, ч. 1 / испр. и коммент. Х. ас-Самахи Сувайдана, М. ад-Дина Диб Мисту. – 7-е изд. – Дамаск; Бейрут: Дар Ибн Касир, 2018. – 375 с.

9. Долинина А.А. Русские переводы Корана в XX веке: краткая характеристика / А.А. Долинина // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2013. – Т. 155, кн. 3, ч. 2. – С. 7–17.

10. Коран / пер. И.Ю. Крачковского [Электронный ресурс]. – URL: https://falaq.ru/quran/krac/2 (дата обращения: 20.09.2026).

11. Коран / пер. М.-Н. О. Османова [Электронный ресурс]. – URL: https://falaq.ru/quran/osma/5 (дата обращения: 20.09.2026).

12. Коран: перевод смыслов / пер. Э.Р. Кулиева [Электронный ресурс]. – URL: https://quran-online.ru/2:282; https://quran-online.ru/5:6 (дата обращения: 20.09.2026).

13. Накказ И. Манахидж ат-та’виль фи аль-фикр аль-усули: дираса тахлилийя ва-накдийя мукарана ли-манахидж ат-та’вилийя аль-муʻасира

[Методы толкования в усулийской мысли: аналитическое и критическое сравнительное исследование современных герменевтических методов]: дис.... д-ра наук / Исмаил Накказ. – Бейрут: Марказ Нама ли-ль-бухус ва-д-дирасат, 2017. – 624 с.

14. Резван Е.А. Коран и его мир / Е.А. Резван. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 608 с.

15. Сабри Мустафа. Мас'алат тарджамат аль-Кур'ан [Вопрос о переводе Корана]. – Каир: Аль-Матба'а ас-салафиййа ва-мактабатуха, 1351 г. х. [1932]. – 146 с.

Сведения об авторах: Загидуллин Ильдар Илгизович – старший преподаватель кафедры религиозных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: Zagidullin_ildar@vk.com. SPIN-код elibrary.ru: 8657-8319

Карибуллин Айдар Ахбарович – старший преподаватель, заведующий кафедрой арабского языка и гуманитарных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: karibn@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 4814-6762

Сибгатулин Рашид Мавлитзянович – старший преподаватель кафедры теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: sib-gat@mail.ru

Закиров Р.Р. (Казань, РИИ)
Мингазова Н.Г. (Казань, КФУ)

СПЕЦИФИКА ПЕРЕВОДА ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ ТАТАРСКОГО И АРАБСКОГО ЯЗЫКОВ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

Аннотация: В статье исследуются особенности перевода фразеологических единиц татарского и арабского языков на русский язык с учетом их межъязыковых соотношений: полные эквиваленты, частичные эквиваленты, аналоги, безэквивалентные (лакунарные) единицы. Особое внимание уделяется калькированию, описательному, лексическому и комбинированному способам перевода.

Ключевые слова: фразеологические единицы, полные эквиваленты, частичные эквиваленты, аналоги, безэквивалентные (лакунарные) единицы, татарский язык, арабский язык.

Важным при изучении фразеологического фонда языка является умение передать значение иностранного фразеологизма на родной язык. Как известно, фразеологические единицы являются наиболее трудно переводимыми единицами, поэтому их перевод представляет собой результат тщательного анализа различных компонентов содержательной структуры фразеологической единицы.

При переводе фразеологизма необходимо передать его смысл и отразить его образность, найдя аналогичное выражение в родном языке и не упустив при этом из виду стилистическую функцию фразеологизма. При отсутствии в родном языке идентичного образа переводчик вынужден прибегать к поиску «приблизительного соответствия» [5].

Фразеологический перевод предполагает использование в тексте перевода устойчивых единиц различной степени близости между единицей иностранного языка и соответствующей единицей переводимого

языка – от полного и абсолютного эквивалента до приблизительного фразеологического соответствия.

Следует отметить, что в качестве примеров фразеологических единиц арабского языка в данном исследовании также используются кораничес-кие обороты [1].

Итак, при переводе фразеологических единиц татарского и арабского языков целесообразно опираться на структурно-типологический и функционально-смысловой подходы при установлении эквивалентности фразеологизмов. Это позволяет нам выделить следующие межъязыковые соотношения:

1) полные эквиваленты;
2) частичные эквиваленты;
3) аналоги;
4) безэквивалентные (лакунарные) единицы.

Для перевода безэквивалентных (лакунарных) единиц используют следующие способы: калькирование, описательный способ перевода, лексический способ перевода и комбинированный перевод.

Далее более детально рассмотрим каждое из межъязыковых соотношений в отдельности:

1. Полные фразеологические эквиваленты

Полные фразеологические эквиваленты – это фразеологические единицы татарского и арабского языков, совпадающие семантически, лексически и стилистически. Но при этом совпадении структурно-грамматических признаков мы подразумеваем учет специфики типологических признаков, присущих одному языку и не характерных для другого. Полные эквиваленты по своей функционально-стилистической характеристике являются или межстилевыми или книжными. Литературно-разговорные фразеологические единицы достаточно редки. Явление полной эквивалентности для стилистически сниженных фразеологизмов не характерно.

В качестве примера полных фразеологических эквивалентов татарского и русского языков рассмотрим фразеологизмы **тир түгү** и **проливать пот**. В них мы наблюдаем полное тождество семантики составляющих их лексических компонентов и стилистической направленности.

Полные фразеологические эквиваленты татарского и русского языков представлены следующими примерами:

телне (телен) йоту	проглотить язык
кара хәбәр	черная весть
үлем сәгате сугу	пробил час смерти

теге дөньяда	на том свете

Полными фразеологическими эквивалентами арабского и русского языков будут обороты يَسْفِكُ الدِّمَاءَ и **проливать кровь**, в которых также наблюдается полное тождество семантики составляющих их лексических компонентов и стилистической направленности.

В качестве примеров полных фразеологических эквивалентов в арабском и русском языках можно привести следующие обороты:

дети Адама	بَنُو آدَمَ
на суше и на море	فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
в мгновение ока	فِي لَمْحِ البَصَرِ
кровь в жилах стынет	تَجَمَّدَ الدَّمُ فِي عُرُوقِهِ
днем и ночью, денно и нощно	فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

2. Частичные фразеологические эквиваленты

К частичным фразеологическим эквивалентам относят обороты татарского и арабского языков, полно передающие семантико-стилистическую окраску фразеологизмов, но различающиеся структурно-грамматической организацией и компонентным составом.

Частичные фразеологические эквиваленты среди фразеологических единиц татарского и арабского языков можно подразделить на две группы:

1) фразеологические единицы, совпадающие по значению, стилистической направленности и близкие по образности (грамматическая структура при этом может, как совпадать, так и не совпадать), но несколько отличающиеся по лексическому составу.

Например, во фразеологических единицах татарского и русского языков **илгә бер** и **один на весь мир**, совпадающих по значению, стилистической направленности и близких по образности, различаются только компоненты **илгә** (на страну) и **мир**.

В эту группу частичных фразеологических эквивалентов татарского и русского языков входят следующие обороты:

бушка гомер уздыру	прожигать жизнь
үлгән йөрәк	холодное сердце
Адәм баласы	дитя человеческое
ходай мәхлугы	божий человек

Во фразеологизмах арабского и русского языков عَضَّ عَلَى أَنَامِلِهِ и **кусать локти (от отчаяния)**, также совпадающих по значению, стилистической направленности и близких по образности, различаются только компоненты أَنَامِلِهِ (кончики пальцев) и **локти**.

Частичные фразеологические эквиваленты арабского и русского языков данной группы приведены нами ниже:

Судный день	يَوْمُ الدِّينِ
Судный день	يَوْمُ الْقِيَامَةِ
обращаться вспять	(انْقَلَبَ عَلَى عَقِبَيْهِ (أَعْقَابِهِمْ
глаза закатываются (от страха)	تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ
забегали глаза (от беспокойства, страха, смущения)	زَاغَتْ الأَبْصَارُ

2) фразеологические единицы, совпадающие по значению, образности, стилистической направленности, но отличающиеся числом, в котором стоит существительное.

Так, во фразеологических единицах татарского и русского языков **коры хыял** и **пустые мечты** существительные **хыял** и **мечты** отличаются числом. Первое слово в единственном числе, а второе – во множественном.

Частичные фразеологические эквиваленты этой группы представлены следующими примерами:

махмыр күз	пьяные глаза
тешен сындыру	сломать (обломать) (себе) зубы

Аналогичная ситуация наблюдается в арабских и русских фразеологизмах اقْتَلَعَ الشَّيْءَ مِنْ جُذُورِهِ и **вырвать что-либо с корнем**. Мы видим, что в арабском примере употреблено множественное число существительного جُذُورِهِ (корни), а в примере из русского языка единственное число существительного **корень**.

В качестве примеров данного вида частичных фразеологических единиц в арабском и русском языках рассмотрим следующие обороты:

из рук в руки	عَنْ يَدٍ
коренные изменения	تَغَيُّرٌ جِذْرِيٌّ
веки не сомкнул	لَمْ يَغْمُضْ لَهُ جَفْنٌ

3. Фразеологические аналоги

Фразеологическими аналогами считаются фразеологизмы татарского и арабского языков, совпадающие по семантике и стилистической направленности, но различающиеся по образности (грамматическая структура при этом может либо совпадать, либо не совпадать). Аналоги передают уникальные образы и понятия, которые составляют национальное своеобразие сравниваемых языков.

Например, во фразеологических единицах татарского и русского языков *төтен санап йөрү* (*букв*. «считать дым») и **считать ворон** используется разная образность (дым и вороны), хотя эти фразеологизмы совпадают по семантике и стилистической направленности.

Фразеологические аналоги татарского и русского языков приводятся нами ниже:

бете дә юк	ни гроша за душой
арка сөяксез	без царя в голове
күзне йомып сатып алу	купить кота в мешке
Нухтан калган	при царе Горохе
кара бавыр	злой как черт

Во фразеологических единицах арабского и русского языков انْشَقَّتِ العَصَا بَيْنَهُمْ (*букв*. «между ними треснула палка») и **черная кошка пробежала (между ними)** также используется разная образность (треснутая палка и черная кошка), однако при этом они совпадают по семантике и стилистической направленности.

Фразеологические аналоги в арабском и русском языках представлены следующими примерами:

тайники души	ذَاتُ الصُّدُورِ
услада очей	قُرَّةُ عَيْنٍ
душа в пятки ушла (от страха)	الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ
истребить всех до последнего	قَطَعَ دَابِرَهُمْ
они были приперты к стене	سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ

4. Безэквивалентные фразеологизмы

Безэквивалентными (лакунарными) фразеологическими единицами являются обороты, которые не имеют соответствий во фразеологической системе другого языка. Эти единицы отражают особенности психологии,

способы мышления, специфические условия развития материальной и духовной жизни носителей языка.

Среди способов перевода безэквивалентных фразеологических единиц нами выделяются: калькирование, описательный перевод, лексический способ перевода и комбинированный перевод.

а) калькирование

По мнению Э.М. Солодухо: «фразеологические кальки – это фразеологические единицы, возникающие в результате точной или измененной структуры и значений иноязычных прототипов (обычно фразеологизмов) средствами заимствующего языка. Общим для механизма фразеологического и словообразовательного калькирования является первоначальное восприятие содержания иностранных прототипов в виде понятий, которые обычно не сразу получают качество языковой структуры по диктуемым схемам» [2, с. 66].

Р.А. Юсупов определяет калькирование «как обозначение ранее неизвестного понятия по образцу другого языка» [4, с. 79].

Калькирование используется при переводе безэквивалентной фразеологии, когда оборот не может быть переведен при помощи других видов перевода или, когда в другом языке имеется фразеологизм с тем же значением, но его использование привело бы к искажению оборота, к полной потере им своего колорита.

Так, фразеологические единицы татарского и русского языков **кызыл почмак** и **красный уголок** являются фразеологическими кальками.

Фразеологические кальки татарского и русского языков довольно многочисленны и распространены в употреблении:

лакей җанлы	лакейская душа
мактау тактасы	доска почета
кара биржа	черная биржа
Сизиф хезмәте (эше, ташы)	сизифов труд
Пирр җиңүе	пиррова победа

Фразеологизмы арабского и русского языков **الضَّوْءُ الأَخْضَرُ** и **зеленый свет** также являются фразеологическими кальками.

Фразеологические кальки арабского и русского языков, также как в татарском и русском языках, довольно многочисленны и распространены в употреблении:

вбить гвоздь в гроб	دَقَّ مِسْمَارًا فِي نَعْشٍ
крокодиловы слезы	دُمُوعُ التَّمَاسِيحِ

корабль пустыни	سَفِينَةُ صَحْرَاءِ
прекрасный пол (о женщинах)	الجِنْسُ اللَّطِيفُ
последний крик (моды)	آخِرُ صَيْحَةٍ

б) описательный способ перевода

Суть данного способа перевода состоит в передаче смысла фразеологической единицы при помощи слов, словосочетаний и предложений. Описательный способ перевода наиболее полно раскрывает суть описываемого явления, но «при описательном переводе образное выражение теряет свою образность, передается лишь его общий фразеологический смысл» [3, с. 87].

Так, для перевода фразеологической единицы татарского языка **кара песи булу** (*букв*. «быть черной кошкой») использован описательный способ, так как он является единственным и наиболее адекватным в данном случае: **быть врагом** [7].

Татарские фразеологизмы данной группы приводятся нами ниже:

камыр аяк	ребенок, который долго не вставал на ноги
сертотмас үрдәк	не умеющий хранить тайну
әфәнде капчыгы	шакирд, одетый по-европейски
төрпе тел	тот, кто постоянно перечит
ак аш	молочные продукты

При переводе фразеологической единицы арабского языка سَكْرَةُ المَوْتِ (*букв*. «опьянение смерти») также использован описательный способ: **предсмертные муки**, **предсмертная агония**.

Этот способом переведены фразеологические единицы арабского языка, приводимые нами ниже:

лучшая пора жизни земной	زَهْرَةُ الْحَيَاةِ الدُّنيَا
сердца недоступны для веры	قُلُوبُنَا غُلْفٌ
порочить, поносить кого-либо, клеветать на кого-либо	أَكَلَ لَحْمَ (فُلاَنٍ)
укреплять кого-либо в вере	ثَبَّتَ فُؤَادَهُ (بِهِ)
очень близко	قَابَ قَوْسَيْنِ

в) лексический способ перевода

В некоторых случаях для перевода фразеологических единиц татарского и арабского языков можно использовать одно слово.

В качестве примера разберем фразеологизм татарского языка **хәтер сандыгы**. При его переводе на русский язык использовано слово **память**.

Аналогично арабская фразеологическая единица سِرَاجٌ مُنِيرٌ переводится на русский язык словом **пророк** [6].

Лексический способ применяется для перевода целого ряда фразеологических единиц татарского и арабского языков на русский язык:

җаны бар	жив
ил агасы	старейшина
йөзен ачу	изобличать
кәләү йорты	молельня
кәкре койрык	собака
родственники, родные	أُوْلُوا الأَرْحَامِ
ничем	هَبَاءً مَنْثُوراً
никакого, ничего	وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ
путник, странник	إِبْنُ السَّبِيلِ
религия, вера	صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

г) комбинированный перевод

Комбинированный перевод необходим, чтобы наиболее полно передать значение исходного фразеологизма в другом языке и представить все существующие возможности его перевода. Обычно при использовании комбинированного перевода дается описательный перевод, поясняющий фразеологическую единицу.

Например, для передачи значения фразеологической единицы татарского языка **кызыл йомырка бәйрәме** использован комбинированный перевод: **«праздник крашеных яиц»** (**в древнем Булгаре**). Таким же способом переведен и арабский фразеологизм أَهْلُ الْكِتَابِ **люди Писания (иудеи и христиане)**.

Комбинированным способом на русский язык переводятся следующие татарские и арабские фразеологические единицы:

авыр (физик) эш	египетская работа (тяжелая физическая работа)

авырткан җир (урын)	ахиллесова пята (пятка)
Адәм хуры	курам на смех (срамота)
баш эшләми	голова не соображает (не работает)
кара тун	монах (по цвету одеяний)
важнейший город, главное поселение (Мекка)	أُمُّ الْقُرَى
обладатель могущества (или мощи) (царь Давид)	ذُو الأَيْد
последний из пророков (Мухаммед (с.а.в.))	خَاتَمُ النَّبِيِّينَ
в сердцах их пустота (они ничего не воспринимают, не разумеют)	وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ
поставить кого-либо в трудное положение (лишить его возможности идти верным путем)	جَعَلَ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجًا

Таким образом, при переводе татарских и арабских фразеологических единиц на русский язык преобладает описательный способ перевода и перевод фразеологическими аналогами, наименее распространен перевод полными эквивалентами.

Литература:

1. Закиров Р.Р., Мингазова Н.Г., Юзмухаметов Р.Т. Фразеология Корана. Практикум / Р.Р. Закиров, Н.Г. Мингазова, Р.Т. Юзмухаметов. – Казань: ТГГПУ, 2008. – 368 с.

2. Солодухо Э.М. Теория фразеологического сближения / Э.М. Солодухо. – Казань: Изд-во КГУ, 1989. – 265 с.

3. Умарходжаев М.И. Очерки по современной фразеологии / М.И. Умарходжаев. – Ташкент: Изд-во «Фан» Узбекской ССР, 1977. – 103 с.

4. Юсупов Р.А. Лексико-фразеологические средства русского и татарского языков / Р.А. Юсупов. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1980. – 255 с.

5. Mingazova N.G., Zakirov R.R., Subich V.G., Khabibullina A.M. The Phraseological Units of Arabic and Their Equivalents in Russian // Computational and Corpus-based Phraseology. Proceedings of the International Conference EUROPHRAS 2022. 28-30 September, 2022. – Malaga, Spain. – 216 p. – P. 65–72.

6. Mingazova N.G., Zakirov R.R., Subich V.G., Al-foadi R.A. Phraseological Units of the Idafa Type in the Quran // Opcion 35 (Special Issue 22) Universidad del Zulia, ISSN: 1012-1587, 2019. – P. 682–698.

7. Nurmieva R.R., Mingazova N.G., Zakirov R.R. Anthropocentric Phraseological Units With Color Component in English, Russian and Tatar Languages // The Journal of Social Sciences Research. ISSN(e): 2411-9458, ISSN(p): 2413-6670. Special Issue. 1, 2018. – P. 297–302.

Сведения об авторах: Закиров Рафис Рафаелевич – кандидат филологических наук, доцент, проректор по научной работе, доцент кафедры филологии и страноведения ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: zakrafis@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 9727-4662

Мингазова Наиля Габделхамитовна – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой арабистики, исламоведения и афро-азиатских исследований ИМОИиВ ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», доцент кафедры филологии и страноведения ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: nailyahamat@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 7487-3534

Копейкина Н.Г. (Казань, РИИ)

ОНОМАСТИЧЕСКИЕ МАРКЕРЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ В МЕДИАТЕКСТЕ ЖУРНАЛА «МОСКВА»

Аннотация: В статье рассматривается роль имен собственных в репрезентации культурной памяти в литературно-публицистическом медиатексте. Материалом исследования стали 18 публикаций рубрики «Московская тетрадь» журнала «Москва» за 2025 год и январь–июнь 2026 года. Выявляются основные типы ономастических единиц в заголовочном комплексе: топонимы, урбанонимы и антропонимы. Установлено, что в 16 из 18 заголовков используются имена собственные, а наиболее продуктивным способом организации заголовка становится соединение обозначения городского пространства с именем исторической или культурной личности. Показано, что ономастическая номинация выполняет не только идентифицирующую, но и мнемоническую, оценочную и текстообразующую функции. Особое внимание уделяется заголовкам цитатного типа, в которых антропоним и городской объект образуют единый смысловой комплекс. Делается вывод о том, что система имен собственных в рубрике формирует устойчивую языковую модель персонализированной городской памяти.

Ключевые слова: медиатекст, медиалингвистика, ономастика, топоним, урбаноним, антропоним, культурная память, журнал «Москва», заголовок.

Современный литературно-публицистический журнал представляет собой не только совокупность художественных и публицистических текстов, но и особое дискурсивное пространство, в котором языковые средства участвуют в отборе и закреплении значимых для читателя культурных смыслов. В медиадискурсе языковая номинация оказывается связана с актуализацией коллективного опыта, ценностных установок и моделей интерпретации прошлого [3, с. 68–72]. Поэтому исследование

лексических средств, регулярно возникающих в конкретной журнальной рубрике, позволяет выявить механизмы языкового конструирования культурной памяти.

Одним из наиболее продуктивных средств такой репрезентации являются имена собственные. В отличие от нарицательной лексики, они одновременно называют конкретный объект и активизируют связанные с ним культурные, исторические и биографические знания. В медиатексте имя собственное способно выступать своеобразной точкой входа в более широкий смысловой комплекс. Этот механизм соотносится с наблюдениями исследователей о способности медиадискурса переорганизовывать содержание культурных концептов и закреплять их новые контекстуальные связи [1, с. 514–518].

Цель статьи – определить функции ономастических единиц в формировании культурной памяти на материале рубрики «Московская тетрадь» литературного журнала «Москва». В исследовательский корпус включены 18 публикаций: двенадцать материалов за январь–декабрь 2025 года и шесть материалов за январь–июнь 2026 года. Единицей анализа выступает заголовочный комплекс публикации. Методика включает сплошную выборку имен собственных, их семантико-функциональную классификацию и контекстуальный анализ. Основное внимание уделяется трем группам: топонимам, урбанонимам и антропонимам.

Выбор рубрики обусловлен ее устойчивой ориентацией на историю Москвы, городское пространство, биографии деятелей культуры и реконструкцию локальной памяти. В 2025 году в ней последовательно публиковались материалы «Территория Москвы», «Литература. Музыка. Цирк», «Население и призрение бедных в Москве», «Москва-река. Железная дорога», «Белорусский вокзал. Вокзал героев и побед», «Мы хотели одного – помочь фронту», «Дом Моссельпрома», «Легенды Арбата. „Круглый дом“ Константина Мельникова», «Библиотеки и партийные организации Москвы», «Писатели Арбата. Анатолий Луначарский», «Писатели Арбата. Михаил Шолохов». В январе–июне 2026 года серия была продолжена материалами, связанными с московскими вокзалами и именами Михаила Булгакова и Владимира Высоцкого. Сам принцип отбора показывает, что город в рубрике конструируется как пространство, где географический объект и человеческая биография постоянно взаимодействуют.

Сплошной анализ заголовков показал, что в 16 из 18 материалов, то есть в 88,9 % корпуса, присутствует хотя бы одна ономастическая единица. Только два заголовка – «Литература. Музыка. Цирк» и «Мы хотели одного – помочь фронту» – не содержат имени собственного в своей

основной формулировке. В остальных случаях имя выступает опорным элементом заголовка. Такая высокая частотность позволяет рассматривать ономастический компонент не как случайную особенность отдельных материалов, а как устойчивый принцип речевой организации рубрики.

Наиболее многочисленную группу составляют единицы, называющие городское пространство. К ним относятся Москва, Москва-река, Арбат, Белорусский вокзал, Киевский вокзал, Савеловский вокзал, Рижский вокзал, Павелецкий вокзал, Комсомольская площадь, Курский вокзал, а также название городского объекта Моссельпром в сочетании «Дом Моссельпрома». Эти единицы выполняют прежде всего локализующую функцию, однако их семантика не исчерпывается указанием на место. В заголовках они задают рамку исторического повествования и превращают конкретную точку городской карты в носителя памяти.

Особенно показателен ряд заголовков 2026 года, посвященных московским вокзалам. Формулы «Михаил Булгаков: „Я не забуду Киевский вокзал…“», «Владимир Высоцкий: „В меня влюблялася вся улица и весь Савеловский вокзал…“», «Рижский вокзал на московском ветру…», «Я пришел на вокзал Павелецкий…», «Комсомольская площадь – вокзалов созвездье», «У Курского вокзала стою я молодой…» строятся вокруг урбанонима, но при этом каждый объект вводится не как нейтральное географическое обозначение. Цитатная форма связывает название места с индивидуальным голосом, литературной интонацией или культурной ассоциацией. В результате пространство получает персонализированную речевую характеристику.

Вторую заметную группу образуют антропонимы. В исследованном корпусе в заголовках представлены Константин Мельников, Анатолий Луначарский, Михаил Шолохов, Михаил Булгаков и Владимир Высоцкий. В пяти случаях имя исторической или культурной личности вынесено непосредственно в заголовок. При этом антропоним почти всегда взаимодействует с обозначением городского пространства: Мельников включается в «Легенды Арбата», Луначарский и Шолохов – в серию «Писатели Арбата», Булгаков соотносится с Киевским вокзалом, Высоцкий – с Савеловским. Такая модель может быть обозначена как «личность + место».

С лингвистической точки зрения эта модель важна тем, что два типа номинации начинают взаимно конкретизировать друг друга. Топоним перестает быть только географическим знаком, а антропоним – только именем биографического героя. Их сочетание создает свернутый культурно-исторический сюжет. Так, формула «Писатели Арбата. Михаил

Шолохов» одновременно задает тематический класс, локус и персональный центр публикации. В заголовке «Михаил Булгаков: „Я не забуду Киевский вокзал…“» имя автора вводит цитату как часть индивидуальной памяти, а название вокзала переводит эту память в пространство городской истории.

Именно в таких конструкциях проявляется мнемоническая функция имени собственного. О.В. Наволоцкая рассматривает прецедентные единицы медиатекста как способ обращения к культурной памяти, при котором известное имя или текстовый фрагмент активизирует разделяемый адресантом и адресатом фон знаний [4, с. 68–73]. В материалах «Московской тетради» этот механизм реализуется через сочетание антропонимов, известных городских объектов и цитат. Читателю предлагается не только информация о прошлом, но и знакомый языковой знак, вокруг которого прошлое может быть восстановлено.

Важной особенностью корпуса является использование повторяющихся номинативных моделей. Заголовки «Территория Москвы», «Население и призрение бедных в Москве», «Библиотеки и партийные организации Москвы» строятся на прямой локализации объекта описания. Серия «Писатели Арбата» использует родовое обозначение группы и конкретизирующий антропоним. Вокзальная серия 2026 года, напротив, преимущественно обращается к цитированию. Таким образом, внутри одной рубрики сосуществуют как минимум три модели: «тема + Москва», «локус + личность» и «личность/цитата + городской объект».

Последняя модель особенно выразительна с точки зрения медиалингвистики. Цитатный заголовок не только информирует, но и формирует интонацию восприятия материала. Он создает эффект присутствия чужого голоса и сближает исторический рассказ с личным свидетельством. Подобная организация медиатекста соответствует общей тенденции современного медиадискурса к усилению интерпретативного и оценочного компонентов [5, с. 110–116]. Даже при отсутствии прямой оценки выбор определенного имени, цитаты и объекта городской памяти уже задает направление смысловой актуализации.

Аксиологический потенциал ономастической лексики проявляется и в том, что разные городские объекты получают неодинаковую смысловую нагрузку. Например, заголовок «Белорусский вокзал. Вокзал героев и побед» содержит повтор номинации с последующей оценочно-смысловой конкретизацией. Нейтральный урбаноним включается в поле исторической памяти о войне. В материале «Легенды Арбата. „Круглый дом“ Константина Мельникова» слово «легенды» переводит топоним Арбат из географического регистра в культурно-мифологический. Таким обра-

зом, собственное имя взаимодействует с оценочной и образной лексикой, что усиливает его смысловой объем.

В современной медиасреде подобный прием имеет дополнительное значение. Отдельная публикация часто воспринимается вне последовательности печатного номера – через электронный архив, поисковый запрос или ссылку. Поэтому заголовок должен одновременно идентифицировать объект и быстро включить его в культурный контекст. Активные процессы в интернет-медиадискурсе делают особенно значимыми языковые элементы, позволяющие читателю восстановить источник, ситуацию и ценностную рамку сообщения [2, с. 363–369]. В этом отношении имя собственное становится экономным способом контекстуализации.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что ономастическая система рубрики «Московская тетрадь» выполняет четыре взаимосвязанные функции. Первая – идентифицирующая: имя называет конкретное место или лицо. Вторая – локализующая: топоним или урбаноним закрепляет повествование в городском пространстве. Третья – мнемоническая: собственное имя активизирует историко-культурные ассоциации и связывает настоящее с прошлым. Четвертая – текстообразующая: повторяющиеся номинативные модели обеспечивают тематическое единство рубрики и формируют узнаваемый способ организации заголовков.

Таким образом, легкий лингвистический срез журнального материала показывает, что культурная память репрезентируется не только тематикой публикаций, но и самой системой номинаций. В 16 из 18 исследованных заголовков имена собственные становятся смысловыми опорами текста. Наиболее продуктивной оказывается модель, в которой городской локус соединяется с именем культурной личности или цитатой. Такая организация позволяет говорить о персонализированной модели городской памяти: Москва предстает не как абстрактное пространство, а как сеть мест, связанных с биографиями, текстами и историческими событиями. Ономастические единицы тем самым участвуют в формировании ценностно-тематической модели литературно-публицистического журнала и могут рассматриваться как самостоятельный объект медиалингвистического анализа.

Литература:

1. Борисова Т.Г. Конситуативная модификация структуры и содержания концепта в русском медиадискурсе / Т.Г. Борисова // Гуманитарные и юридические исследования. – 2023. – Т. 10, № 3. – С. 514–520. – DOI: 10.37493/2409-1030.2023.3.20.

2. Иссерс О.С., Радбиль Т.Б. Прагматика верификаторов в свете активных процессов в дискурсе отечественных интернет-СМИ / О.С. Иссерс, Т.Б. Радбиль // Русистика. – 2024. – Т. 22, № 3. – С. 363–374. – DOI: 10.22363/2618-8163-2024-22-3-363-374.

3. Мамонова Н.В. Медиадискурс как глобальное коммуникативное пространство / Н.В.Мамонова // Гуманитарные исследования. История и филология. – 2021. – № 3. – С. 68–74. – DOI: 10.24412/2713-0231-2021-3-68-74.

4. Наволоцкая О.В. Медиапрецедентика: социально значимые тренды / О.В. Наволоцкая // Знак: проблемное поле медиаобразования. – 2025. – № 1 (56). – С. 68–75. – DOI: 10.34680/2411-7951.2025.1(56).68-75.

5. Серебренникова Е.Ф. Аксиологизация дискурса: к проблеме отграничения понятия и проекции на анализ медийного дискурса / Е.Ф. Серебренникова // Вестник МГПУ. Серия «Филология. Теория языка. Языковое образование», – 2024. – № 3 (55). – С. 110–121. – DOI: 10.25688/2076-913X.2024.55.3.08.

Сведения об авторе. Копейкина Наиля Гумяровна – соискатель кафедры журналистики, организация ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: kop-5051688@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 6822-0744

Копейкина Н.Г. (Казань, РИИ)

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ МАРКЕРЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В МЕДИАТЕКСТЕ ЖУРНАЛА «КАЗАНЬ»

Аннотация: В статье рассматриваются способы репрезентации этнокультурной идентичности в региональном литературно-публицистическом журнале «Казань». Материалом исследования стали пять выпусков за январь–март 2025 года и январь–февраль 2026 года; для углубленного анализа отобраны публикации, в которых этнокультурный компонент является основным либо значимым элементом содержания. Выделены четыре группы маркеров: обрядово-традиционные, предметно-бытовые, пространственно-мемориальные и социально-исторические. Показано, что татарская культура репрезентируется не изолированно, а в контексте культурного взаимодействия народов Поволжья и России, городской истории, религиозных практик, предпринимательства и повседневности. Особое внимание уделено материалам о народном календаре и гаданиях, татарских местах Санкт-Петербурга, этнографической коллекции Российского этнографического музея, Ново-Татарской слободе, татарском купечестве и тюрко-татарских дворянских родах. Делается вывод о том, что журнал формирует модель региональной идентичности, в которой этничность связывается с локальной памятью, культурным наследием и опытом межэтнического сосуществования.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, этнокультура, региональные медиа, журнал «Казань», культурная память, традиция, повседневность, татары, Татарстан.

Региональное периодическое издание является одним из пространств, где представления о территории соединяются с памятью о людях, культурных практиках и историческом опыте. В случае полиэтничного региона особен-

но значимо то, каким образом медиа соотносят локальную идентичность с этнокультурным многообразием. Этнокультурная тематика в СМИ включает не только прямое описание национальных праздников или фольклора, но и материалы о повседневности, религии, ремеслах, костюме, традиционной пище, исторической памяти и культурных связях [5, с. 181–186]. Поэтому литературно-публицистический журнал может рассматриваться как источник для изучения публичной репрезентации этнической культуры.

Для Республики Татарстан вопрос соотношения региональной и этнокультурной идентичности имеет особую исследовательскую значимость. О.В. Ильина и Е.В. Каблуков показывают, что медиадискурс Татарстана конструирует региональную идентичность через пространственные, временные, культурные, этнические, религиозные и языковые идентификации [3, с. 55–62]. Этнокультурный компонент при этом не существует отдельно от образа территории: он включается в представление о республике, ее городах, историческом прошлом и социальных практиках.

Цель настоящей статьи – выявить основные этнокультурные маркеры, используемые журналом «Казань» при репрезентации региональной идентичности. Материал исследования составили пять выпусков журнала: № 1–3 за 2025 год и № 1–2 за 2026 год. Для углубленного качественного анализа отбирались публикации, в которых этнокультурный компонент выступает основным либо существенным вторичным смысловым элементом. Использованы тематический анализ, элементы контент-анализа и этнологическая интерпретация представленных в медиатекстах традиций, предметов материальной культуры, религиозных практик, локусов и социальных ролей.

В качестве рабочего принципа была принята классификация этнокультурных маркеров на четыре группы. К первой отнесены обрядово-традиционные элементы: народный календарь, праздники, гадания, обычаи. Вторую составили предметно-бытовые маркеры – одежда, интерьер, религиозные предметы, ремесленные изделия. Третья группа объединяет пространственно-мемориальные маркеры: слободы, улицы, мечети, городские топонимы и места памяти. Четвертая включает социально-исторические маркеры – купечество, дворянство, религиозное служение, просветительство и меценатство. Такое разграничение позволяет рассматривать этнокультуру не как набор фольклорных деталей, а как систему повседневных, пространственных и исторических практик.

Первая группа наиболее отчетливо представлена в январском номере 2025 года. Материал Елены Гущиной «Воск, башмачок, зеркала» посвящен способам святочных и календарных гаданий. Автор начинает с общеизвестной русской литературной традиции, но затем расширяет поле описания и обращается к обрядовым практикам народов Поволжья.

В тексте упоминается марийский праздник «Шорыкйол», приводятся данные этнографа Р.К. Уразмановой о сходных гаданиях у отдельных этнографических групп татар и подчеркивается, что подобные формы бытовали у разных народов региона («Казань», 2025, № 1, с. 14–17). Тем самым традиция представлена не как жестко изолированный этнический признак, а как часть контактной культуры Поволжья.

Этот прием важен именно с этнологической точки зрения. Сходство обрядовых действий не отменяет этнической специфики, но показывает историческое соседство и взаимовлияние культур. В медиатексте акцент переносится с противопоставления «своего» и «чужого» на сопоставление вариантов общей обрядовой практики. Такой способ репрезентации согласуется с выводами исследователей о значении полиэтничности и межкультурного взаимодействия для современного Татарстана [1, с. 272–276]. В результате этнокультурная идентичность предстает не закрытой системой, а частью регионального культурного пространства.

Вторая группа маркеров – предметно-бытовая – особенно заметна в февральском номере 2025 года. В публикации «Самое сокровенное. Этнографическая экскурсия с татарским колоритом» читателю предлагается знакомство с татарской коллекцией Российского этнографического музея. Репрезентация культуры строится через конкретные предметы: Коран и подставку для него, сервиз, интерьерный текстиль, элементы костюма, оформление жилого и торгового пространства («Казань», 2025, № 2, с. 128–131). В тексте специально отмечается, что предметы одежды демонстрируют различные этнолокальные традиции, а реконструкция комнаты позволяет представить типичное устройство жилища, встречавшееся в Казани, Нижнем Новгороде и Касимове.

Предмет здесь выполняет функцию материального свидетельства культуры. Он не просто иллюстрирует текст, а связывает современного читателя с повседневностью XIX – начала XX века. Сходный принцип действует в материале о казанском купечестве, где традиционные ичиги, выполненные в технике кожаной мозаики, татарские головные уборы и восточная металлическая посуда включены в рассказ об истории торговли и музейной экспозиции («Казань», 2026, № 1, с. 28). Таким образом, материальная культура вводится в медиадискурс через конкретный предмет и его социальное употребление. З.М. Мурзабулатова также отмечает, что в современном публичном дискурсе татарская культура репрезентируется через несколько устойчивых категорий – традиции, культурное наследие, идентичность, духовность, язык и историческую память [4, с. 50–56].

Третью группу образуют пространственно-мемориальные маркеры. Февральский номер 2025 года целиком выстроен вокруг связей Казани

и Санкт-Петербурга. В нем появляются материалы «Казань и топонимы северной столицы», «Татарские места Санкт-Петербурга», «Мечеть на берегах Невы», «„Татарская принцесса“ в Смольном». Особенно показателен текст «Татарские места Санкт-Петербурга», в котором история татар в городе раскрывается через Татарский переулок, прежнюю татарскую слободу и другие локусы. Сам городской топоним становится носителем исторической памяти: современное название сохраняет сведения о присутствии татар в Петербурге на протяжении нескольких столетий («Казань», 2025, № 2, с. 26–30).

Пространственный принцип заметен и в мартовском номере 2025 года, где опубликованы материалы «Я – житель Ново-Татарской слободы» и «Ментальные границы исторических территорий». В таком контексте слобода предстает не просто административно-историческим районом, а пространством локальной идентичности. Городская территория получает культурное содержание через память жителей, топонимику, архитектуру, биографии и исторические ассоциации. Именно соединение пространственной и культурной идентификации исследователи называют одним из устойчивых механизмов конструирования образа Татарстана в медиадискурсе [3, с. 57–63].

В четвертой группе этнокультурная идентичность раскрывается через социальные роли. Январский выпуск 2026 года посвящен купеческой культуре. В материале о татарских купцах Макарьевская ярмарка описывается как пространство взаимодействия представителей разных культур и вероисповеданий. В тексте говорится о татарских предпринимателях, торговых связях со Средней Азией, религиозной организации жизни купцов-мусульман, местах для намаза и ритуального омовения, работе муэдзина («Казань», 2026, № 1, с. 8–12). Одновременно подчеркивается многонациональный состав ярмарки: рядом действуют русские, татары, чуваши, марийцы, башкиры, армяне, персы и представители других народов.

Такой материал выводит этнокультурную проблематику за пределы традиционного набора «праздник – костюм – кухня». Этничность включается в экономическую историю, трудовую этику, религиозную практику и систему коммуникаций. В другом материале того же выпуска – «Миссионер, учитель, купец» – семейная история соединяет торговлю, исламское просвещение, обучение и посредничество между регионами Российской империи («Казань», 2026, № 1, с. 122–127). Тем самым социальная роль становится носителем этнокультурного содержания.

Февральский номер 2026 года расширяет эту модель за счет темы дворянства. В одном из материалов приводятся данные о тюрко-татарском происхождении значительной части российских аристократических ро-

дов: на основе исторических исследований показывается включенность выходцев из татарской и постордынской знати в российские элиты («Казань», 2026, № 2, с. 18–21). Для этнологического анализа важен сам принцип подачи: этническая история рассматривается не как параллельная «национальная линия», а как компонент общей социальной истории России. Это снижает дистанцию между региональной, этнической и общероссийской идентичностями.

Подобный баланс характерен и для исследований национальных медиа Татарстана. Р.В. Даутова и О.В. Тихонова показывают, что медийная идентификация в республике строится на сочетании языка, истории, традиций, культуры и более широкого образа Родины [2, с. 318–325]. В журнале «Казань» аналогичный принцип реализуется не через языковое вещание, а через тематическую селекцию: татарская составляющая регулярно включается в сюжеты о городской истории, искусстве, торговле, религии и российском культурном пространстве.

Сопоставление пяти выпусков позволяет выделить еще одну особенность. Этнокультурный компонент часто появляется не только в специализированных материалах, прямо посвященных татарской культуре. Он включается в тексты о Петербурге, ярмарках, дворянстве, архитектуре, музейных коллекциях и истории городских районов. Именно такой «встроенный» характер этнокультурной тематики Е.К. Рева рассматривает как один из способов ее функционирования в современных СМИ: сведения о культуре народа могут быть самостоятельной темой либо составной частью материала с иным тематическим центром [5, с. 186–189]. Для регионального журнала второй вариант особенно продуктивен, поскольку позволяет показывать этничность как естественную составляющую истории территории.

В исследованном корпусе можно говорить о переходе от фольклорно-описательной модели к более широкой модели этнокультурной памяти. Обряд и предмет сохраняют свое значение, однако рядом с ними действуют городской локус, социальная биография, религиозная практика, торговая сеть, музейная коллекция и история семьи. Этнокультурная идентичность оказывается распределенной между разными типами медиатекста. Она проявляется через то, что помнят, где живут, какими предметами пользуются, какие практики соблюдают и какие социальные роли выполняют представители сообщества.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что журнал «Казань» формирует этнокультурный компонент региональной идентичности посредством четырех взаимосвязанных групп маркеров: обрядово-традиционных, предметно-бытовых, пространственно-мемориальных и соци-

ально-исторических. Наиболее существенной особенностью является включенность татарской культуры в широкую картину межэтнических и межрегиональных связей. Традиции народов Поволжья сопоставляются, татарская материальная культура показывается через музейный предмет и городскую повседневность, локальная память связывается с Казанью и Санкт-Петербургом, а этническая история раскрывается через купечество, просветительство, религию и дворянство. Такая модель позволяет региональному журналу репрезентировать этничность не как изолированный фольклорный пласт, а как действующий элемент исторической и современной культурной среды Татарстана.

Литература:

1. Габдрахманова Г.Ф., Лаукарт-Горбачева О.В. Этнокультурная составляющая человеческого капитала Республики Татарстан в официальном дискурсе и практиках / Г.Ф. Габдрахманова, О.В. Лаукарт-Горбачева // Историческая этнология. – 2023. – Т. 8, № 2. – С. 264–277. – DOI: 10.22378/he.2023-8-2.264-277.

2. Даутова Р.В., Тихонова О.В. Телевидение Республики Татарстан как инструмент национальной идентичности / Р.В. Даутова, О.В. Тихонова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. – 2023. – Т. 28, № 2. – С. 318–332. – DOI: 10.22363/2312-9220-2023-28-2-318-332.

3. Ильина О.В., Каблуков Е.В. Практики конструирования региональной идентичности в медиадискурсе Татарстана / О.В. Ильина, Е.В. Каблуков // Научный диалог. – 2020. – № 3. – С. 52–66. – DOI: 10.24224/2227-1295-2020-3-52-66.

4. Мурзабулатова З.М. Проблема сохранения традиционной татарской культуры в публичном дискурсе: контент-анализ научных и медийных источников / З.М. Мурзабулатова // Социодинамика. – 2026. – № 2. – С. 48–60. – DOI: 10.25136/2409-7144.2026.2.77667.

5. Рева Е.К. Этнокультурная тематика в средствах массовой информации: типологический обзор / Е.К. Рева // Гуманитарный вектор. – 2022. – Т. 17, № 2. – С. 181–191. – DOI: 10.21209/1996-7853-2022-17-2-181-191.

Сведения об авторе: Копейкина Найля Гумяровна – соискатель кафедры журналистики, ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: kop-5051688@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 6822-0744

Мухаметзянов И.М. (Казань, РИИ)

УПОТРЕБЛЕНИЕ АРАБИЗМОВ В ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: В татарском языке присутствует значительное количество арабизмов, большинство из которых вошло через исламизацию региона и взаимодействие с мусульманскими культурами. Эти слова охватывают разные сферы жизни: религию, образование, право, быт и торговлю. В статье представлены наиболее распространенные заимствования арабских лексических единиц в татарском языке и сферы их употребления.

Ключевые слова: арабизм, заимствование, исламизация, религия, образование, лексика, история.

Данное исследование иллюстрирует изучение арабизмов в системе татарского языка. В современном татарском языкознании среди работ посвященной этой проблеме, следует назвать работы Ш. Рамазанова, М. Махмутова, Ф. Хисамовой, Р. Абдуллиной, Р. Мухияровой, Р. Закирова, И. Сиразиева, Э. Динмухамметовой, Р. Нурмухамматовой, А. Юсуповой [5], Г. Сулеймановой [3] и др.

Изучение заимствований из арабского языка в татарском языке в нашей работе опирается на рассмотрение исторических процессов и путей проникновения арабских слов в татарский язык.

Появление арабских заимствований в татарском языке тесно связано с важными историческими процессами, происходившими на территории Волго-Уральского региона начиная с раннего Средневековья. Рассмотрим ключевые этапы исторического контекста возникновения арабизмов в татарском языке:

1. Принятие ислама волжскими булгарами (X век). Одним из важнейших факторов проникновения арабских слов стал переход булгар к исламу в конце X века. После принятия ислама, возникла необходимость освоения религиозной терминологии, перевода богослужебных книг и

усвоения понятий, специфичных для новой веры. Именно тогда появились первые крупные арабские заимствования, относящиеся к религиозной практике и вероисповеданию.

2. Казанское ханство (XV–XVI вв.). Казань стала крупным центром торговли и ремесел, привлекавшим торговцев и миссионеров из разных уголков мира. Активное общение с восточными странами привело к появлению новых заимствований, касающихся науки, образования и экономики. Учебники и переводы религиозных трактатов продолжали пополнять лексикон новыми словами, сформировавшимися на основе арабского языка.

3. Советский период и постсоветская эпоха. Несмотря на попытки советской власти ограничить распространение арабских заимствований путем реформ, орфографии и алфавита, многие традиционные арабизмы сохранились в разговорной речи и литературе. Сегодня наблюдается тенденция к возрождению интереса к своей традиционной культуре и языку, что сопровождается усилением внимания к изучению и сохранению арабских заимствований.

Таким образом, появление арабских заимствований в татарском языке обусловлено глубокими историческими причинами, такими как принятие ислама, активные торгово-экономические связи, культурно-научные обмены и политические события. Каждое заимствование несет в себе отпечаток своего времени и отражает уникальность исторической судьбы татарского народа.

Арабизмы в татарском языке распространились в связи с распространением ислама, торговым и культурным обменом, а также исламскими открытиями.

Изучение арабизмов в татарском языке представляет собой важную научную проблему и имеет значительную актуальность по нескольким причинам:

1. Историко-культурное значение. Арабские заимствования отражают исторические процессы взаимодействия татарского народа с арабоязычными народами и цивилизациями. Они свидетельствуют о влиянии ислама на развитие духовной, научной и материальной культуры татар. Изучение арабизмов позволяет глубже понять исторический путь татарского народа, его культурные достижения и вклад в мировое сообщество.

2. Формирование национальной идентичности. Арабские заимствования играют ключевую роль в сохранении этнического самосознания татарского народа. Через изучение и использование арабизмов сохраняется связь поколений, укрепляется чувство принадлежности

к общей культуре и истории. Этот аспект важен для поддержания национального единства и укрепления чувства гордости за свою историю и культуру.

3. Развитие литературного языка. Многие арабские заимствования стали неотъемлемой частью литературного татарского языка. Их активное употребление способствует обогащению выразительных возможностей языка, расширяя палитру стилистических приемов и художественных образов. Без знания и понимания арабизмов невозможно полноценно воспринимать классику татарской литературы и понимать современные произведения.

4. Обеспечение межкультурного взаимопонимания. Изучение арабизмов помогает лучше понять культурные сходства и различия между татарами и представителями других народов, говорящих на языках с сильным арабским компонентом. Это создает основу для конструктивного диалога и сотрудничества, способствуя развитию толерантности и взаимоуважения.

5. Научно-методическое значение. Исследования арабизмов способствуют разработке эффективных методик преподавания татарского языка и литературы, повышению качества подготовки учителей-филологов и исследователей. Анализ особенностей фонетической, морфологической и семантической адаптации арабизмов также интересен с точки зрения общего языкознания и теории перевода. Таким образом, изучение арабизмов в татарском языке является актуальной задачей, важной как для научных целей, так и для развития национальных традиций и формирования гармоничного общества.

Проникновение арабских слов в татарский язык происходило через разнообразные механизмы и источники, которые оказали существенное влияние на формирование и развитие лексического состава языка [2; 4]. Рассмотрим подробнее каждый источник проникновения арабизмов:

1. Принятие ислама. Наиболее массовым источником проникновения арабских слов было принятие ислама жителями Волго-Камского региона в IX–X веках. Становление новой религии потребовало освоения специальной религиозной терминологии, которую арабы привнесли в регионе через переводы священных текстов, проповеди и обучение основам веры. Многие важные религиозные понятия, такие как «Аллах», «мечеть», «закят», вошли в татарский язык именно таким способом.

Религия			
№	Арабские заимствования слов	Татарские заимствования слов	Перевод на русский язык
1.	«الله»	Аллаһ	Бог
2.	«مسجد»	Мәчет	Мечеть
3.	«حج»	Хаж	Паломничество
4.	«زكاة»	Зәкәт	Религиозный налог
5.	«رمضان»	Рамазан	Священный месяц Рамадан
6.	«قرآن»	Коръән	Коран
7.	«إيمان»	Иман	Вера
8.	«دنيا»	Дөнья	Мирская жизнь
9.	«آخرة»	Ахирәт	Загробная жизнь
10.	«خطبة»	Хөтбә	Проповедь

Заимствованные из арабского языка слова появились в современном татарском языке естественно и обогатили его лексический состав. Исследовав татарские газеты, мы пришли к выводу, что слова, которые являются понятиями, составляют большую часть заимствованных арабизмов. Было обнаружено множество арабских слов на страницах газет и журналов. В этой работе в качестве примера приводим статьи из газеты «Шәһри Казан» за разные годы, например:

1) ***Аллаһка*** җир йөзендәге бөтен ***җан*** иясе ***зекер*** итә [6] (Шәһри Казан, 10 апрель 2026). Аллаху поклоняются все живое на земле.

2) Шунда ***мәчеттән азан*** әйтелгәнен ишетә [6] (Шәһри Казан, 09 апрель 2026). Там он услышал азан из мечети.

3) 18 февральдә кояш баеганнан соң ***рамазан*** аена керәбез [6] (Шәһри Казан, 10 февраль 2026). После захода солнца 18 февраля мы вступаем в месяц Рамадан.

4) Кеше бу ***дөньяда*** яшәгәндә ***ахирәт*** тормышын да исеннән чыгармасын иде [6] (Шәһри Казан, 03 апрель 2026). Пусть человек, живя в этом мире, не упускает из виду и загробную жизнь.

5) ***Хаҗ*** һәм ***гомрә*** кылучылар ***кыйбла*** үзгәртелгән ***мәчеттә намаз*** укырга тырышалар [6] (Шәһри Казан, 29 гыйнвар 2026). Паломники, совершающие хадж и умру стараются молиться в мечети киблы.

6) Икенче ***хәдистә***: «Кем «***Ясин***»не бер тапкыр укый, ***Коръәнне*** тулысынча ун тапкыр укыган кебек булыр», – диелә [6] (Шәһри Казан, 29 гыйнвар 2026). Во втором хадисе говорится: «кто читает» Ясин один раз, тот будет читать Коран целиком десять раз».

7) Сиңа гына ***иман*** китердем һәм Сиңа ***тәвәккәл*** иттем [6] (Шәһри Казан, 23 март 2026). Я уверовал в тебя и уповал на тебя.

2. География и торговля. Активная торговля между арабскими странами привела к интенсивному сотрудничеству татар с арабскими купцами и предпринимателями. Как следствие, ряд географических терминов прочно закрепился в татарском языке. Например, термины «восток», «запад», «прибыль» изначально пришли из арабского языка и позже адаптировались в татарском языке.

География			
1.	«مصر»	Мисыр	Египет
2.	«غرب»	Гарб	Запад
3.	«شرق»	Шәрык	Восток
4.	«شمس»	Шәмс	Солнца
5.	«قمر»	Камәр	Луна
6.	«سياحة»	Сәяхәт	Путешествие
7.	«كسب»	Кәсеп	Прибыль
8.	«دولة»	Дәүләт	Государство
9.	«جغرافيا»	Җуғърафия	География
10.	«افق»	Офык	Горизонт

1) Күңелеңә ачкыч яратырга тырышып, музейларга да алып бардым үзеңне, ***сәяхәтләргә*** дә йөрттем [6] (Шәһри Казан, 06 апрель 2026). Стараясь угодить твоей душе, водила тебя и в музеи, и в путешествия.

2) Онытмыйк, ***Ислам дине кәсеп*** чыганагы түгел, ул безнең яшәү рәвешебезгә әйләнсен иде [6] (Шәһри Казан, 29 гыйнвар 2023). Давайте не будем забывать, что Ислам не является источником ремесла, он должен стать нашим образом жизни.

3) ***Шәрык*** биюләрен хатын-кыз матурлыгын күрсәтүче ***нәзакәтле*** бию буларак кабул итәләр [6] (Шәһри Казан, 23 декабрь 2015). Восточные

танцы воспринимаются как утонченный танец, демонстрирующий женскую красоту.

4) ***Мисырга*** ял турында тагын бер ел ***хылланмаска*** да була [6] (Шәһри Казан, 11 ноябрь 2015). Об отдыхе в Египет можно и не мечтать еще год.

5) «**Шәмс**» – кояш, «***гәбд***» – кол дигәнне аңлата [6] (Шәһри Казан, 06 гыйнвар 2021). “Шамс” означает солнце, “габд” – раб.

6) Җиденче чакырылыш ***Дәүләт*** Советының егерменче утырышы 15 апрельдә сәгать унда ачыла [6] (Шәһри Казан, 08 апрель 2026). Двадцатое заседание Государственного совета седьмого созыва открывается 15 апреля в десять часов.

7) Кич җитә, көн дәвамында кызарып калган кояш ***офык*** артына кереп китә [6] (Шәһри Казан, 14 июль 2025). Наступает вечер, краснеющее солнце в течение дня, уходит за горизонт.

3. Образование и наука. Через школы и медресе, организованные мусульманами, татарский язык обогатился множеством научных и образовательных терминов. Ученикам приходилось осваивать специальную терминологию, используемую в учебниках и трудах арабских ученых. Таким образом, в татарский язык попали слова, связанные с изучением математики, астрономии, медицины и философии.

Образование и наука			
1.	«مدرسة»	Мәктәб	Школа
2.	«درس»	Дәрес	Урок
3.	«علم»	Гыйлем	Наука
4.	«جدول»	Җәдвәл	Расписание
5.	«امتحان»	Имтихан	Экзамен
6.	«ادارة»	Идәра	Управление
7.	«معلم»	Мөгаллим	Учитель
8.	«املاء»	Имлә	Диктант
9.	«الفباء»	Әлифба	Азбука
10.	«قاعدة»	Кагыйдә	Правило

1) Казан ***мәктәпләренең*** кайберсендә эшләр шулай ук ***тәмамланган*** инде [6] (Шәһри Казан, 08 август 2023). В ряде казанских школ работы также уже завершены.

2)... әти-әниләр, укытучылар һәм ***тәрбиячеләр*** өчен ***дәрес*** үткәрелде [6] (Шәһри Казан, 04 октябрь 2013).... проведен урок для родителей, учителей и воспитателей.

3) ***Гыйлем*** алу – кешеләр өстендә булган олы бурыч [6] (Шәһри Казан, 29 апрель 2018). Получение знаний – огромная задача, стоящая перед людьми.

4) Поездлар хәрәкәте ***җәдвәле*** турында тулы ***мәгълүматны*** "Россия тимер юллары" ачык акционер җәмгыятенең Бердәм ***мәгълүмат***-белешмә үзәгендә (Интернет челтәрендә сервис эшли) табарга була, дип ***хәбәр*** итә Горький тимер юлы матбугат хезмәте [6] (Шәһри Казан, 28 октябрь 2015). Подробную информацию о расписании движения поездов можно найти в Едином информационно-справочном центре ОАО "РЖД" (действует сервис в сети Интернет), сообщает пресс-служба Горьковской железной дороги.

5) Семестр буе язылмаган, укылмаган лекцияләр ***имтихан*** алдыннан хәтта бер төндә укылып чыга [6] (Шәһри Казан, 18 гыйнвар 2016). Лекции, которые не записывались и не читались весь семестр, читались даже за одну ночь перед экзаменом.

6) Укытучы ***мөгаллим*** элек-электән олы ***хөрмәткә*** лаек, зур ***ихтирам*** иясе булган [6] (Шәһри Казан, 05 октябрь 2021). Учитель с давних пор пользовался большим уважением и уважением.

7) ***Әлифбага*** багышланган музей барлыгын ишетеп беләсездер инде [6] (Шәһри Казан, 13 октябрь 2020). Вы, наверное, слышали, что есть музей, посвященный азбуке.

8) Бу ***кагыйдә*** поездга утырганда да гамәлдә [6] (ШК, 15 сентябрь 2023). Это правило действует и при посадке на поезд.

4. Право и политика [1]. Расширение юридических норм и государственных институтов повлекло за собой введение специальных правовых терминов. Судебная практика, регулировка имущественных споров и налогообложение привели к включению арабских выражений, таких как «доказательство», «заключение», «отпечаток».

Право и политика			
1.	«تقديم»	Тәкъдим	Выдвижение
2.	«اثار»	Әсәр	Отпечаток

3.	«سبب»	Сәбәб	Причина
4.	«اهمية»	Әһәмиятле	Значение
5.	«دليل»	Дәлил	Доказатель-ство
6.	«مهم»	Мөхим	Важный
7.	«نتيجة»	Нәтиҗә	Заключение
8.	«محسوس»	Мәхсус	Ощутимый
9.	«اشارة»	Ишарә	Указание
10.	«واجب»	Вәҗиб	Обязанность

1) Танылган аш-су блогеры Мәрьям Миңнегулова кыяр тозлау рецептын ***тәкъдим*** итә [6] (Шәһри Казан, 06 июль 2020). Известный кулинарный блогер Марьям Миннегулова предлагает рецепт засолки огурцов.

2) Әлеге ***әсәрләрне шигъри*** романнар дип атасаң да дөрес булыр иде [6] (Шәһри Казан, 17 апрель 2024).Эти произведения можно было бы назвать поэтическими романами.

3) ***Гаилә*** кору һәркайсыбызның тормышында ***әһәмиятле*** зур ***вакыйга*** [6] (Шәһри Казан, 04 февраль 2025). Создание семьи-важное событие в жизни каждого из нас.

4) Юк-барга бәхәсләшергә ярату – ул безнең ахмак булуыбызга ***дәлил*** булып тора [6] (Шәһри Казан, 02 декабрь 2016). Любовь спорить о пустяках – это доказательство того, что мы глупы

5) Иң ***мөһиме*** гаурәтләрен каплаган кием булырга тиеш [6] (Шәһри Казан, 26 гыйнвар 2024). Самое главное, должна быть одежда, закрывающая их наготу.

6) ***Нәтиҗәләр*** ясарга әлегә иртәрәк [6] (Шәһри Казан, 06 май 2024). Выаоды пока делать рано.

7) Кулы белән ***ишәрә*** ясавыннан өйгә чакырганын аңладым [6] (Шәһри Казан, 16 октябрь 2023). Из жеста рукой я понял, что его зовут домой.

5. Литература и искусство. Переводы поэтических произведений и философских трудов значительно повлияли на формирование художественной и эстетической лексики татарского языка. В результате контакта с богатой арабской литературой возникли особые способы описания чувств, эмоций и природы, характерные для восточной поэзии.

Литература и искусство			
1.	«اخلاق»	Әхлак	Нравственность
2.	«روح»	Рух	Душа
3.	«مثال»	Мисәл	Пример
4.	«اهمية»	Әһәмиятле	Значение
5.	«شاعر»	Шагыйрь	Писатель
6.	«مهم»	Мөһим	Важный
7.	«ذهن»	Зиһен	Разум
8.	«نتيجة»	Нәтиҗә	Заключение
9.	«نهاية»	Ниһаять	Конец
10.	«تاريخ»	Тарих	История

1) Ә без ***әдәп-әхлак кануннарын*** үтәргә, ***иманлы*** булырга чакыру ***ният*** белән иҗат итәбез [6] (Шәһри Казан, 29 ноябрь 2011). А мы творим с намерением призывать к соблюдению нравственных законов, быть верующими.

2) ***Рухи*** яктан ярлы булып, курчак кыяфәтенә кермәс өчен безгә ниләр эшләргә... [6] (Шәһри Казан, 01 февраль 2018). Что нам делать, чтобы не стать духовно бедными и не выглядеть куклами.

3) Финляндия татарлары ***мисалында*** карасак – аларда Европа менталитеты бик көчле [6] (Шәһри Казан, 01 февраль 2018). На примере финских татар – у них очень сильный европейский менталитет.

4) Ул башка ***шагыйрьләрдән шигырьне*** уку рәвеше белән дә аерылып тора [6] (Шәһри Казан, 28 август 2022). Он отличается от других поэтов и формой чтения стихов.

5) Россиядә барлык юнәлеш студентлары өчен яңа ***тарих*** дәреслеге расланды [6] (Шәһри Казан, 07 август 2024). В России утвержден новый учебник истории для студентов всех направлений.

Таким образом, был определен какой пласт лексики подвержен пополнению арабскими заимствованиями. Мы пришли к выводу, что арабизмы в татарском языке чаще всего встречаются в научной и публицистической стилях.

Арабские заимствования выполняют две главные функции в татарском языке: сохраняют культурные традиции и формируют основы современного литературного языка. Их постоянное присутствие обеспечивает целостность языка, укрепляет национальные традиции и определяет его уникальный характер.

Литература:

1. Алеева Г.У. Арабо-персидские заимствования в общественно-политической лексике татарского языка / Г.У. Алеева // Вестник Чувашского университета. – № 3. – 2008. – С. 111-116.

2. Дамирова Л.А. Этапы адаптации арабизмов в современном татарском языке / Л.А. Дамирова // Арабские исследования: традиции и современность. – 2019. – № 1. – С. 12–19.

3. Сулейманова Г.К. Функционирование арабских заимствований в материалах татароязычных СМИ / Г.К. Сулейманова // Актуальные проблемы современной татарской филологии. – Уфа, 2016. – С. 365–368.

4. Татар лексикологиясе: өч томда. Т. 2 / проект җит. М.З. Зәкиев; ред. Г.Р. Галиуллина. – Казан: ТӘһСИ, 2016. – 392 б.

5. Юсупова А.Ш. Арабо-персидские заимствования в двуязычных словарях татарского языка XIX века: к проблеме языковых контактов / А.Ш. Юсупова Ученые записки Казанского государственного университета. – 2007. – Т. 149, кн. 4. – С. 55–63.

6. Шәһри Казан: [сайт]. – Казань. – URL: https://shahrikazan.ru (дата обращения: 21.08.2026).

Сведения об авторе: Мухаметзянов Ильяс Мулланурович – кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии и страноведения ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: iljas77@yandex.ru. SPIN-код elibrary.ru: 7179-4759

Омри Акила, Тахаутдинова Р.М. (Казань, РИИ)

СИМВОЛИКА ЦВЕТА В ТВОРЧЕСТВЕ НИЗАРА КАББАНИ

Аннотация: Цель статьи – показать роль цветовой символики в поэтическом творчестве Низара Каббани и выявить основные значения цветовых образов в его художественной системе. Символика цвета рассматривается как средство выражения любовных переживаний, образа женщины, темы родины, свободы и внутреннего состояния лирического героя. Выявленные особенности употребления красного, белого, зеленого, серого, смуглого, хаки и черного цветов позволяют определить их художественную и смысловую функцию в поэзии Низара Каббани. В статье представлен анализ основных цветовых образов в творчестве поэта, раскрывающий их связь с эмоциональной, культурной и общественно-политической проблематикой его поэзии.

Ключевые слова: Низар Каббани, цвет, символика цвета, арабская поэзия, женщина, любовь, родина.

Цвет в поэзии Низара Каббани играет важную роль. Он не является только внешним описанием предметов или внешности человека. Цвет у поэта становится средством выражения чувств, внутреннего состояния, любви, боли, свободы и связи человека с родиной. Через цвет Каббани показывает не только красоту женщины, но и сложное состояние арабского мира [1].

Подобное употребление цвета характерно для значительной части современной арабской поэзии. Поэт XX века все реже ограничивается называнием объективного цвета предмета. Цветовое слово постепенно превращается в знак, значение которого определяется не столько физическими свойствами изображаемого объекта, сколько художественным контекстом. В исследовании «تحليلٌ سيميائي لدلالات الألوان في الشعر العربي الحديث»

Алаа Абдулхалик Хусейн рассматривает цвет в современной арабской поэзии именно как элемент семиотической системы. Исследователь исходит из того, что цвета перестают быть простыми зрительными характеристиками и становятся частью смысловой структуры поэтического текста. Значение цвета при этом зависит от контекста, культурного фона и индивидуального художественного языка автора [2, с. 15].

Семиотический подход особенно продуктивен при изучении творчества Низара Каббани. Если воспринимать цвет как знак, можно условно выделить две его стороны: непосредственно цветовое обозначение и тот комплекс значений, который возникает у читателя благодаря этому обозначению. Например, слово «красный» на первом уровне обозначает конкретный цвет, однако в поэтическом тексте оно может становиться знаком крови, любви, страсти, революции или опасности. Черный может называть реальный цвет волос, но одновременно выражать ночь, тайну, печаль или смерть. Поэтому связь между цветом и символическим значением нельзя считать абсолютно постоянной. Один и тот же цвет способен получать противоположные значения в зависимости от художественного окружения.

Исследователи непосредственно цветовой системы Каббани также отмечали значительность этого пласта его поэтики. Магистерская диссертация Ахмада Абдуллы Мухаммада Хамдана «دلالات الألوان في شعر نزار قباني» посвящена семантическому и стилистическому анализу цветовых обозначений поэта. Автор разграничивает центральное, непосредственное значение цветового слова и его дополнительные, ассоциативные значения, через которые проявляются психологические, социальные и исторические аспекты поэтического текста. В исследовании отмечается присутствие в цветовом словаре Каббани целого ряда основных и дополнительных цветов, причем наиболее продуктивными становятся прежде всего традиционно значимые для человека цвета – черный, белый, красный, зеленый и другие.

В его стихах часто встречаются красный, белый, зеленый, серый, смуглый, хаки и черный цвета, и каждый из них имеет свое значение.

Было бы неправильно закреплять за каждым из этих цветов только одно постоянное значение. В поэтической системе Каббани цвет подвижен. Красный в одном контексте выражает любовь, в другом – кровь или тревогу. Черный может быть цветом траура, но может превращаться в знак красоты женских волос. Белый способен обозначать чистоту, однако рядом с черным он становится частью контраста. Поэтому анализиро-

вать цветовые слова необходимо непосредственно внутри конкретного художественного образа.

Именно контекстуальность является одним из важнейших свойств цветовой символики современной арабской поэзии. Алаа Абдулхалик Хусейн подчеркивает, что красный, черный и белый в современной поэзии освобождаются от жестких традиционных рамок, а цветовой контраст становится самостоятельным приемом выражения конфликта и изменения. У Каббани эта особенность проявляется особенно ярко, поскольку его поэтический мир строится на постоянном взаимодействии любви и боли, свободы и запрета, телесного и духовного, личного и общественного.

Одним из примеров общего значения цвета являются строки:

«كيف أميّز الألوان

إنّ زجاجة الفودكا تحيل ثقافتي صفرا

وترجعني إلى جهل العشيرة» [С. 24 ,3]

В этих строках герой говорит, что не может различать цвета. Это не просто состояние опьянения. Потеря цвета означает потерю ясности, разума и способности правильно воспринимать мир. Цвет здесь связан с внутренним состоянием человека.

Важно, что поэт использует здесь не только отдельный цвет, но и саму способность видеть и различать цвета. Поэтому цветовое восприятие становится метафорой сознания. Пока человек способен различать цвета, мир сохраняет структуру, различия и смысл. Неспособность отличать один цвет от другого отражает состояние внутренней дезориентации.

Особенно интересно появление слова «صفرا» – «нулевой», которое формально не является цветовым прилагательным, однако фонетически и графически сближается с арабским обозначением желтого цвета – أصفر / صفراء. Внутри контекста возникает своеобразная игра между значениями пустоты, обнуления и цветовой семантики. Культура героя как будто лишается накопленного содержания, а сам герой возвращается к первоначальному состоянию незнания. Тем самым цветовая лексика соединяется с темой культурной идентичности.

Так, мы можем сделать вывод, что цвет у Низара Каббани часто показывает не предмет, а состояние души.

Подобная функция цвета позволяет говорить о своеобразном психологизме поэзии Каббани. Внутреннее трудно описывать непосредственно: печаль, тревога, страсть или ощущение несвободы не имеют материальной формы. Цвет позволяет сделать их зримыми. Поэт словно переводит

чувство на язык зрения. Поэтому цветовой эпитет оказывается одновременно художественным и психологическим средством.

Особенность Каббани состоит также в том, что цвет нередко соединяет несколько чувственных сфер. Цвет можно увидеть, однако в поэтических образах он оказывается связан со звуком, прикосновением, теплом, движением. Благодаря этому стихотворение приобретает почти живописную форму, а читатель воспринимает эмоциональное состояние не отвлеченно, а через конкретный чувственный образ.

Красный цвет

Красный цвет в поэзии Каббани связан прежде всего с любовью и страстью. Но эта любовь не всегда спокойная. Она может быть болезненной, опасной, тревожной. В одном из фрагментов встречается соединение цветов:

«الركبة البيضاء... والحمراء... والخضراء» [3, с. 56]

Белый, красный и зеленый цвета здесь создают образ женской красоты. Белый указывает на нежность, красный – на страсть, зеленый – на жизнь. Женщина у Каббани часто изображается как цветовая картина, где каждая деталь имеет особое значение.

Красный занимает особое место в традиционной и современной цветовой символике благодаря своей непосредственной связи с кровью и огнем. Именно поэтому этот цвет способен одновременно соединять противоположные значения: жизненную силу и угрозу смерти, любовь и насилие, тепло и разрушение. В любовной поэзии Каббани особенно важна первая группа ассоциаций: красный становится знаком физической энергии чувства.

При этом любовь у поэта редко представлена как полностью спокойное и безопасное состояние. Она нарушает привычную жизнь героя, заставляет его переживать крайние эмоциональные состояния. Поэтому красный закономерно соединяется с тревогой. Это не пастельный фон любовной сцены, а активный, почти агрессивный цвет, который привлекает внимание читателя.

В другом выражении говорится:

«يخاف أن أعلّق بالأحمر بالجوار» [3, с. 87]

Красный цвет здесь воспринимается как знак притяжения и опасности. Он связан с любовью, но эта любовь может вызвать беспокойство. Поэтому красный цвет у Каббани имеет двойное значение: он выражает и красоту чувства, и его болезненность.

Красный может рассматриваться и как самый телесный цвет в поэтической системе Каббани. Его естественные ассоциации с кровью делают его удобным средством для изображения физической стороны любви. Но тело у Каббани не отделяется полностью от внутреннего мира. Через телесный образ выражается интенсивность переживания, а цвет становится посредником между физическим и эмоциональным.

И так мы можем сделать вывод, что красный цвет у Низара Каббани является цветом любви, страсти, крови и внутреннего напряжения.

К этому выводу можно добавить, что красный выполняет динамическую функцию. Там, где появляется красный, поэтический образ начинает восприниматься как активный и изменяющийся. Красный отличается в этом отношении от серого: серый часто останавливает движение, тогда как красный вызывает ощущение действия. Отсюда его связь не только с любовным переживанием, но также с сопротивлением, протестом и эмоциональным взрывом.

Белый цвет

Белый цвет чаще всего связан с чистотой, светом и женственностью. Он может появляться при описании тела женщины, ее красоты и нежности. Но у Каббани белый цвет часто вступает в контраст с черным. Особенно это видно в строках:

«يا شعرها على يد

شلال ضوء أسود» [3, с. 66]

Здесь появляется «водопад черного света». Обычно свет связан с белым цветом, но поэт делает его черным. Это необычная метафора. Она показывает красоту черных волос женщины и одновременно создает образ тайны. Каббани как будто нарушает привычную логику цвета, потому что в его поэзии даже свет может быть черным.

Подобное соединение противоположных характеристик является важной чертой поэтического языка Каббани. «Черный свет» невозможен с точки зрения обычного описания действительности, поскольку свет и тьма традиционно противопоставлены. В художественном тексте, напротив, нарушение логики позволяет создать новое значение. Черные волосы настолько ярко воспринимаются лирическим героем, что начинают сами излучать свет.

Перед нами пример цветового смещения: предмет получает характеристику, которая физически ему не соответствует. Благодаря этому эпитет перестает быть простым средством описания и превращается в мета-

фору. Цвет здесь важен не как информация о внешности женщины, а как способ показать силу ее воздействия на лирического героя.

Белый цвет в поэзии Каббани оказывается тесно связан и с представлением о безопасности. В арабской цветовой традиции белизна может символизировать благополучие, доброту, чистоту намерений. В любовной лирике эти значения переносятся на женщину. Она становится пространством покоя в противоположность внешнему миру, который может быть конфликтным и тревожным.

Интересно и то, что белый способен входить у поэта в систему воспоминаний. Белая ткань, одежда, постель или детали дома могут возвращать героя к образу матери, детства и родины. В таком случае цвет обозначает уже не внешнюю характеристику вещи, а эмоциональное качество прошлого.

Контраст белого и черного является одним из наиболее устойчивых цветовых противопоставлений мировой культуры. Однако семиотический анализ показывает, что нельзя автоматически сводить его к формуле «добро – зло». В современной поэзии контраст может передавать жизнь и смерть, надежду и отчаяние, видимое и скрытое, внешнее и внутреннее.

У Каббани эта оппозиция особенно часто связана с образом женщины. Белое тело и черные волосы создают визуальную контрастность, однако эмоционально они не противостоят друг другу. Наоборот, два цвета объединяются в одном идеализированном образе. Тем самым поэт разрушает простую оценочную модель: черное здесь может быть таким же прекрасным, как белое.

Зеленый цвет

Зеленый цвет в творчестве Низара Каббани связан с жизнью, надеждой и радостью. В арабской культуре зеленый цвет имеет положительное значение, и у Каббани он тоже сохраняет это значение. В одном из примеров говорится:

«ففوق البؤبؤ الأخضر» [3, с. 87]

Зеленый цвет здесь связан с глазом и взглядом. Он передает живость, красоту и внутреннюю энергию. Зеленый цвет противопоставляется серому и черному. Если серый означает несвободу, а черный – печаль и тайну, то зеленый дает ощущение жизни.

Связь зеленого цвета с жизнью объясняется прежде всего его природной основой. Зеленый – цвет растительности, весны, обновления и роста. В арабском культурном пространстве, значительная часть которого связана с засушливым ландшафтом, появление зелени особенно замет-

но и поэтому легко приобретает положительную символику плодородия и благополучия.

В поэзии Каббани зеленый, однако, не ограничивается изображением природы. Поэт переносит свойства природного мира на человека и чувство. Благодаря этому взгляд может становиться зеленым, а любовь – уподобляться живому существу, которое растет и развивается.

Связь зеленого с личной биографией и поэтическим воображением Каббани также представляется значимой. В материалах, посвященных его цветовой системе, приводятся слова самого поэта о влиянии традиционного дамасского дома с растениями и водой на его поэтическую образность. Зеленое пространство дома оказывается одним из источников его визуальной памяти. Поэтому зеленый может восприниматься не только как абстрактный знак жизни, но и как цвет утраченного или идеализированного пространства детства.

Особенно значимо соединение зеленого с любовью. Чувство у Каббани нередко оказывается не статичным состоянием, а организмом. Оно рождается, растет, требует пространства и свободы. Благодаря зеленому цвету любовь получает свойства растения или птицы: она становится естественной частью жизни, которую невозможно полностью подчинить общественным нормам.

Кроме того, зеленый можно считать одним из наиболее гармоничных цветов его поэзии. В отличие от красного, в котором постоянно чувствуется напряжение, зеленый чаще связан с продолжением жизни. Он выражает возможность будущего. Даже если общий контекст стихотворения тревожен, появление зеленого способно открыть другое смысловое направление – рост, обновление или сохранение внутренней свободы.

Серый цвет

Серый цвет имеет у Каббани особое значение. Он связан не с обычной нейтральностью, а с тюрьмой, подавленностью и отсутствием свободы. Самый яркий пример:

يضع ابني أقلامه، وعلب ألوانه أمامه»
ويطلب مني أن أرسم له عصفورا
أغطّ الفرشاة باللون الرمادي
وأرسم عليه مربعاً عليه قفل... وقضبان» [3, с. 99]

Ребенок просит нарисовать птицу. Птица обычно символизирует свободу, небо и движение. Но поэт берет серый цвет и рисует клетку с замком и решетками. Вместо свободной птицы возникает образ заключения. Серый цвет здесь выражает политическую и духовную несвободу.

В этом эпизоде цвет приобретает особую семиотическую нагрузку благодаря противопоставлению ожидания и результата. Перед героем находятся цветные карандаши и краски, то есть сама ситуация предполагает множество цветов. Ребенок просит нарисовать птицу – традиционный образ полета и свободы. Однако из потенциального многоцветия взрослый выбирает именно серый.

Такое решение позволяет прочитать серый как цвет утраты возможности выбора. Многообразный мир детства сталкивается с однообразным миром взрослого политического опыта. Ребенок мыслит птицей, взрослый – решеткой. Поэтому серый обозначает не просто грусть: он показывает сознание человека, привыкшего воспринимать реальность через ограничения.

Серый может обозначать также состояние промежуточности. Он находится между белым и черным и лишен их визуальной определенности. Поэтому ему легко приписывается значение неопределенности, безликости, исчезновения индивидуальности. В общественно-политическом контексте это превращается в метафору мира, в котором яркость личности подавляется.

При этом серый особенно показателен для эволюции поэтики Каббани от преимущественно любовной тематики к более широким общественным и политическим вопросам. Цвет, который в любовном стихотворении мог бы остаться фоном, превращается в общественный символ. Личная зрительная деталь получает политическое значение.

Смуглый цвет и хаки

Отдельного внимания заслуживает смуглый цвет и цвет хаки. В материале встречается выражение:

«نتفاءل باللون الكاكي: الأسمر» [3, с. 43]

Смуглый цвет у Каббани связан с арабским человеком, землей, пустыней и родиной. Он не является просто описанием кожи. Он показывает принадлежность к арабскому миру. В стихах встречается обращение:

«سمراء يا سمراء»

Смуглая женщина у Каббани может восприниматься не только как образ возлюбленной, но и как образ земли. Ее цвет напоминает цвет арабской земли, солнца и пустыни. В другом примере говорится:

«أذرع سمر وبيض

هزّه الدفء النبيل كمراوح» [4, с. 56]

Смуглые и белые руки соединены в одном образе. Смуглый цвет не имеет отрицательного значения. Он выражает тепло, естественность, силу и подлинность.

Цветовые обозначения أسمر и سمراء особенно интересны потому, что их невозможно полностью передать русским словом «коричневый». В отношении человека они обозначают смуглость, темный оттенок кожи и одновременно включены в многовековую арабскую поэтическую традицию описания красоты. Поэтому русский перевод должен учитывать не только физический цвет, но и культурную окраску слова.

В современном сознании хаки прежде всего ассоциируется с военной одеждой и армией. Следовательно, при появлении اللون الكاكي возникает целый культурный контекст – форма, власть, война, государство, политическая действительность. Если смуглый связан с естественным цветом земли и тела, хаки представляет уже созданную человеком форму, превращающую цвет в общественный знак.

Сопоставление хаки и смуглого поэтому интересно тем, что сближает два разных уровня: естественный и политический. Почти одинаковая цветовая гамма способна обозначать, с одной стороны, землю и человека, а с другой – военную систему. Подобная двойственность соответствует общей поэтике Каббани, где частная жизнь постоянно соприкасается с историей арабского общества.

В поэзии Каббани тело женщины и география родины вообще нередко оказываются семантически близкими. Красота может описываться через природные образы, а пространство страны – приобретать свойства человеческого тела. Цвет особенно удобен для таких переходов, поскольку принадлежит одновременно человеку, земле, одежде, растению и предмету.

Поэтому смуглый цвет выполняет функцию культурной идентификации. Женщина не только красива – она узнаваема как часть конкретного мира. За ее внешностью появляется Дамаск, арабская земля, климат, солнце, культурная память.

Черный цвет

Самым сложным цветом в поэзии Низара Каббани является черный. Он связан с ночью, волосами женщины, печалью, тайной и силой. В строках:

ماذا أقول إذا راحت أصابعه»

تلملم الليل عن شعري وترعاه» [4, с. 89]

черные волосы сравниваются с ночью. Ночь здесь не только темнота, но и красота, глубина, женская загадочность.

Черный оказывается одним из наиболее многозначных цветов именно потому, что легко включается как в отрицательную, так и в положительную систему образов. В традиционной символике он может быть связан с трауром, мраком и смертью, однако описание черных волос или глаз имеет совершенно иную эмоциональную окраску. Поэтому контекст способен полностью изменить оценочное значение цвета.

Сравнение волос с ночью основано не только на общем признаке темноты. Ночь обладает глубиной, скрывает предметы, создает ощущение неизвестности. Перенос этого комплекса признаков на женские волосы делает внешность загадочной. Черный оказывается не отсутствием красоты, а условием особой красоты.

Еще один пример:

«حملت إلى شعرك القمر الأسود» [4, с. 96]

Обычно луна белая или серебристая, но Каббани называет ее черной. Он меняет обычный цвет предмета на противоположный. Это показывает его стремление выйти за рамки обычной логики.

Образ «черной луны» можно рассматривать как пример цветовой девиации. Читатель знает естественный цвет луны и поэтому сразу замечает несоответствие. Именно это несоответствие заставляет искать вторичное значение. Черный здесь уже невозможно понимать исключительно буквально.

В подобных конструкциях Каббани действует почти как художник-сюрреалист: он сохраняет узнаваемый предмет, но изменяет одну его ключевую характеристику. В результате привычная реальность становится странной. Возникает новое пространство, существующее только внутри стихотворения.

Прием изменения естественного цвета особенно значим в рамках семиотического подхода. Пока цвет совпадает с физической характеристикой предмета, он может восприниматься как обычное описание. Как только естественный цвет заменяется невозможным, читатель понимает, что перед ним знак, требующий интерпретации.

Черный цвет также связан с печалью:

«الشعر العربي الأسود كالصيف
كشلال الأحزان» [4, с. 56]

Здесь черная арабская поэзия сравнивается с водопадом печали. Черный цвет выражает боль, но одновременно и силу арабского культурно-

го наследия. Этот пример расширяет область употребления цвета. Черным становится уже не тело и не предмет, а сама поэзия.

Чернота арабской поэзии в подобном контексте не обязательно является исключительно отрицательной характеристикой. Печаль может восприниматься как накопленный исторический опыт, а значит, черный обозначает одновременно тяжелую память и глубину культуры. Каббани вообще часто избегает однозначности: болезненное способно быть красивым, а красивое – болезненным.

Особенно интересен образ черной слезы:

«الدمع الأسود في عينيها

يتساقط أنغاماً» [4, с. 87]

Слеза в реальности не имеет цвета, но поэт делает ее черной. Так он усиливает образ печали. При этом слеза «падает мелодиями», поэтому зрительный образ соединяется со звуковым.

В данном случае действует сразу несколько художественных механизмов. Сначала бесцветная слеза получает цвет. Затем визуальное явление начинает восприниматься через слух – слеза превращается в мелодию. В результате разные чувственные сферы накладываются друг на друга. Читатель должен одновременно «увидеть» черноту и «услышать» падение слезы. За счет этого эмоциональный образ становится более интенсивным. Печаль уже не просто названа – она получает цвет, движение и звук.

И так мы можем сделать вывод, что черный цвет у Низара Каббани является самым многозначным. Он обозначает печаль, ночь, волосы, красоту, тайну и силу.

Помимо отдельных цветов, важное место в творчестве Низара Каббани занимает их взаимодействие. Цветовое значение особенно усиливается, когда рядом находятся два контрастных цвета. Наиболее очевидным примером служит белое и черное.

Контраст позволяет поэту строить художественный смысл не только за счет самого цвета, но и за счет отношений между несколькими цветами. Белое тело и черные волосы создают образ женской красоты; серый мир несвободы можно мысленно противопоставить зеленому миру жизни; красный цвет страсти отличается от белого цвета спокойствия и чистоты.

В исследовании семиотики цвета в современной арабской поэзии цветовой контраст определяется как один из приемов изображения конфликта и трансформации. Для Каббани это особенно характерно, поскольку конфликт является постоянной внутренней основой его поэзии.

Любовь сталкивается с запретом, человек – с общественной системой, свобода – с ограничением, родина – с изгнанием, память – с настоящим.

Поэтому цветовая оппозиция способна становиться краткой визуальной формулой более крупного конфликта. Например, серое пространство клетки и потенциально яркий мир детских красок выражают противоречие свободы и несвободы без необходимости прямого политического объяснения.

Цвет у Каббани можно рассматривать и как средство композиции. Повторение одного цветового обозначения объединяет отдельные образы в единую систему. Если определенный цвет появляется в разных частях стихотворения, читатель начинает связывать эти эпизоды между собой. Цвет превращается в мотив.

Большое значение имеет и неожиданность цветового определения. «Черный свет», «черная луна», «черная слеза» запоминаются именно потому, что противоречат повседневному опыту. Такая неожиданность является частью общей стилистики Каббани, основанной на простом языке и одновременно ярких, легко визуализируемых метафорах.

Заключение

В целом, символика цвета в творчестве Низара Каббани занимает важное место. Цвет помогает поэту говорить о любви, женщине, родине, свободе и боли. Красный выражает страсть и тревогу, белый – чистоту, зеленый – жизнь, серый – несвободу, смуглый и хаки – землю и арабскую принадлежность, черный – тайну и глубокую печаль.

Проведенный анализ позволяет видеть в цветовой лексике Каббани целостную художественную систему. Цветовые обозначения действуют на нескольких уровнях. На первом они выполняют описательную функцию и помогают представить предмет или внешность человека. На втором уровне они передают эмоциональное состояние лирического героя. На третьем цвет приобретает символическое значение и становится связан с более широкими темами – родиной, культурой, политической действительностью, свободой и исторической памятью.

Особенно важна многозначность цвета. Каббани не закрепляет за одним цветом только одну функцию. Черный может выражать траур и одновременно красоту; красный – любовь и опасность; белый – телесную красоту, чистоту и память о доме. Такая подвижность делает цвет полноценным элементом поэтического языка.

Семиотический подход помогает объяснить эту особенность. Цветовое слово выступает знаком, а его значение формируется во взаимодействии текста, культурной традиции и читательского восприятия. Поэтому

физически один и тот же цвет может в разных стихотворениях выражать различные и даже противоположные идеи.

Большое значение имеет прием цветового контраста. Сочетание белого и черного, серого и потенциального многоцветия, красного и белого позволяет Каббани визуально показывать противоречия, лежащие в основе его поэтического мира. Цветовой контраст превращается в аналог внутреннего конфликта.

Характерным приемом является и изменение естественного цвета предмета. Черная луна, черный свет и черная слеза нарушают привычную зрительную логику. За счет этого цвет перестает восприниматься буквально и заставляет читателя искать дополнительное символическое значение.

Особое место занимает взаимодействие цветовой образности с изображением женщины. Женское тело у Каббани становится своеобразным пространством цвета: белого, черного, красного, зеленого, смуглого. Однако цвет здесь не сводится к портретному описанию. Он передает любовь, желание, культурную принадлежность и эмоциональное отношение героя.

Смуглый цвет показывает особенно тесную связь женского образа с образом арабской земли. Человек и пространство родины оказываются включены в одну цветовую систему. Благодаря этому любовная лирика способна приобретать национально-культурное содержание.

Политическая поэзия также активно использует цветовую символику. Серый становится одним из наиболее выразительных знаков несвободы. Образ клетки, нарисованной серой краской вместо птицы, показывает, как политический опыт способен изменить само восприятие мира человеком.

Таким образом, цветовой мир Каббани строится на постоянном переходе от конкретного к символическому: от волос – к ночи, от смуглой кожи – к земле, от серой краски – к несвободе, от зеленого глаза – к жизни, от черной слезы – к глубокой печали.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что цвет у Низара Каббани является самостоятельным художественным символом.

Он представляет собой не вспомогательную деталь поэтического описания, а один из способов организации художественной картины мира. Посредством цвета Каббани делает внутреннее видимым. Одновременно поэт постоянно нарушает эту систему, соединяя привычные цвета с неожиданными предметами и создавая новые значения.

Именно подобная изменчивость позволяет рассматривать цветовую символику как важный признак индивидуального стиля Низара Кабба-

ни. Цвет в его поэзии находится на пересечении живописи, языка, психологии и культурной памяти. Через него раскрывается как личный мир лирического героя, так и более широкое состояние арабского общества XX века. Поэтому исследование цветовых образов позволяет глубже понять не только отдельные метафоры Каббани, но и общие принципы построения его поэтической системы.

Литература:

١. قباني نزار. الأعمال الشعرية الكاملة. بيروت: منشورات نزار قباني. ١٩٨٣–١٩٩٣. ٨ ج.

٢. حمدان أحمد عبد الله محمد. دلالات الألوان في شعر نزار قباني: رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها. نابلس: جامعة النجاح الوطنية. ٢٠٠٨. ٢٠٨ ص.

٣. قباني نزار. قصتي مع الشعر: سيرة ذاتية. ط. ٩. بيروت: منشورات نزار قباني. ٢٠٠٠. ٢٥٣ ص.

٤. قباني نزار. الشعر قنديل أخضر. ط. ٤. بيروت: منشورات نزار قباني. ١٩٧٢. ١٧٩ ص.

Сведения об авторах: Омри Акила – кандидат филологических наук, заведующий кафедрой филологии и страноведения ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: akila1973a@mail.ru

Тахаутдинова Раиля Маратовна – ассистент кафедры филологии и страноведения ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: railya.takhautdinova@bk.ru.

Сабиров Н.Р. (Казань, РИИ)
Хамматов Р.Х. (Болгар, БИА)

РОЛЬ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ИМАН» В СОХРАНЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ТАТАРСКОГО БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ

Аннотация: Цель статьи показать значимую роль издательства «Иман» в сохранении и популяризации богословского наследия татар. В Казанских типографиях в дореволюционный период было издано огромное количество религиозной литературы, труды татарских богословов по различным исламским наукам. В советский период религиозная литература не издавалась, возможности для получения религиозных знаний были очень ограниченными, поэтому многие труды татарских богословов были забыты, а некоторые вовсе уничтожены. Таким образом мусульмане России были оторваны от своих духовных корней. В постсоветский период появились возможности возрождать религиозную жизнь, объективно изучать и издавать труды отечественных богословов. В этих условиях особую роль сыграло издательство «Иман», являющееся первым мусульманским издательством постсоветского периода. В статье представлена история возникновения и развития издательства «Иман», анализируются труды татарских богословов, изданные в издательстве «Иман».

Ключевые слова: татарское богословие, ислам, издательство «Иман», Валиулла Якупов, книгоиздание, газеты, журналы, религиозные традиции.

Татарское богословское наследие является важной частью духовной культуры России. На протяжении нескольких столетий мусульманская традиция развивалась через систему мечетей, медресе, рукописной и печатной книжности, деятельность богословов, имамов, мударрисов и

религиозных просветителей. Особенно значимую роль в этом процессе занимала Казань, которая исторически являлась одним из центров мусульманского образования, книгоиздания и распространения исламского знания.

Однако в советский период естественная преемственность татарской богословской традиции была значительно нарушена. Религиозная литература была вытеснена из открытого общественного пространства, мусульманское образование оказалось ограниченным, а многие труды дореволюционных татарских богословов и просветителей стали труднодоступными для широкого круга верующих. Поэтому в постсоветский период перед мусульманской общиной Татарстана встала важная задача – не только восстановить религиозную жизнь, но и вернуть в современный оборот собственное богословское, духовное и книжное наследие.

В этих условиях особую роль сыграли мусульманские издательства Казани. Они стали не просто организациями по выпуску религиозной литературы, а важными институтами исламского просвещения. Одним из наиболее значимых издательских центров стало издательство «Иман», деятельность которого тесно связана с именем Валиуллы хазрата Якупова, одного из самых выдающихся религиозных деятелей нашей республики [3].

Прежде всего необходимо отметить, что деятельность издательства «Иман» следует рассматривать в контексте постсоветского исламского возрождения. В конце 1980-х – начале 1990-х годов в Татарстане усилился интерес к исламу, истории татарского народа, духовному наследию дореволюционных богословов и просветителей. Открывались мечети, возобновлялась деятельность медресе, формировались религиозные организации, возрастала потребность в доступной исламской литературе.

Именно в этот период Валиулла Якупов пришел к пониманию необходимости создания издательского центра, который мог бы знакомить общество с исламскими ценностями, историей татарского народа и его духовным наследием. 29 ноября 1990 года им был создан Молодежный центр исламской культуры (МЦИК) «Иман». В 1991 году эта организация прошла официальную государственную регистрацию. Известный ученый Р. Мухаметшин провел подробный анализ и дал содержательную оценку программным документам данного Центра [5]. Практически одним из первых шагов новой организации стало создание издательства «Иман», которое приступило к изданию мусульманской литературы уже в 1991 году.

Валиулла хазрат Якупов был председателем Молодежного центра исламской культуры (МЦИК) «Иман», имам-хатыйбом Апанаевской мечети, ректором медресе «Мухаммадия», первым заместителем председателя Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), кандидатом исторических наук, заместителем Председателя Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации, директором издательства «Иман» и главным редактором журналов «Мусульманский мир» на русском языке и «Свет веры» (Иман нуры) на татарском языке. Это показывает, что его деятельность имела не только издательский, но и широкий религиозно-просветительский характер [4].

Роль издательства «Иман» в сохранении татарского богословского наследия можно раскрыть в нескольких направлениях.

Первое направление – это возвращение религиозных текстов в современный оборот. В советский период многие книги и труды татарских богословов стали недоступными для широкого круга читателей. Часть наследия сохранялась в архивах, библиотеках, частных собраниях, но не была включена в живую религиозную и образовательную практику. Издательство «Иман» способствовало тому, что такие тексты начали переиздаваться, переводиться и становиться доступными для имамов, преподавателей, студентов медресе и обычных верующих. Например, издательство «Иман» выпустило книги таких татарских богословов, как Ризаэтдин Фахретдин [9], ʻАбдрахим Утыз-Имяни [8], Зайнулла Расули [7] и др.

Особое значение имела работа с текстами, написанными старотатарским языком и арабской графикой. Для современного читателя такие произведения часто трудны для понимания, поскольку изменилась графика, языковая норма и образовательная среда. Поэтому перевод с арабской графики на кириллицу, подготовка текстов к изданию, их комментарий и адаптация стали важной частью сохранения наследия. В этом смысле издательство «Иман» выполняло не только техническую, но и богословско-просветительскую функцию.

Второе направление – это сохранение традиционного исламского знания. В издательстве «Иман» выходили книги, связанные с исламских вероучением (араб. *ʻакыда*), исламским правом (араб. *фикх*), преданиями о словах и действиях пророка Мухаммада ﷺ (араб. *хадис*), исламской этикой (араб. *адаб*), историей ислама и нравственным воспитанием. Особое значение имели издания, относящиеся к ханафитской богословско-правовой традиции (араб. *мазхаб*), исторически характерной для татар. Среди таких трудов можно назвать книги ханафитских уче-

ных в переводах на русский и татарский язык, например, «Величайшие знания» (аль-Фикх аль-акбар) имама Абу Ханифы, «Исламское вероучение» (‘Акыда) имама Джа‘фара ат-Тахави, «Исламское вероучение» (аль-‘Акаид) имама ан-Насафи, книга по исламскому праву Мухаммада ‘Ашика «Необходимое облегчение вопросов аль-Кудури» (Ат-тасхил ад-дарури ли-масаил аль-Кудури), «Руководство» (Аль-Хидая) Бурхануддина аль-Мар‘инани и других авторитетных исламских ученых.

Таким образом, издательство «Иман» не ограничивалось выпуском популярной религиозной литературы. Оно формировало издания, необходимые для восстановления религиозной грамотности и укрепления традиционного понимания ислама в татарской мусульманской среде.

Третье направление – это популяризация исламского знания среди широкого круга читателей. В условиях постсоветского религиозного возрождения многие мусульмане нуждались в базовых знаниях о вере, молитве, посте, нравственности, семейной жизни и исламской истории. Издательство «Иман» выпускало книги, газеты, журналы, брошюры, учебные пособия, справочники и словари, например, газеты «Иман» на татарском языке и «Вера» на русском языке, журналы «Иман нуры» на татарском языке и «Мусульманский мир» на русском языке и многие другие, которые были ориентированы не только на подготовленных специалистов, но и на широкую аудиторию. Особую популярность получили следующие книги: «Порядок совершения намаза» (Намаз уку тәртибе) Рашиды Исхакый, «Достоинства благословенных вечеров и месяцев» (Мөбәрак кичәләрнең, айларның фазыйләтләре), «Основы Ислама» (Ислам дине йолалары), «Порядок молитвы» (Дога кылу тәртибе), «Награды за поминание Аллаха» (Тәсбих тарту саваплары), «Книга молитв» (Дога китабы) и др. Издательством было выпущено более 1000 наименований книг, из них более 500 на татарском языке [10] и более 400 на русском языке [11].

Важную роль в популяризации исламского знания сыграла газета «Иман» на татарском языке, которая издавалась в Казани с 1992 по 2012 год. В каждом номере публиковался текст пятничной проповеди, материалы о жизни мусульман Татарстана и мира, сведения о деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан, а также выдержки из произведений известных татарских богословов и просветителей. Через газету идеи исламского просвещения, татарской религиозной традиции и богословского наследия становились доступными широкому кругу читателей.

Четвертое направление – это поддержка мусульманского образования. После возобновления деятельности медресе «Мухаммадия»

возникла потребность в учебной литературе. Издательство «Иман» участвовало в подготовке и выпуске пособий по арабскому языку, старотатарскому письму и религиозным дисциплинам. Это имело большое значение для подготовки имамов, преподавателей и учащихся мусульманских учебных заведений. Например, учебные пособия выдающегося татарского просветителя и педагога Ахмадхади Максуди, написанные и изданные до революции, а для современного читателя были переизданы издательством «Иман» в 1990-е годы:

1. «Первый учитель» (Мөгаллим әүвәл) – данное пособие учит читать тексты на старотатарском языке. Переиздана издательством «Иман» в 1993 году тиражом 10 000 экземпляров.

2. «Второй учитель» (Мөгаллим сәни) – это пособие учит читать тексты на арабском языке и обучает правилам чтения Священного Корана (араб. *таджвид*). В отличие от других подобных книг, Ахмадхади Максуди в этом труде излагает условия веры, некоторые важные молитвы и зикры. Знание смысла, условий веры и правильное понимание этого понятия очень важно. Поэтому Ахмадхади Максуди одну страницу своей книги посвящает этому вопросу. Данное пособие переиздано издательством «Иман» в 1993 году тиражом 25 000 экземпляров и переиздается до сих пор большими тиражами.

3. «Исламское богослужение» (Гыйбадәте исламия) – пособие по основам веры и поклонения. Эта книга состоит из четырех глав. Первая глава посвящена условиям веры, вторая – вопросам омовения, третья – намазу, а четвертая – посту, обязательной милостыне (араб. *закят*) и паломничеству (араб. *хадж*). По этой книге, основы ислама изучаются не только в России, но и во всей Средней Азии. Книга «Исламское богослужение» кратко знакомит с религиозными знаниями, которые должен знать каждый мусульманин. Поэтому Ахмадхади Максуди не приводит доказательств из Корана и Сунны, но каждое слово в ней соответствует основным источникам ислама, классическим трудам ханафитской школы. Данная книга была переиздана в 1997 году. Данная книга была переведа на современный татарский язык и издана с некоторыми комментариями в издательстве «Иман» в 2015 году.

«Установления шариата» (Шәригать хөкемнәре). В данной книге перечисляются деяния людей в соответствии с правовыми категориями ханафитской богословской школы. Данный труд был переиздан издательством «Иман» в 1997 году.

Книгами, выпущенными в издательстве «Иман», пользуются и сегодня во многих районах Республики Татарстан и регионах Российской Федерации.

Пятое направление – это взаимодействие с религиозными институтами Татарстана. Издательство «Иман» было связано с Апанаевской мечетью, Казанским мухтасибатом, Духовным управлением мусульман Республики Татарстан, медресе «Мухаммадия» и другими религиозными и образовательными структурами. Такое взаимодействие позволяло издательской деятельности быть частью более широкой системы исламского просвещения и организации мусульманской жизни в Татарстане.

Издательство «Иман» сотрудничало с известными учеными, историками и писателями, такими как Масгут Гайнетдинов, Рафик Мухаметшин, Хатип Миннегулов, Дамир Исхаков, Айдар Юзеев, публикуя их научные, исторические и просветительские работы в виде книг и брошюр.

Особое внимание следует уделить личности Валиуллы хазрата Якупова. Его вклад заключался не только в том, что он был организатором издательства. Он выступал как религиозный просветитель, редактор, автор, общественный деятель и один из идеологов сохранения и популяризации татарского богословского наследия.

Для Валиуллы хазрата Якупова книга была не просто средством передачи информации. Она была инструментом сохранения веры, религиозной памяти и духовной преемственности. Через издательство «Иман» он стремился соединить классическое исламское знание, татарскую богословскую традицию и современные потребности мусульманской общины.

В настоящее время деятельность издательства «Иман» продолжается благодаря работе опытных и квалифицированных специалистов. После трагической смерти Валиуллы хазрата Якупова 19 июля 2012 года за сравнительно короткий период новому руководству удалось организовать работу коллектива, мобилизовать имеющиеся ресурсы и придать деятельности издательства более системный и продуктивный характер. Это свидетельствует о стремлении руководства издательства «Иман» сохранить преемственность ранее начатых религиозно-просветительских проектов. В последние годы издательством «Иман» были выпущены ценные труды известных татарских богословов и педагогов ʻАлимджана Баруди [1], Каюма Насыри [6] и Сунʻатуллы Бикбулатова [2].

Таким образом, издательство «Иман» можно рассматривать как один из важных институтов постсоветского мусульманского книгоиздания Казани. Его деятельность показывает, что книгоиздание в исламской традиции выполняет не только информационную, но и богословскую, образовательную, культурную и духовно-просветительскую функции.

В заключение следует отметить, что издательство «Иман» сыграло значительную роль в сохранении и популяризации татарского богослов-

ского наследия. Опыт этого издательства показывает, что мусульманское книгоиздание может быть не только формой распространения литературы, но и важным механизмом сохранения религиозной памяти, формирования богословского знания и укрепления духовной идентичности татарского народа.

Литература:

1. Баруди Галимҗан. Әл-китәбү әл-әүвәлү мин әл-әрбәгыйнәти әлмүтәсәлсилә. Бер-бер артлы килүче кырыгар хәдисләрдән торган беренче китап. / Г. Баруди – Казан: Иман, 2022. – 52 б.

2. Бикбулат С.Н. Дин дәресләре (Беренче өлеш) / С.Н. Бикбулат. – Казан: Иман, 2023. – 188 б.

3. Вәлиулла хәзрәт Якупов турында истәлекләр (1963–2012) – Казань: Татарстан Респуубликасы Мөселманнарының Диния Нәзараты, 2013. – 159 б.

4. Гиниятуллина Г. Валиулла хазрат Якупов: жизнь и деятельность / Г. Гиниятуллина. – Казань: Иман, 2019. – 67 с.

5. Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке / Р.М. Мухаметшин. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – С. 161–162.

6. Насыйри Каюм. Китаб әт-тәрбия / К. Насыйри. – Казан: Иман, 2024. – 248 б.

7. Расули Зайнулла. Трактат о Хыдре / З. Расули. – Казань: Иман, 2004. – 49 с.

8. Утыз-Имяни Абдрахим. Трактат о выделке кожи. Рисаля дибага / А. Утыз-Имяни. – Казань: Иман, 2003. – 64 с.

9. Фахретдин Ризаэтдин. Ислам / Р. Фахретдин. – Казань: Иман, 1997. – 56 с.

10. Ягъкуб В.М. «Иман» нәшриятында басылган китаплар каталогы / В.М. Ягъкуб. – Казан: Иман, 2008. – 32 б.

11. Якупов В.М. Каталог книг, выпущенных издательством «Иман» / В.М. Якупов. – Казань: Иман, 2008. – 29 с.

Сведения об авторах: Сабиров Нияз Рустемович – кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: nmuslim84@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 5485-5871

Хамматов Радик Халимович – магистрант направления подготовки «Теология» Болгарской исламской академии (г. Болгар). E-mail: hammatov2009@mail.ru

Седанкина Т.Е. (Казань, РИИ)

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ИСКУССТВЕ ПАМЯТИ: ОТ МИСТИКО-ПЛАТОНИЧЕСКИХ ЧЕРЕЗ РАЦИОНАЛЬНО-СХОЛАСТИЧЕСКИЕ К РЕНЕССАНСНОЕ-ОККУЛЬТНЫМ

Аннотация: Статья посвящена историко-философскому и культурологическому анализу эволюции искусства памяти (ars memorativa) в западноевропейской традиции от Античности до Позднего Возрождения. Память рассматривается не просто как мнемотехнический инструментарий риторики, а как фундаментальная теологическая и социокультурная категория. В исследовании сопоставляются два вектора: «вертикально-мистический» (платоно-августинианская традиция анамнезиса и поиска Бога во «внутреннем святилище» души) и «горизонтально-рациональный» (аристотелевско-схоластическая парадигма). Особое внимание уделено трансформации памяти в трудах Альберта Великого и Фомы Аквинского, где она обретает статус христианской этической добродетели (части благоразумия), направленной на спасение души. Проанализирована специфика ренессансного неоплатонизма и герметизма (Р. Луллий, Дж. Камилло, Дж. Бруно), в которых мнемоника превращается в магико-космологический метод познания Первопричины и «архитектуру Вселенной». Раскрывается социокультурный перелом, вызванный началом книгопечатания и изменением роли памяти в европейской культуре.

Ключевые слова: искусство памяти, мнемоника, теология памяти, анамнезис, Августин Аврелий, схоластика, благоразумие, герметизм, Раймунд Луллий, Джордано Бруно, культура Возрождения.

Введение

В диалектике памяти и забвения важную роль играет *припоминание* – процесс, направленный на восстановление (возвращение) в памяти того,

что уже было. Причем, припоминание может быть как *непроизвольным*, происходящим без определенных усилий со стороны припоминающего, так и *произвольным* – сознательным напряженным процессом отыскивания (выслеживания) в содержимом памяти того, что нужно припомнить.

Начиная с *досократических времен* мыслители предпринимали попытки разработки различных способов припоминания и запоминания, которые позже стали называться искусством памяти. Основная идея заключалась в наличии у человека двух видов памяти – *естественной* (*природной*), «рожденной одновременно с мыслью» [9, с. 16] и *искусной* – памятью, которую можно развивать посредством искусства, основанного на принципе запечатления ряда мест (пространств, легко удерживаемых памятью) и образов (форм, знаков или подобий того, что мы желаем запомнить).

С началом развития искусства памяти, делающего упор на *укреплении искусной памяти*, появились как его сторонники, измышляющие разнообразные специальные практики-упражнения, называемые *мнемонической гимнастикой*, так и противники, отмечающие, что эти техники не только пагубно влияют на ум, но и уводят от подлинно важного, а также те, кто не отрицали важности ни первой, ни второй.

1. Память как припоминание и искусство запоминания: разнонаправленность подходов

Симонид Кеосский (ок. 556–468 до н.э.), считающийся основателем искусства памяти, опираясь на более раннюю устную традицию мнемоники, предложил «*систему вспоможений памяти*» [9, с. 45], включающую в себя разъяснение смысла искусства, правила выбора мест и образов памяти, а также методы передачи знаний от учителя к ученику. В трактате, приписываемом его перу «*Ad Herennium*», читаем: «Хорошая естественная память может быть улучшена благодаря тренировке, а люди менее одаренные могут укрепить свою слабую память, если обратятся к искусству... *Искусство памяти* подобно внутреннему письму. Тот, кто знает буквы алфавита, может записать продиктованное ему и прочесть то, что записано. Точно так же тот, кто изучил *мнемотехнику*, может расставить по местам услышанное им и затем воспроизвести это по памяти. “Ибо места весьма подобны восковым табличкам или папирусу, образы – буквам, упорядочение и расположение образов – письму, а произнесение речи – чтению”. Места и образы для своей памяти лучше всего формировать в пустынных и уединенных местах, ибо толпы гуляк отрицательно сказываются на запоминании. Они не должны быть

чрезмерно однообразными, чтобы не наскучить; они не должны быть ни слишком широкими, чтобы не переполнять и ни слишком узкими, чтобы затеряться; не слишком яркими, чтобы не ослеплять своим блеском, и не слишком тусклыми, чтобы тень не покрывала образы. Обязанности наставника в мнемоническом искусстве состоят в том, чтобы преподать метод создания образов, привести несколько примеров и затем поощрить ученика к созданию собственных образов. Он преподает ему метод, после чего ученик должен положиться на собственную изобретательность. Тогда разум ученика будет прикован не просто к страницам, на которых записаны слова, но к линиям индивидуального почерка, и временами он будет говорить, как бы читая вслух по написанному» [9, с. 16–21, 41]. История классического искусства памяти, авторство которого приписывается Симониду, получило дальнейшее оформление в одном или нескольких трудах по риторике древнегреческого философа и ритора *Метродора из Скепсиса* (ок. 150–70 до н.э.), обладающего исключительной памятью, сравнимую со стенографической записью образов и четкой упорядоченностью их мест. Метродор дополнил искусство памяти иррациональными зодиакальными образами и местами, что зародило мысль о магических силах памяти [9, с. 57–61].

Платон (ок.424/423-348/347 до н.э.), не будучи сторонником искусной памяти, развитие которой уводит от подлинной сущности вещей, делает акцент на сохранении изначальной целостности естественной (*платонической*) *памяти*, устроенной в соответствии с сущностями и хранящей формы их идей, которые душа знала до рождения человека [15, с. 26]. «В платоновской мысли память – это то, что нужно обрести заново, восстановить, преодолев беспамятство, ибо память хранит в себе все виденное человеком до того, как он, проделав путь через равнину Леты, попал на землю» (Государство 621d) [8, с. 165; 12]. Со временем знание и память человека пришли в расстройство [9, с. 77–78], и вместо того, чтобы направить свои усилия на воссоздание (припоминание) изначального, человек начал измышлять методы совершенствования неподлинного, что приводит к еще большему расстройству изначального. Метафорой платонической памяти является *отпечаток перстня на восковой дощечке*, размер и качество воска которых у каждого человека отличается. Этот отпечаток и есть "*дар Мнемосины (памяти) – матери всех муз*" (Теэтет, 191) [14, с. 251]. Носителями естественной памяти, по Платону, являются истинные мудрецы, обладающие способностью соприкасаться с сущностями благодаря особым качествам воска [9, с. 335]. *Искусную же память* Платон считал «анафемой и осквернением» подлинной памяти [9, с. 55], так как «припоминание извне» и доверие «внешним письме-

нам», ставших возможными благодаря фиксации слова, вселяет в душу *забывчивость* и лишает ее стремления к *внутреннему припоминанию*, что приводит искателя к мнимой, а не истинной мудрости» (Федр, 275) [16, с. 186]. Для Платона изреченный логос в каком-то смысле уже ложь, а написанное слово отстоит от истины еще дальше [8, с. 6]. В результате душа, изначально обладающая «знанием как *припоминанием того, что было до рождения*» [15, с. 26], впадает в забывчивость [9, с. 38], отчего содержание изначального «отпечатка перстня», не поврежденного времени и хранимого в «*рукописи* (*внутренней записи*)», перестает поддаваться чтению и пониманию» [См. 11, с. 391–417; 8, с. 173]. А.Ф. Лосев, размышляя о тонкостях античного идеализма пишет: «Подлинное обучение по Платону, есть не просто передача информации от учителя к ученику, а открытие в себе самом того изначального знания, которым мы обладали еще до рождения. Как если бы он извлек их из самого себя, а не усвоил извне» [10, с. 403].

Если платоновское учение о памяти строится на способности человеческой души помнить вечные идеи, созерцаемые ею до своего рождения в теле (*учение об анамнезисе*[1]), то в учении Аристотеля (384–322 до н.э.) о памяти и припоминании, в юношестве разделяющего подобную точку зрения, память не принадлежит исключительно душе, а является совместным действием души и тела. Поэтому даже если бы разумная часть

[1] Учение об *анамнезисе* заключается в том, что истинное знание является не приобретенным извне, а **воспоминанием души** о вечных **Идеях** (эйдосах), созерцаемых ею в мире до своего воплощения в теле. Чувственные вещи и науки лишь пробуждают эти воспоминания, помогая душе «припомнить» изначальное знание. *Учение о припоминании Платона* впервые изложено в «Меноне», а далее в «Федоне» и «Федре». В пункте «Знание как припоминание виденного в потустороннем мире» Платон вкладывает в уста Сократа следующие слова: «А ведь найти знания в самом себе – это и значит припомнить, не так ли? Если оно всегда у него было, значит, он всегда был знающим, а если он его когда-то приобрел, то уж никак не в нынешней жизни. А если он приобрел их не в нынешней жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он и выучился [всему]. А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, не все ли время будет сведущей его душа? Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек. Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?» (85b-86b) [13, с. 575–596]. Комментируя данный фрагмент А.Ф. Лосев пишет: «У человека, который не знает того, него может не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает… Но почерпать знание в самом себе не значит ли припоминать? Конечно. Так не очевидно ли, что, не получив их в настоящей жизни, он имел и узнал их в какое-то другое время?.. И не то ли это время, когда он не был человеком?» [10, с. 445–448].

души и была способна существовать вне тела, она, очевидно, не могла бы сохранить воспоминаний об этом состоянии [11, с. 391–419, с. 395, 415–416][2]. В этих умозаключениях мы видим, что *аристотелевская теория припоминания* расходится с платоновской по самому ее сущностному основанию. Аристотель считает, что припоминание и память обязательно должно сопровождаться ощущением времени. «Припоминание не есть ни возвращение памяти, ни ее приобретение» (451a); «Когда человек захочет [что-то] припомнить, он пытается отыскать начало того движения, за которым следует нужное ему»[3] (451b25). Причем начало движения Аристотель видит не в платоновском дочеловеческом, а в знаниях или ощущениях конкретного прошлого, того, что мы слышали, видели или думали раньше. «Память не есть ни ощущение, ни постижение, но приобретенное свойство или состояние чего-то из них по прошествии времени… Любая память – вместе со временем (449b). Еще одним, не столь существенным, но заметным различием в учениях Платона и Аристотеля является отношение к образу. Если по Платону образ имел вид отпечатка перстня на воске, который виделся им идентичным изначальному изображению, то Аристотель, акцентируя внимание на разных бытийных сущностях перстня и отпечатка, задается вопросом об их одинаковости, так как отпечаток – это не то же самое, что сама вещь, а отсутствие «контролирующего органа», который бы сверял образы в памяти и явления внешнего мира, не позволяет утверждать этого сходства [6, с. 398–399]. Аристотель осуществляет дистинкцию между собственно рисунком как объектом (рисунком на печати) и тем, что он изображает (оттиском на воске). «Если воздействие похоже на отпечаток или рисунок в нас, то почему восприятие этого отпечатка будет памятью о чем-то другом, а не о самом этом отпечатке?» (450b15–18). «Находящееся в нас представление нужно полагать и чем-то самим по себе существующим и относящимся к чему-то иному» (450b24–26)[4].

[2] Несколькими столетиями позже Плотин рассуждает о возможности существования двух видов памяти: одна принадлежит ощущающей (по Аристотелю), т.е. *смертной части души*, и другая является свойством *души разумной и бессмертной*, позволяющей человеку удерживать знания о вечных сущностях в земной жизни [11, с. 398].

[3] Греческий ритор и философ, комментатор Аристотеля *Фемистий* (ок. 317–388) предлагает следующее толкование слов Аристотеля: «Припоминание есть возобновление частично исчезнувшего из памяти, а не извлечение того, что продолжает прочно удерживаться в ней. Припоминающему надо сначала обладать всей полнотой памяти, а потом, лишившись чего-либо, на основе сохраненного, возвратить остальное». Византийский философ, автор ряда комментариев на сочинения Аристотеля *Михаил Эфесский* (1050–1129), упрекая того в неясности раздела о припоминании считает, что припоминание не есть возвращение всей утраченной памяти, но только какой-то ее части [11, с. 400, 417].

[4] В дальнейшем Поль Рикер в книге «*Память, история, забвение*» развивает эту

Вслед за Аристотелем *Марк Туллий Цицерон* (106–43 до н.э.) считает, что в теле и душе человека заложены многочисленные добродетели, среди которых имеются два наиважнейших рода: природные и традиционные. К *природным (непроизвольным) добродетелям* – задаткам, заложенным в человеческой природе изначально и проявляющимся без каких-либо волевых усилий, Туллий относит понятливость и память, называя их, как и Аристотель, природными добродетелями, наделяющими человека особым природным талантом. К *традиционным (произвольным) добродетелям*, связанным с волей, Туллий относит благоразумие, сдержанность, мужество, справедливость, мудрость, умеренность др., считая их заслуживающими наибольшей похвалы [19, с. 214, 405]. С разницей в тридцать лет Цицероном написаны два трактата. В «Первой Риторике» (*De inventione*) он заявляет, что память является частью благоразумия; во Второй (*De oratore*), что естественная память может быть усовершенствована при помощи искусной, а потому применение мнемонических техник, описанных Симонидом Кеосским и Метродором Скепсийским, приветствуется; однако также важно частое размышление, которое, как утверждал Аристотель, укрепляет память [9, с. 373–374]. Цицерон полагал, что искусная память, будучи частью риторики, принадлежит риторической традиции, а память как способность души относится к теологии.

Великий раннехристианский мыслитель *Аврелий Августин* (354–430) в десятой книге «Исповеди» [1] размышляет о памяти, представляя ее огромным внутренним «святилищем», дворцом с бесчисленными сокровищницами, содержащими в себе все образы чувственного и умопостигаемого мира, воспринятые прежде: следы голосов, запахов, вкусов, мыслей; знания, полученные при изучении свободных наук и еще

еще не до конца оформленную Аристотелем идею разделения, разводя изначальную метафору с печатью и воском на два образа: саму печать, несущую изображение, и внешнюю (для души) причинность воздействия, оставляющего оттиск, что стало основанием его концепции памяти и истории как репрезентации прошлого, где понятие *отпечаток* (*typos*) указывает на некое внешнее воздействие и состояние его пассивного запечатления в виде следа, а *образ* (*eikôn*) предполагает активное внутреннее участие в его создании. *Eikôn* содержит в себе иное первоначального впечатления, в то время как *typos* вводит в игру *внешнюю причинность воздействия* (движение, kinesis), производящего отпечаток на воске» [17]. Рикер полагает память матрицей истории. Образ происхождения истории из лона памяти. Две ипостаси прошлого: прошлое как «бывшее» и прошлое как «минувшее». Нынешнее отсутствие должно указывать на присутствие в прошлом, но не любое отсутствие, а лишь помеченное следом. Сам след становится репрезентацией только в сочетании с отсутствием, указывающим на предшествовавшее присутствие [6, с. 399].

не забытые, а также память о Боге[5]. Все эти образы сокрыты в самых отдаленных пещерах святилища, и лишь внутреннее устремление побуждает человека отыскать в своих тайных кладовых необходимое. После описания этого великого многообразия образов, хранящихся в памяти, Августин восклицает: «Велика она, эта сила памяти, Господи, слишком велика! Это святилище величины беспредельной. Кто исследует его глубины! (VIII, 15). Велика сила памяти; не знаю, Господи, что-то внушающее ужас есть в многообразии ее бесчисленных глубин. Широки поля моей памяти, ее бесчисленные пещеры и ущелья полны неисчислимого, бесчисленного разнообразия. Пробегаю и проношусь повсюду, проникаю даже вглубь, насколько могу, – и нигде нет предела» (XVII, 26) [1, с. 251–253]. Где же пребываешь Ты, Господи, в памяти моей, где Ты там пребываешь? Какое убежище соорудил Ты себе? Какое святилище выстроил Себе? Ты удостоил мою память Своего пребывания, но в какой части ее Ты пребываешь? Ты удостоил мою память Своего пребывания, но в какой части ее Ты пребываешь? Ты удостоил мою память стать Твоим жилищем с того дня, как я узнал Тебя. Несомненно одно: Ты живешь в ней, потому что я помню Тебя с того дня, как узнал Тебя, и в ней нахожу Тебя, Тебя вспоминая». (XXV, 36) [1, с. 363]. Мысли о поиске Бога во «внутреннем святилище» приводят мыслителя к вопросу о тайне забвения и причинах потери памяти о Боге: «Но что такое забывчивость, как не утеря памяти? Каким же образом могу я вспомнить то, при наличии чего я вообще не могу помнить?» (XVI, 42). Августин выделяет *негативный и динамичный аспекты памяти*. Первый способствует забыванию того, что не является предметом наших исканий, второй позволяет приблизиться к искомому, покуда оно не стерлось из памяти окончательно и не погребено во внутренних тайниках (VIII, 12) [1, с. 461, 243]. Мыслитель не пишет явно о том, что память о Боге дана человеку до рождения, однако он пытается ответить на вопрос, где хранится память о Боге, если вне памяти он Его не нашел. «Если не найду Тебя в моей памяти, значит, я не помню Тебя. А как же я найду Тебя, если я Тебя не помню?» (XVII, 26); «Как же искать мне Тебя, Господи? Буду искать Тебя, чтобы жила душа моя!» (XX, 29); «Вот сколько бродил я по своей памяти, ища Тебя, Господи, и не нашел Тебя вне ее. И ничего не нашел, чего бы не помнил о Тебе с того дня, как узнал Тебя. С того же дня, как я узнал Тебя, я не забывал Тебя» (XXIV, 35) [1, с. 251–153, 255, 260].

Идеи Августина оказали сильное влияние на *Ансельма Кентерберийского* (1033–1109), который понимал память как фундаментальную спо-

[5] См. кинофильм режиссера Кристиана Дюгея «Святой Августин», вышедший на экраны в 2010 году.

собность человека, связанную с познанием Бога. По Ансельму память, разумение и любовь являются тремя составляющими единого Бога. «Ведь необходимо, чтобы Отец понимался как память, Сын – как разум, Дух – как любовь» (LX, 21); «Память о высшей сущности всецело находится в ее разумении и в любви, а разумение – в памяти и в любви, а любовь – в памяти и в разумении. Под памятью же и подразумевается Отец, под разумением – Сын, под любовью – Дух» (LIX, 9, 12) [7, с. 103–104]. Эти же три составляющие (память, разумение и любовь) наличествуют и в человеке, являя собой разумное сознание, призванное постигать Бога. Но в чем же причина Его забвения? Ответ на этот вопрос обнаруживаем у предсхоластического мыслителя *Бонкомпаньо да Синья* (ок. 1165–1240), который полагал, что причиной забывчивости человека является искажение изначальной природы человека, произошедшее в результате грехопадения. Занятие же различными мнемоническими техниками, даже если их целью является помощь в припоминании божественного, бесполезны, так как искусство памяти «бессильно помочь человеку, когда он сталкивается с невыразимыми предметами» [21, с. 225].

Вопрос воспоминания «невыразимого» волновал умы как схоластов, продолжающих линию Аристотеля и Цицерона, делающих акцент на человеческих добродетелях, так и мистически настроенных мыслителей, опирающихся на идеи Платона и Августина Аврелия, расцвет которых произошел в эпоху Ренессанса. Эти два разносущностных подхода – припоминание того, чего не было (по Платону) и того, что было (по Аристотелю), разделили последующую религиозно-философскую мысль на два направления, одно из которых представляет вертикальную направленность и являет собой эзотерическое крыло, развивающее мистическую традицию искусства памяти; другое представляет горизонталь, где искусство памяти имеет конкретные прагматические цели и задачи и строится по вполне рациональным законам.

Важно отметить, что данная понятийная развилка оказалась универсальной для средневековой эпистемологии в целом: она нашла свое яркое воплощение не только в западноевропейской мысли, но и в арабо-мусульманском интеллектуальном ареале. Там аристотелевский рационализм лег в основу перипатетического понимания памяти как интеллектуальной функции сохранения и воспроизведения эмпирического знания (*аль-ḥифẓ*, ярчайшим выразителем чего стал Ибн Сина), в то время как платоновско-августиновская интуиция анамнезиса трансформировалась в суфийскую практику «поминания» (*аẕ-ẕикр*) – духовного возвращения души к изначальному божественному Протодоговору (*мӣṣāк*) и преодоления земной забывчивости (*нисйāн*). Однако в рамках данной

статьи фокус внимания будет сосредоточен на эволюции этих векторов в христианской традиции Запада.

2. Схоластическая традиция памяти: память как этическая добродетель

Схоластическая традиция памяти получает новый виток развития, благодаря особым целям и соответствующим средствам. *Альберт Великий* (ок. 1193–1280) и *Фома Аквинский* (1225–1274), на которых существенное влияние оказали идеи Марка Туллия Цицерона – «христианской души дохристианской эпохи» [9, с. 102] – о памяти как природной добродетели, обнаруживают в ней этическую категорию. Память рассматривается как часть одной из основных добродетелей[6] – благоразумия и наделяется моральными свойствами, в случае ее применения «для извлечения полезных уроков из прошлого» [20, с. 249]. Задачей науки памяти становится сохранение и защита церкви. На основе тщательного и осторожного изучения предшествующих источников, касающихся искусства памяти, схоластами выбирается важное и исключается недопустимое, к которому относятся любые магические наслоения [9, с. 262]. Для изображения добродетелей и пороков, предлагаются новые образы, очищенные от древних мифических богов, основное внимание уделяется образам Ада и Рая, хорошим подспорьем чему становятся дантовские круги [9, с. 7, 76, 87]. Новые образы телесных подобий, мнемонические стихи, ярким примером чему является трактат *Косимо Рассели* [26], носящий особый оттенок ортодоксальности [9, с. 110, 139, 158], способствовали лучшему запоминанию псалмов и молитв. Схоластами разработаны собственные наставления по усовершенствованию способности запоминания: отыскивание подходящих подобий вещей, которые необходимо запомнить; расположение этих вещей в определенном порядке, так, чтобы от одного закрепленного в памяти предмета можно было легко перейти к следующему; забота и привязанность к тому, что нужно запомнить и частое размышление о нем. Таким образом, схоластическая традиция памяти явила набожное этическое искусство, выстроившее правила запоминания в аристотелевской *рационалистической манере* с тщательным отбором образов, исключающих любые проявления магического [9, с. 262].

В ответ на работу схоластов по очищению искусства памяти от магического, возникла новое волна его развития, характеризующаяся включением в искусство новых образов и движения. Одним из таких направлений стал *луллизм* – новый вид искусства памяти, получивший название

[6] К основным добродетелям Альберт Великий относит твердость духа, умеренность, справедливость, и благоразумие, частью которого и является память.

от имени католического мыслителя и мистика *Раймунда Луллия* (ок. 1235–1316). Луллий принадлежал философской традиции, близкой к *августиновскому платонизму*, продолжая идею Августина о трех способностях души, как об образе Божественной Троицы в человеке (*memoria, intellectus, voluntas* – память, мышление и воля), где душа через память (*memoria*) познает себя (*intellectus*) и стремится к благу (*voluntas*) [18][7]. В "*Книге Созерцания*" Луллий персонифицирует эти способности, представляя их в образе прекрасных благородных дам. «Первая помнит то, о чем думает вторая и к чему стремится третья; вторая думает о том, о чем помнит первая и к чему стремится третья; третья стремится к тому, о чем первая помнит и о чем думает вторая» [24, с. 530]. Луллий явил радикально новый подход в искусстве памяти [9, с. 226–227]. В то время как в схоластическом искусстве, основной задачей которой было облачение духовных интенций в телесные подобия, луллизм претендовал на познание первых причин (божественных достоинств), являющихся сутью божественных имен или атрибутов, которые в его понимании были близки платоновским идеям. Божественные достоинства Луллием были зашифрованы в девяти буквах – BCDEFGHIK[8], которые вписывались в несколько встроенных в друг друга круга, при вращении которых возникали различные комбинации этих букв-атрибутов, над сочетаниями которых предлагалось размышлять. Луллизм предлагает не только метод работы с абстракциями, редуцирующими до букв даже божественные имена, но также привносит в этот процесс движение, предлагая абстракциям вращаться, тем самым демонстрируя движение души, что является поистине революционным и сближает данный метод с мистико-космологической алгеброй и геометрией [9, с. 229]. В «*Книге восхождения и нисхождения разума*» Луллия раскрывает метод наложения абстрактных божественных достоинств на каждый предмет, и таким образом совершения восхождения и нисхождения разума по лестнице сущего, пролегающей от Бога к ангелам, звездам, человеку, животным, растениям и так далее [23, 24]. При перемещении вверх и вниз по лестнице буквы B-K принимают различные значения, позволяя запоминать

[7] А.Р. Фокин задается вопросом: «Откуда здесь появляется термин «память» (memoria) и что он означает? Исследователями было выдвинуто предположение, что эту новую «психологическую триаду»: память – мышление – воля Августин мог обнаружить у Цицерона в трактате De inventione, где тот говорит о памяти, мышлении и предведении (memoria, intellegentia, providentia) как о трех активностях ума, приводящих к обретению человеком благоразумия, или мудрости (prudentia), являющейся самой благородной (honestum) из всех добродетелей» [18].

[8] Bonitas, Magnitudo, Eternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria (Благость, Величие, Вечность, Сила, Премудрость, Воля, Добродетель, Истина, Слава.

«*высшее из умопостигаемого*» [9, с. 255]. В методе Луллия отсутствуют броские телесные подобия, но предлагается особое буквенное умопостигаемое средство познания невыразимых предметов. Луллизм являет собой абстрактную и лишенную образов науку, оперирующую только геометрическими фигурами и буквенными обозначениями [9, с. 252–255], основанную на религиозных понятиях, общих для иудеев, христиан и мусульман. Это не говорит о желании Луллия подчеркивать их единство, но благодаря этому сходству проповедовать идею Троицы – вершины, до которой можно совершить восхождение по *лестнице творения* посредством предложенного «метода вращающихся кругов и букв» [9, с. 231]. Все подлежащие запоминанию вещи Луллий делит на "*чувственно воспринимаемые*" и "*умопостигаемые*". Для запоминания первых вполне подходит классическое искусство, для запоминания спекулятивных абстракций, удаленных не только от чувств, но и от воображения, Луллием и разработан его метод [9, с. 252]. Несмотря на то, что из этого метода исключены образы планет, зодиакальных знаков, животных и человека, применяющихся для обозначения созвездий, «*платоническая сердцевина*» *луллизма*, в дальнейшем послужившая вдохновением для новых методов и подходов *ренессансового неоплатонизма*, была неприемлема для многих в эпоху господства схоластики.

Корнелий Агриппа Неттесгеймский (1486–1535) в книге «*О ненадежности и тщете мирских искусств и наук*», подвергает луллизм довольно резкой критике: «Раймунд Луллий изобрел диковинное искусство (изящную уловку), чем-то похожее на логику, заключающееся в замещении имен и словес. Хочу предупредить вас о том, что это искусство больше способствует надменности ума и демонстрации учености, нежели приобретению знания и имеет в себе больше чванства, нежели эффекта. Кроме того, оно совершенно невежественное и варварское, если только не украшено в известной степени изящной словесностью» [3, с. 96–97]. Указывая на взаимосвязь двух видов памяти, Агриппа подчеркивает негативное влияние второй на первую. «*Искусство памяти*, выдуманное Симонидом из Мелитона, а после него доведенное до совершенства Метродором Скепсийским, не может существовать без *природной памяти*, которая часто портится чудовищными образами и весьма нередко вызывает манию и помрачение ума… Отягощая природную память образами бесконечных вещей и слов, оно [своими] уловками сводит с ума неудовлетворенных пределами природы [4, с. 97]. Трактаты о памяти, чтение, скорее, утомительное, не могут вернуть людям обширную память, ушедшую в прошлое, поскольку мир, в котором появились печатные книги, разрушил условия, при которых было возможно обладание

такой памятью. Все это исчезло с появлением печатных книг, которые не нужно было запоминать, поскольку имелось множество их копий [9, с. 160]. На основании анализа двух книг Агриппы «*De vanitate scientiarum*» (1530 г. изд.) [2], и «*De occulta philosophia*» (1533 г. изд) [5], совсем недавно впервые переведенных на русский язык, видна довольно противоречивая позиция автора. В первой он предстает как ортодоксальный католик, во второй оккультным философом, на идеи которого в дальнейшем строились довольно радикальные системы искусства памяти.

Несмотря на новые веяния, становящиеся вполне ощутимыми, по мнению ряда мыслителей, сама традиция искусства в схоластический период памяти стала угасать. «При чтении трактатов часто создается ощущение, что память вырождается в некое подобие запутанного кроссворда, помогающего коротать долгие часы монастырского уединения; многие советы не имеют никакого практического применения; комбинирование образов и букв превращается в детскую забаву» [9, с. 159].

3. Ренессансная традиция памяти: диалектическая и оккультная системы

Начало эпохи Ренессанса, характеризующееся возвращением к античному наследию и переосмыслением (критикой) схоластической традиции памяти, с одной стороны, проявилось в обращении к мистической стороне памяти и поиску новых образов невыразимого, с другой – в предложении новых рациональных методов, исключающих любые образные системы памяти. Как замечает современные исследователь искусства памяти *Френсис Амелии Йейтс* (1889–1981), «позднее средневековье оказались перед дилеммой: либо внутренние образы должны быть полностью вытеснены *методом гуманистов*, либо их следует обратить в единственное средство постижения реальности магическим способом. Либо телесные подобия, созданные благочестием Средневековья, должны быть разрушены, либо их следует заменить величественными фигурами» [9, с. 356]. Рассмотрим эти разновекторные подходы к искусству памяти более подробно.

Для гуманиста *Эразма Роттердамского* (ок. 1466–1536), отмирающие методы схоластического искусства памяти являли пример той паутины в монашеских умах, которую надлежало вымести новой метлой. И хотя искусство памяти в своей средневековой трансформации все еще было живо и даже, как показывают трактаты, некоторым образом востребовалось, оно могло окончательно утратить свою древнюю силу и оказаться просто диковинной игрушкой [22, с. 3]. Эразм, не отрицая классическое искусства памяти, представляющее собой рациональную мнемотехнику, возможно, и полезную в умеренных дозах, отдавал предпочтение наи-

более простым методам запоминания [9, с. 171], считая, что наилучшая память основывается на трех важнейших вещах, а именно, на обучении, порядке и прилежании, что перекликается с идеями мыслителя первых веков нашей эры Марка *Фабия Квинтилиана* (ок. 35–96), считающего, что, практикуя искусство памяти, на человека возлагается двойная задача – помимо обнаружения в памяти искомого, нужно припоминать ряды мест и образов для каждого отдельного слова, что порой вызывает непомерные трудности. Поэтому он считал, что «лучшим является тщательное и прилежное заучивание вещей наизусть традиционным способом, и лишь иногда использовать некоторые упрощенные мнемонические приемы» [9, с. 40–41]. *Гуманист Петрус Рамус* (1515–1572) ставящий своей целью освобождение памяти от запутанностей схоластики, предложил новый способ запоминания – *диалектический метод упорядочивания знаний*, предназначенный для запоминания любых предметов, являющийся универсальным и применимым как к логике, риторике, математике, так и к теологии. Из системы памяти Рамус полностью устраняет эмоционально окрашенные емкие образы, которые, по его мнению, не только значительно ухудшает интеллектуальную способность к логическому упорядочиванию, присущую подлинному естественному порядку мышления человека, но и морально предосудительны, поскольку направлены на пробуждение страстей. Отбрасывая образы и воображение, Рамус приучает память к абстрактному порядку, стремясь восстановить *диалектическое искусство* в его “естественном” виде, в его до-аристотелевской, сократической нетронутой природе. Как не парадоксально, в основании рационализма диалектического метода заложен мистический сократический элемент. Так, под подлинной (естественной) диалектикой Рамус подразумевает образ вечного божественного света, заключенного в человеческом разуме. Обращение же к подлинной диалектике направлено на возвращение от теней к этому изначальному свету [9, с. 299].

Идея возвращения утраченной изначальной памяти занимала умы мистически настроенных мыслителей *ренессансного неоплатонизма*, с присущей им любовью к таинственному и страстному желанию отыскивания особых образов «невыразимого» [9, с. 110].

Ярким представителем этой традиции стал *Джулио Камилло Дельминио* (1480–1544) – знаток еврейской мистической традиции, глубоко познавший тайны философии египтян, пифагорейцев, платоников. Камилло является автором «театра памяти», спроектированного по *принципу семи уровней* (*ступеней*), репродуцирующий универсум, разворачивающийся из первопричины через все стадии творения. Места памяти,

оживляющие остроту мысли, представлены в театре Камилло семью столпами, символизирующими незыблемую вечность…. Основной идеей театра стало вхождение единственного «зрителя» в центр сцены с тем, чтобы узреть в зале театра все семь уровней (семь пределов мира) одновременно. Потрясение, испытываемое в этот момент, способствует пробуждению человека от забвения, что и является *мнемонической задачей* сооружения. Задействованные в театре могущественные образы (планеты, звезды, боги), имагинативная функция которых наделяет воображение соприкасающегося с ними особой магической силой, открывают доступ памяти к небесным токам. Если «зрителю» удается постичь сущность, запечатлеть в памяти их образы и характеры, то его мышление обретает свободу передвижения в любом направлении: вверх, к наднебесному миру идей, вступая в Соломонов Храм Мудрости, или вниз, в поднебесный мир элементов [9, с. 175–177]. «Чтобы понять вещи нижнего мира, необходимо достичь высших пределов, откуда, глядя сверху вниз, мы составим себе наиболее точное представление о вещах, лежащих перед нами [25, с. 11–12]. Автор проекта считал, что «театр памяти предназначен для приоткрытия источника подлинной мудрости, припадая к которому, мы достигаем знания о вещах по их причинам, а не по действиям» [9, с. 183–184].

Вершиной ренессансной оккультной традиции памяти стала система *Джордано Бруно Ноланский* (*Ноланец*) (1548–1600)[9]. Отзываясь с неизменным восхищением о *Фоме Аквинском*, превратившим искусство памяти в набожное этическое искусство, выстроившего правила запоминания в аристотелевской рационалистической манере с тщательным и осторожным отбором образов, с целью исключения каких бы то ни было магических оттенков [9, с. 262], Бруно не только возвращает магические образы Луллия и Камилло, но и существенно расширяет их. Если Камилло предлагает семеричную систему, а Луллия девятеричную, то Бруно доводит свою систему до тридцати. Он включает в нее *комбинаторные круги Луллия* с его девятью латинскими буквами, добавляя не только другими латинские буквы, но также греческие и еврейские, доведя число букв до тридцати, вводя тридцатибуквенное имя Бога, обнаруженное им в греческом магическом папирусе IV века, тем самым отвергая христианский и тринитарный смысл луллизма. Бруно дополняет образы Театра Камилло не только образами надзвездного идеального мира, но и вещами и событиями поднебесного мира, куда включает имена и образы великих людей и изобретателей. Бруно считал, что образы последних, являясь те-

[9] См. кинофильм режиссера Джулиано Монтальдо «Джордано Бруно», вышедший на экраны в 1973 году.

нями высших идей в купе с первыми, находясь в постоянном вращении, создающем различные комбинации, позволяют «запомнить всю историю человечества с самого начала, все его открытия, мысли и философские учения». Бруно был убежден, что память способна сохранять воспоминания обо всем, так как «по одной и той же лестнице природа нисходит, чтобы творить вещи, а человек восходит, чтобы их познавать» [9, с. 88]. Задачей системы памяти Бруно, основанной на звездах, на концентрически расположенных кругах, включающих животный, растительный и минеральный миры, а также круг изобретателей, охватывающий все науки и искусства, является внутренняя подготовка магического восхождения и достижение Единого за пределами явленного [9, с. 289].

Бруно отказывается от христианской и тринитарной интерпретации. Он устремлен вспять, к темной магии языческой теургии. Он ищет постижения не Троицы, но Единого, которое, по его мысли, располагается не над миром, но внутри него [9, с. 294]. Человек, являющий собой образ превосходящего его мира, силой своего воображения способен постичь и удержать внутри себя все тайны этого мира. Когда все содержимое памяти будет восстановлено в своем единстве, тогда душа узрит Единое за множественностью явленного [9, с. 332].

Заключение

Создание различных систем искусства памяти имеет довольно запутанную и парадоксальную природу. Схоласты, призванные к осмыслению Божественного, видят в памяти лишь этическую добродетель – благоразумие, а их попытка отыскать образы для запоминания невыразимого ограничивается телесными представлениями, дабы очистить образный ряд от дохристианских наслоений. Мистики, стремясь прорваться к запредельному, развивают идеи мистической памяти, которую Фома Аквинский считает разновидностью черной магии. Рамус, предлагая чисто рациональный диалектический метод, в его основу закладывает платонический мир идей. Бруно, считая своим предшественником Фому Аквинского, коренным образом переворачивает его этическое искусство в оккультное, большую часть своих магических образов заимствуя из «De occulta philosophia» – второго трактата Агриппы, который в первой своей работе «De vanitate scientiarum», предстает критиком умеренно оккультного луллизма. Богословы, борясь с магией, выстраивают горизонтальный вектор развития памяти, целью которого является запоминание молитвенных формул. Мистики, жаждущие вспомнить то, что было «до», ставят более дерзкие задачи – сведение воедино всего содержимого памяти благодаря соотнесению его с образами небесного мира. Ум и

память человека здесь “божественны” и способны, подогреваемые магией воображения, постигать высшую реальность. Искусство памяти превращается в оккультное искусство, в герметический секрет [9, с. 206]. Еще одним парадоксом видится, что большинство убеждены в том, что память – это прекрасный дар, ярким подтверждением чему является цитата Бонкомпаньо да Синья (ок. 1165–1240): «Память есть замечательный, прекрасный дар природы, благодаря которому мы вспоминаем прошедшее, постигаем настоящее и предвидим будущее на основании его сходства с прошедшим» [21, с. 225]. Но когда Симонид или кто-то другой представил искусство памяти Фемистоклу (ум. 459 до н.э.), тот воскликнул: «Забвения желаю больше, чем памяти, ибо много помню, чего не хотел бы, и забыть не могу то, что желал бы» [4, с. 97; 19, с. 120].

Проведенный анализ эволюции ars memorativa в западноевропейской мысли показывает, что память в традиционных культурах выступала не просто техникой запоминания, а фундаментальным модусом онтологии и сотериологии. Перспективным вектором дальнейших изысканий представляется компаративный анализ репрезентации памяти в параллельных интеллектуальных традициях Позднего Средневековья и Нового времени. В частности, особый научный интерес вызывает исследование трансформации концепции памяти в исламской эпистемологии – от перипатетической модели «запоминания» (аль-ḥифẓ, Ибн Сина) к мистико-теософской практике «поминания» (аẕ-ẕикр, Абу Хамид аль-Газали, Ибн аль-‘Араби). Сопоставление западноевропейского анамнезиса и исламского ẕикра как способов преодоления «забывчивости» (нисйан) позволит выявить универсальные и специфические закономерности развития философии памяти в мировых религиозно-философских системах.

Литература:

1. Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Пер. с лат. М.К. Сергеенко; вступит. ст. А.А. Столярова. – М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО-СиД, 1991. – 488 с.

2. Агриппа Г.К. Нетесгеймский. О ненадежности и тщете мирских искусств и наук / Пер. с лат., коммент. и вступ. ст. Д.А. Зеленина. – СПб.: Центр содействия образованию, 2023. – 490 с.

3. Агриппа Г.К. Неттесгеймский. Об искусстве Луллия // О ненадежности и тщете мирских искусств и наук / Пер. с лат., коммент. и вступ. ст. Д.А. Зеленина. – СПб.: Центр содействия образованию, 2023. – С. 96–97.

4. Агриппа Г.К. Неттесгеймский. Об искусстве памяти // О ненадежности и тщете мирских искусств и наук / Пер. с лат., коммент. и вступ. ст. Д.А. Зеленина. – СПб.: Центр содействия образованию, 2023. – С. 97–98.

5. Агриппа Г.К. Неттесгеймский. Три книги тайной философии / Пер. с лат. и комм. Д.А. Зеленина; ред. комм. и пред. Е.А. Хвалькова; ст. Д.Д. Гальцина, Ю.А. Долгих. – СПб.: Издательство «Академия исследований культуры», 2026. – 904 с.

6. Аникина А.Б. Трактат «О памяти и припоминании» Аристотеля и концепция истории как репрезентации прошлого Рикера / А.Б. Аникина // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2016. – №10 (2). – С. 395–401.

7. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер. с лат. И.В, Купреевой, послесл. и коммент. И.В. Купреевой. – М.: Канон, 1996. – 400 с.

8. Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. на рус. Е. В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. –183 с.

9. Йейтс Френсис Амелии. Искусство памяти / Пер. Е. Малышкина. [London: The University of Chicago Press, 1966]. – СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997. – 479 с.

10. Лосев А.Ф. «Менон». Учение о припоминании // Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.

11. Месяц С.В. Аристотель. О памяти и припоминании (De Memoria et Reminiscentia) // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.

12. Платон. Государство // Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 3 (1) / Пер. А.Н. Егунова. – М.: Издательство «Мысль», 1971. – 687 с.

13. Платон. Менон / Пер. С.А. Ошерова // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1 / Пер. с древнегреч. Вл. С. Соловьева, М.С. Соловьева, С.Я. Шейнман-Топштейн и др.; общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; авт. вступит, статьи А.Ф. Лосев; примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990. – С. 575–596.

14. Платон. Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2 / Пер. с древнегреч. С.А. Ананьина, С.К. Апта, Т.В. Васильевой и др.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 251.

15. Платон. Федон / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2 / Пер. с древнегреч. С.А. Ананьина, С.К. Апта, Т.В. Васильевой и др.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 26.

16. Платон. Федр / Пер. А.Н. Егунова / Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2 / Пер. с древнегреч. С.А. Ананьина, С.К. Апта, Т.В. Василь-

евой и др.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 186.

17. Рикер П. Память, история, забвение / Пер. с франц. И.И. Блауберг, И.С, Вдовина, О.И. Мачульская, Г.М. Тавризян; под ред. И.С. Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.

18. Фокин А.Р. «Психологическая теория» Троицы Аврелия Августина в историко-философском контексте [Электронный ресурс] // Азбука веры. https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej-Fokin/psihologicheskaja-teorija-troitsy-avrelija-avgustina-v-istoriko-filosofskom-kontekste/#note104 (дата обращения: 21.12.2025).

19. Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н.А. Федорова; коммент. Б.М. Никольского. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – 480 с.

20. Albertus Magnus. De bono; De memoria et reminiscentia // Alberti Magni Claraevallensis episcopi. Opera omnia / ed. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel. Monasterii Westfalorum: In aedibus Aschendorff, 1951. – Vol. XXVII, pars 1. – P. 245–246.

21. Boncompagno da Signa. Rhetorica Novissima // Bibliotheca Iuridica Medii Aevi / ed. A. Gaudenzi. Bononiae: Tipografia Fava e Garagnani, 1891. – Vol. II. – P. 225–297.

22. Erasmus Roterodamus. De ratione studii // Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia. Lugduni Batavorum: Petrus van der Aa, 1703. –Tomus I. – Col. 521–530.

23. Lullus R. Liber de ascensu et descensu intellectus. Barcinone: Carolus Amoros, 1512. – 104 p. (Или современное критическое издание: Raimundi Lulli Opera Latina. Turnhout: Brepols, 1981. – Vol. 35. – 280 p.

24. Lullus R. Libri contemplationis in Deum // Opera omnia / ed. I. Salzinger. Moguntiae: ex typographia Mayeriana, 1740. – Tomus X. – 620 p.

25. Camillo G. L'Idea del Theatro dell'eccellen. M. Giulio Camillo. Fiorenza: Lorenzo Torrentino, 1550. – 88 p.

26. Rosselli C. Thesaurus artificiosae memoriae. Venetiis: Apud Antonium Paduanium, 1579. – 343 p. URL: https://archive.org/details/gri_thesaurusart00ross (дата обращения: 21.12.2025).

Сведения об авторе: Седанкина Татьяна Евгеньевна – кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань); доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии (г. Болгар). E-mail: Tatiana-svetlaya@mail.ru. SPIN-код: 3748-1589

Фадль Инкад Ахмед Табет (Казань, КФ(П)У, РИИ)

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАК ОСНОВНОЙ ФАКТОР СПЛОЧЕННОСТИ ЙЕМЕНСКОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация: Цель статьи – показать роль культурного наследия как основного фактора сплоченности йеменского общества и сохранения национальной идентичности. Рассматриваются исторические корни и цивилизационная глубина Йемена, а также угрозы и вызовы, стоящие перед материальным и природным наследием: вооруженные конфликты, экологические угрозы, неконтролируемая городская застройка. Анализируются международные и местные усилия по защите наследия. Подчеркивается значение общественной солидарности как источника надежды на сохранение культурного наследия для будущих поколений.

Ключевые слова: культурное наследие, национальная идентичность, йеменское наследие, общественная солидарность, культурная экспансия, охрана наследия, ЮНЕСКО.

Введение

Культурное наследие любой нации является основой национальной идентичности и коллективного сознания, связывающего прошлое общества с его настоящим и будущим. В условиях стремительных изменений, происходящих в современном мире, нарастающих волн глобализации и информационно-технологической открытости, арабские и исламские общества сталкиваются с беспрецедентными вызовами, получившими название «культурная экспансия». Цель этой экспансии через ее мягкие инструменты – проникновение в ценностную и интеллектуальную систему индивидуумов и переформатирование их сознания в соответствии с чуждыми культурами, которые могут противоречить исконным обычаям и традициям. В этом современном контексте культурная идентичность выступает как цивилизационный щит, защищающий общества от растворения и слияния, а ее сохранение превращается из интеллектуальной

роскоши в судьбоносную необходимость, требующую коллективного сознания и комплексного проекта возрождения [1].

Исторические корни и цивилизационная глубина Йемена

Йеменская Республика является живым примером стран с древним цивилизационным наследием; это родина древних арабов, которые распространили свое влияние на восток и запад мира. На протяжении истории йеменская земля стала свидетелем смены великих цивилизаций, внесших значительный вклад в человеческое развитие, таких как сабейская, минейская, хадрамаутская и катабанская. Сегодня эти цивилизационные артефакты представлены в музеях и археологических памятниках, разбросанных по всей стране [2].

С наступлением исламской эпохи йеменская цивилизация приобрела новые измерения, отразившиеся на архитектуре исторических городов, расположенных на торговых путях и маршрутах паломничества. Среди наиболее выдающихся из них: старый город Сана (Азал), город Шибам в Хадрамауте и город Забид. Эти города были признаны Организацией Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) частью всемирного культурного наследия благодаря уникальности их градостроительного планирования и мастерству йеменских строителей [2].

Вызовы и угрозы, стоящие перед культурным наследием

Несмотря на столь древнюю историю, йеменское культурное наследие (материальное и природное) в настоящее время подвергается серьезным экзистенциальным рискам, угрожающим его уничтожением и исчезновением. Эти вызовы можно классифицировать на человеческие и природные факторы следующим образом [3]:

– **Конфликты и войны:** Продолжающиеся вооруженные конфликты нанесли серьезный ущерб многим археологическим памятникам и музеям, таким как музей Адена, цитадель Каира, мечеть имама аль-Хади и археологический город Баракыш, а также привели к повреждению и разрушению десятков исторических домов в старом городе Сана [3].

– **Экологические и природные угрозы:** Сильные дожди и разрушительные наводнения, вызванные климатическими изменениями, способствовали усугублению трещин в исторических зданиях и обрушению некоторых из них [4].

– **Разрушение природного наследия:** Остров Сокотра, включенный в список всемирного природного наследия, находится в катастрофическом положении, характеризующемся систематическим уничтожением

его уникальной среды: выкорчевыванием и вывозом редких деревьев, уничтожением редких морских обитателей, таких как долгоживущие черепахи [4].

– Городская застройка и отсутствие осведомленности: Исторический город Забид подвергается риску исключения или включения в список наследия, находящегося под угрозой, в результате неконтролируемой городской застройки и незнания исторической ценности памятников [3].

Международные и местные усилия по защите наследия

Мировое сообщество предприняло прогрессивные шаги для защиты всемирного наследия путем разработки Международной конвенции об охране культурного и природного наследия 16 ноября 1972 года через ЮНЕСКО. Йемен стал одной из первых стран, присоединившихся к этой конвенции 2 апреля 1962 года, осознавая важность сохранения своего цивилизационного значения. На местном уровне йеменское правительство создало специализированные официальные структуры, такие как Главное управление древностей и музеев и Главное управление по сохранению исторических городов. В настоящее время надежды возлагаются на обновление учебных программ начального и среднего образования в сотрудничестве с Министерством образования для включения культурного наследия в качестве самостоятельного предмета или центральной части учебного плана для укрепления ценностей принадлежности у будущих поколений [5].

Заключение

Общественная солидарность как луч надежды

Несмотря на мрачность картины и масштабы разрушений инфраструктуры и археологических объектов, общественная солидарность и единство древнего йеменского народа остаются лучом надежды на защиту национальной идентичности. Эта сплоченность проявляется не только в защите материальных памятников, но и распространяется на духовное и поведенческое наследие, выражающееся в возрождении религиозных и национальных праздников, приверженности исконным арабо-исламским обычаям и традициям, укреплении семейных уз и добрососедских отношений. Сохранение того, что осталось от наследия предков, – это не ответственность какого-либо одного органа, а коллективный долг, продиктованный узами крови и общей историей, чтобы обеспечить сохранение йеменской идентичности живой и устойчивой к растворению [1].

Литература:

1. Аль-Утайби М.С. Исламская идентичность в условиях современной культурной экспансии: вызовы и решения / М.С. Аль-Утайби // Журнал гуманитарных и естественных наук. – 2025. – Т. 6, № 8. – С. 96–107.

2. Аль-Хияйджи Я.Х.А. Культурное наследие в Йемене: опыт, реальность и перспективы / Я.Х.А. Аль-Хияйджи. – Эр-Рияд: Изд-во Ун-та короля Сауда.

3. Шуджа ад-Дин С. Человеческое и культурное наследие Йемена/ С. Шуджа ад-Дин // Журнал «Ас-Саура» / Журнал культуры и искусства. – 2020.

4. Официальные данные: Национальный центр информации – Йемен (отчеты по туризму и йеменским направлениям).

5. Международные документы: Конвенции ЮНЕСКО об охране всемирного наследия (1972).

Сведения об авторе: Фадль Инкад Ахмед Табет – кандидат юридических наук, доцент кафедры филологии и страноведения ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: doctorenqad@gmail.com

Шорина С.В. (Казань, МБОУ «Школа № 42 имени Героя России Д.Р. Гилемханова»)

УСЛОВИЯ ПОВЫШЕНИЯ КАЧЕСТВА ОБРАЗОВАНИЯ ПРИ ОБУЧЕНИИ АНГЛИЙСКОМУ ЯЗЫКУ

Аннотация: В статье рассматриваются эффективные педагогические подходы и методические приемы, направленные на повышение качества обучения английскому языку в современной школе. Автор обосновывает значимость личностно-ориентированного подхода и подробно раскрывает потенциал внедрения методики самооценки и проектной технологии для развития самостоятельности и творческих способностей обучающихся. В работе дифференцированы методы обучения и способы повышения учебной мотивации учащихся на разных этапах (начальном, среднем и старшем), а также предложены практические решения для работы в классах с различным уровнем подготовленности. Особое внимание уделяется организации нетрадиционных форм уроков, созданию ситуаций реального речевого общения и формированию психологического комфорта, что в совокупности обеспечивает развитие коммуникативной компетенции и рост качества знаний.

Ключевые слова: английский язык, обучение, коммуникативная компетенция, личностно-ориентированный подход, методика, методы обучения, организации учебных занятий.

Проблема повышения качества образования требует от учителя нового подхода к ее решению, в частности разработки более совершенных форм и методических приемов в обучении [1; 2].

В современной школе английский язык рассматривается как один из важнейших предметов гуманитарного цикла. Одним из условий эффективного обучения иностранному языку стал личностно-ориентированный подход [3; 4]. Личностно-ориентированный подход предполагает

организацию равноправного, уважительного педагогического общения с учеником, при котором учащийся является субъектом своей деятельности. На таких позициях старается оставаться в современной школе практически каждый дальновидный учитель, но особенно очевидным становится такой подход с применением методики самооценки, которую можно взять на вооружение в старших классах. Данная методика позволяет осуществлять с максимальной степенью эффективности обучение самостоятельному выбору деятельности, постановке цели, поиску способов ее достижения, самостоятельной оценке результатов. Так, прохождение каждой программной темы может заканчиваться тестом, включающим в себя контрольные задания по всем четырем видам речевой деятельности (аудирование, чтение, письмо, говорение), результаты которых оцениваются учащимися самостоятельно.

С методикой самооценки непрерывно связана проектная технология, способствующая формированию творческой личности. Работая над проектом, ребята учатся работать с различными источниками информации, ведя ее поиск, отбирая нужное, выделяя главное. Они учатся анализировать, делать выводы, обобщения, работают и со справочным материалом. Особый интерес представляют «научные изыскания» учащихся школы в области литературоведения (художественные переводы стихотворений английских и американских авторов, лирики, эссе на заданную тему и т.п.), экологии (проекты «Красной книги», рассказы о любимых животных, различные проекты решения экологических проблем, стоящих перед современным обществом, дизайн футболок с различными экологическими девизами и т.д.), культурологией (презентации, видеоролики на различные темы, связанные с историей и культурой стран, говорящих на английском языке). Такие формы проведения уроков привлекают внимание учащихся, повышают интерес к предмету и, как следствие, способствуют повышению качества знаний.

Главной целью обучения иностранным языкам в школе является развитие коммуникативной компетенции, способности и готовности ребенка к участию в межкультурном общении на иностранном языке. Качественное достижение этой цели зависит в большей степени от мотивации ребенка.

На начальном этапе обучения игровые технологии делают учебный процесс привлекательным, интересным, менее утомительным и более эффективным.

На среднем и старшем этапах обучения, когда наблюдается снижение интереса к предмету, необходим поиск дополнительной мотивации: использование видео– и аудиоматериалов, интернет-ресурсов, а также активные формы работы, нестандартные уроки.

В классах, где у ребят высокая степень мотивации к изучению иностранного языка, используются различные интенсивные методики обучения, такие, как ролевая игра, прием инсценировки, социо-драма. Всегда живо и интересно проходят так называемые уроки, опирающиеся на фантазию. Это урок-сочинение, урок-изобретательство, урок «удивительное рядом», урок фантастического проекта. Оптимальными формами организации учебных занятий с такими классами считаются уроки с измененными способами организации (урок-виртуальная экскурсия, защита идей, круглые столы), а также уроки, предусматривающие трансформацию стандартных способов организации (урок-семинар, урок-консультация, телеурок без телевидения, урок-практикум).

В классах с низким уровнем подготовленности можно применить следующие методы обучения: дифференцированный подход, здоровьесберегающие технологии, методы рефлексии и эмпатии. Для облегчения понимания грамматического материала используются карточки с индивидуальными заданиями, постановочные таблицы, схемы. Для лучшего запоминания лексики ребятам предлагаются стихи и скороговорки.

Группы с разной степенью подготовленности вызывают у учителей определенные трудности при подготовке к урокам и подборе дидактического материала. Необходимо индивидуально подходить к каждому ученику, подбирая задания и упражнения по уровню сложности. На уроках желательно использовать такие виды работ, как заочные путешествия и ролевые игры.

Большой интерес у учащихся вызывают уроки, имитирующие какие-либо занятия или виды работ (экскурсия, гостиная, путешествие в прошлое / будущее, урок-ролевая игра).

Кроме того, чтобы урок был успешным, необходимо:

– обучать языку только на языке;

– обеспечивать практическую ориентацию урока (чем упражнение больше подобно реальному общению, тем оно эффективнее);

– соблюдать дозирование и тщательный подбор материала;

– соблюдать актуальность темы и новизну;

– обеспечивать прикладной характер знаний;

– развивать коллективное взаимодействие – когда учащиеся активно общаются друг с другом и условием успеха каждого являются успехи остальных;

– формировать внутренний мотив учебной деятельности каждого ученика. Не учитель – мотив, а внутренний мотив ученика: «я хочу», «я буду», «я могу».

Таким образом, качество образования зависит от такой формы обучения, при которой учащиеся заинтересованы в изучении иностранного

языка. Опыт говорения на изучаемом языке, как и любой другой опыт приобретается только в деятельности, способность к коммуникации может стать результатом лишь интенсивной познавательной деятельности учащегося, использования самостоятельных исследований, открытий.

Большое значение имеет содержательный аспект обучения, что предполагает учет реальных интересов и потребностей учащегося, конкретного возраста, развития его эмоционально-оценочного отношения к усваиваемому материалу, а также самостоятельности и активности в учебном процессе, повышения мотивации за счет создания естественных мотивов общения. Все, что нужно учителю, это создать ситуацию практического использования языка на уроке.

Нетрадиционные формы работы, о которых говорилось выше, помогают решить эту проблему, активизируют речевую деятельность, расширяют кругозор, вселяют уверенность в учащихся, снимают комплекс боязни сделать ошибку. Во время коллективной работы возникает чувство партнерства и поддержки, приобретается социальный опыт. Да и сам учитель на таких уроках становится консультантом, координатором и зачастую участником общения. Атмосфера сотрудничества и психологический комфорт учат больше, чем все учебники, взятые вместе.

Подводя итог, еще раз хочу отметить, что без приоритета воспитательных и развивающих целей невозможно не только развитие личности ребенка, но и его полноценное обучение иностранному языку, а соответственно, и качество образования в целом.

Литература:

1. Гальскова Н.Д. Современная методика обучения иностранным языкам: Пособие для учителя / Н.Д. Гальскова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: АРКТИ, 2003. – 192 с.

2. Конышева А.В. Современные методы обучения английскому языку / А.В. Конышева. – Мн.: Тетра Системс, 2003. – 234 с.

3. Пасечник Т.Б. Особенности обучения иностранным языкам на основе личностно-ориентированного подхода / Т.Б. Пасечник // Национальная Ассоциация Ученых. – 2017. – № 5 (32). – С. 20–22.

4. Якиманская И.С. Технология личностно-ориентированного образования / И.С. Якиманская. – М., 2000. – 176 с.

Сведения об авторе: Шорина Светлана Владимировна учитель английского языка МБОУ «Школа № 42 имени Героя России Д.Р.Гилемханова» (г. Казань). E-mail: svetiklucky@mail.ru