

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЮСУФА ХАС ХАДЖИБА «КУТАДГУ БИЛИГ»

Doç.Dr. İsmail Taş*

The Abstract

THEORETICAL STRUCTURE OF THE KUTADGU BİLİG

The Kutadgu Bilig is a Karakhanid work from the 11th century written by Yusuf Khas Hâjib of Balasagun for the prince of Kashgar. Translated, the title means something like "The Wisdom which brings Happiness". The text reflects the author's and his society's beliefs, feelings, and practices with regard to quite a few topics, and depicts interesting facets of various aspects of life in the Karakhanid empire. The Kutadgu Bilig is structured around the relations between four main characters, each representing an abstract principle (overtly stated by the author).

These representational characters are Kün-Togdı (Justice), Ay-Toldı (Fortune), Ögdülmiş (Intellect/ Wisdom), Ogdurmuş (Man's Last And). These are very important characters since they demonstrate the theoretical structure of the Kutadgu Bilig. In this respect, we think that the Kutadgu Bilig reflects the theoretical structure of the traditional Islamic philosophy.

Keywords: Kutadgu Bilig, Yusuf Khas Hajib, Islamic Thought, Goodness.

Одна из причин, побудившая нас к написанию этой статьи – утверждение некоторых исследователей в отношении *Кутадгу Билиг* о том, что в этой работе Юсуфа Хас Хаджиб имеется ряд противоречий. По нашему мнению, подобные мысли возникают по причине неполного прочтения произведения Юсуфа и, что более важно, неполного понимания теоретической структуры работы. Действительно, без понимания теоретической структуры произведения вполне естественно прийти к подобному ошибочному пониманию. Наша цель – определить теоретическую структуру работы и попытаться на ее основе продемонстрировать то, как дополняют друг друга выражения, которые названы противоречивыми. Мы считаем, что в этом ракурсе парадигма работы приобретет большее значение.

Юсуф Хас Хаджиб и его произведение

Перед тем, как мы рассмотрим теоретическую структуру *Кутадгу Билиг*, полезным будет дать основные сведения об этой работе. *Кутадгу Билиг* является первым трудом с мусульманским содержанием, написанным на тюркском языке Юсуфом Хас Хаджиб Баласагунским в 1069 году, во времена Караханидского государства. *Кутадгу Билиг* – политический документ, написанный в форме месневи. Произведение состоит из 6645 бейтов. В предисловии, не принадлежащем перу Юсуфа Хас Хаджиб и состоящем из одного прозаического и 77 стихотворных бейтов, даются краткие сведения о Юсуфе и его работе. До наших дней произведение сохранилось в трех

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Konya. hacili1965@hotmail.com

рукописных экземплярах: в Вене, Каире и Фергане.¹ Юсуф Баласагунский начал писать *Кутадгу Билиг* в Баласагуне. В 1068 году он покинул свою родину и переехал в Кашгар – столицу Восточного Караханидского государства. Здесь, после полуторагодовой работы он заканчивает свой труд в 1069 году и вручает его сыну Сулеймана Арслан Хана, который являлся в то время правителем государства, хакану Тавгач Бугра Кара Хан Эбу Али Хасану. Хакану работа понравилась. В качестве награды Юсуфу Баласагунскому было дано звание *хас хаджиб (приближенный султану)*.² Когда Юсуф Баласагунский вручил *Кутадгу Билиг* тюркскому хакану, ему было около пятидесяти лет. Пишут, что после этого Юсуф Баласагунский прожил недолго. Неизвестно и где он похоронен – в Кашгаре или на своей родине в Баласагуне?³

Этот труд, написанный в Кашгаре в 1069-1070 годах, не должен восприниматься никоим образом как изолированное произведение. Об этом сообщается еще в самом начале работе, в предисловии. Тюркский язык уже в доисламское время был достаточно развитым – на нем создавались произведения. А в центре тюркской цивилизации, в Кашгаре, и после принятия ислама развитый тюркский язык использовался для написания книг. Тюрки во время принятия ислама не были варварским племенем, не знакомым с письменностью, литературой и искусством.⁴

Определенную роль в неправильном представлении истинного положения вещей сыграли незнание и плохое отношение арабских историков к тюркам. Упомянутые историки брали за пример крестьян, которых пригоняли в качестве рабов во дворцы и для службы в армии во времена Аббасидов. Естественно, что они не были знакомы ни с наукой, ни с искусством. Между тем в этот период времени существовали также и тюрки, которые хранили свою древнюю цивилизацию и вели цивилизованный образ жизни. Но они не оставляли свою родину и не уезжали во дворцы к халифам.⁵ Это возможно послужило причиной удивления Ибн уль Эсира тем, что предводитель анатолийских сельджуков Куталмыш был знаком с астрономией.⁶

Произведение начинается с похвалы Аллаху, пророку и его четырем халифам, затем продолжается похвалой правителю, что

¹ Для более подробной информации см., Решит Рахмети Арат, *Кутадгу Билиг*, ТДКЙ. Анкара 1991, С. XXX-XLI.

² А. Дилачар, *Исследования Кутадгу Билиг*, ТДКЙ, Анкара 1988, С. 23.

³ А. Дилачар, упом. работа, С. 24.

⁴ Фуад Кепрюлю, *Первые суфии в тюркской литературе*, ДИБИ. Анкара, без даты, С. 23.

⁵ Для изучения состояния тюркского самосознания в это время см. Исмаил Таш, "Основы самосознания у Махмуда Кашгарлы", Материалы международного симпозиума, посвященного 1000-летию со дня рождения Махмуда Кашгарлы, Ризе 2008, С. 507-516.

⁶ Фуад Кепрюлю, *Первые суфии в тюркской литературе*, ДИБИ. Анкара, без даты, С. 23-28.

полностью соответствует традициям, создаваемых в те времена произведений с классическим исламским содержанием. Затем, после того, как Юсуф дает некоторые пояснения в отношении названия и идеи книги, он останавливается на темах «знания, языка и доброты».

Юсуф Хас Хаджиб выстраивает структуру своего произведения на беседах четырех персонажей, каждый из которых представляет одно из четырех понятий. В этой связи произведение является аллегорией. Юсуф в своей работе устами героев подробно объясняет, кем они являются, что они представляют. Они - это:

Кюн Тогды: Правитель; Кёни Тёрю/Справедливый Закон:

Справедливость

Ай Толды: Визирь; Счастье

Его сын Огдюльмиш: Сын Визиря; Ум/Разум

Одгурмыш: Младший брат либо Родственник Огдюльмиша:

Загробный мир⁷

Эти имена и понятия интересны с различных сторон. Указанные понятия дополняют друг друга с точки зрения политики и философии этики, а выбор имен, представляющих их, многозначителен. Имя правителя Кюн Тогды ассоциируется с солнцем и, так же как солнце распространяет свой свет во все стороны, так и правитель должен издавать справедливые законы, представлять справедливость. Имя визиря Ай Толды - «Полная Луна». Также как и Луна, которая постоянно меняется и вращается, так и счастье, никогда не достижимо в нашем мире. Сыну визиря, который персонифицирует ум и знание, дано имя «Огдюльмиш: Достохвальный». Оно соответствует арабскому титулу Мухаммеда. Имя же его брата Одгурмыша, символизирующего судьбу и загробный мир имеет значение - «Образованный/Просветленный человек», и было выбрано с большой аккуратностью, так как может иметь и другие оттенки значений.⁸

⁷ То, что представляет Одгурмыш, автором предисловия, не принадлежащего Юсуфу Хас Хаджибу, определено как «удовлетворение малым» (71). При подробном изучении произведения и, особенно, речей Одгурмыша, можно прийти к мнению, что это так и есть. Удовлетворение малым представляется как важная составляющая мировоззрения Одгурмыша. Но по нашему мнению, Одгурмыш все же не представляет удовлетворение малым. Он представляет Загробный мир (Завершение). Как видно из построения произведения и со слов самого Юсуфа, Одгурмыш представляет Загробный мир (357). Получается, что человек, написавший предисловие, упустил это из вида. Кроме того персонификация, того о чем мы говорим, в этической философии занимает очень важное место, и поэтому особо отмечается Юсуфом. К сожалению, очевидно, что автор предисловия не осознал этого.

⁸ Исмаил Таш, «Проблема добра в мировоззрении Огдюльмиша и Одгурмыша», Международный симпозиум: 900 лет со дня рождения Юсуфа Хас Хаджиба и его произведение «Кутаду Билиг», 26-27 октября 2009 Стамбульский университет, сообщение, представленное на симпозиуме, еще не издано.

Кутадгу Билиг создано Юсуфом Хас Хаджибом в 11. веке на тюркском языке и является одним из первых произведений тюркской исламской литературы. Уже из содержания *Кутадгу Билиг* видны основные его источники. Если кратко, то в отношении *Кутадгу Билиг* мы, прежде всего, несомненно можем говорить о наличии в произведении тюркского, или исламского мировоззрения. В этой связи, можно назвать проблематику, связанную с тюркским мировоззрением в *Кутадгу Билиг*: как указывал С.М.Арсал, вместе с наличием таких разных культурных влияний, как китайская и исламская философии,⁹ произведение опирается на воззрения доисламских тюрков, касающихся вопросов социальной жизни, морали и государственного устройства». ¹⁰ С каким периодом тюркского мировоззрения связано *Кутадгу Билиг*? Каков объем доисламского тюркского мировоззрения?¹¹

Изучая объем исламского мировоззрения в *Кутадгу Билиг*, необходимо обратить внимание на следующие проблемы: исламское мировоззрение представляет собой очень широкое понятие, включающее мистику, логос, философию и др. В этом отношении исламское мировоззрение имеет связи с мировоззрениями индусов, иранцев и эллинов. Может ли *Кутадгу Билиг* быть связано с указанными мировоззрениями? Является ли мировоззрение *Кутадгу Билиг* продолжением существующих до ислама таких мировоззрений, как буддистские, индуистские и иранские, связавшие доисламские источники с источниками собственно исламскими, или оно просто создано под их влиянием?¹² Либо, как писал о *Кутадгу Билиг* В. Бартольд: произведение создано «для обучения моральным принципам падишахов, чиновников и народ» и может быть включено в ряд подобных работ, широко распространенных на востоке, особенно в Иране? А может, по его выражению, оно «полностью пропитано исламским духом»?¹³ Или, как мы утверждали здесь, оно создавалось под влиянием идей исламской философии, исламских философов? Эти вопросы весьма важны с точки зрения решения теоретической структуры *Кутадгу Билиг*.

Для подробного разбора этих вопросов мы вынуждены строго ограничить объем темы, изучаемой в нашей статье. ¹⁴ Мы остановимся

⁹ С. М. Арсал, *Тюркская история и право*, Стамбул 1947, С. 118-120

¹⁰ С. М. Арсал, упом. работа, С. 90, 98.

¹¹ Исмаил Таш, упом. сообщение.

¹² Исмаил Таш, *Проблема добра в мировоззрении Одгюльмиша и Одгурмыша*.

¹³ См. В. Бартольд, *Заметки об истории тюрков Средней Азии*, Стамбул 1927, С. 121-123.

¹⁴ В качестве примера работ, написанных на эту тему, мы ограничимся двумя. Первая из них – сообщение Мухабат Тюркер-Куйель под названием «*Кутадгу Билиг* и *Фараби*». В ней исследуются возможные связи *Кутадгу Билиг* с Месопотамией и, в частности, с шумерами и в доступной форме описывается концепт «счастье» с точки зрения неоплатонизма. Для

лишь на рассмотрении того, какие элементы, связывающие *Кутадгу Билиг* с другими культурами и цивилизациями, имеются в работе. Нашу проблематику мы изучим только с точки зрения тюркского мировоззрения, если шире исламского мировоззрения (в полном его понимании)¹⁵

Конечно это исследование не является исследованием источников, повлиявших на *Кутадгу Билиг*. Это исследование изучает то, в какой парадигме использованы те источники, которые оказались полезными Юсуфу Хас Хаджибу в этой связи. Так как для выявления его парадигмы недостаточно обсуждать только источники. Другими

тех, кто рассматривает *Кутадгу Билиг* только в области тюркского мировоззрения, слишком провокационно звучат мысли о связях этого произведения с Месопотамией и, собственно с шумерами, которые изучаются в упомянутой работе. Но аргументы, которые предлагает автор в своем исследовании, выглядят очень слабо. По нашему мнению, увязывать *Кутадгу Билиг* с более древними источниками, это значит принижать его собственную ценность. *Кутадгу Билиг* ценно не своими предшественниками, а, прежде всего, своим содержанием. Поэтому, связывать *Кутадгу Билиг* с далекими источниками, значит удаляться от его собственных понятий и даже отрывать от его мировоззрения. См. Сообщение международного симпозиума, посвященного Ибн Тюрк, Хорезми, Фараби и Ибн Сина, Анкара 1980, сс. (219-230)

Другая работа на эту тему – работа Махмута Арслана под названием *Понимание общества и государства в Кутадгу Билиг*. Эта работа более объемна по сравнению с первой, и в ней осуществлена попытка определить источники *Кутадгу Билиг* в доисламском периоде. Влияние исламского мировоззрения, почему-то, игнорируется, указывается только на несколько элементов, относящихся к исламу. Кроме этого, не совсем понятно, почему автор утверждает, что в *Кутадгу Билиг* не идет речи о рае и аде, что в буддизме нет верования о загробной жизни, и именно на этом основании пытается установить связи произведения с буддизмом. (На эту тему см.. М. Джемаль Софуоглу, *Следы Корана и культуры хадисов в Кутадгу Билиг*, Журнал богословского факультета университета Д. Е., СВ с.127- 180.) Конечно можно найти элементы буддизма в *Кутадгу Билиг* и говорить о его влиянии на эту работу. Например, можно очень серьезно спорить, является ли тщельничество одного из главных персонажей произведения Одгурмыша, отражением исламского мистицизма или буддизма. Можно также рассуждать о том, каким важным всеобъемлющим вопросом является проблема «смерти» и «другой стороны смерти» в этической философии и даже в общей философии. Эти идеи могли бы быть очень хорошо подкреплены буддистскими текстами, переведенными на тюркский язык в тюркскую эпоху. Мы считаем, что подобные размышления препятствуют собственно пониманию *Кутадгу Билиг*. Сравн. *Понимание общества и государства в Кутадгу Билиг*, Издательство факультета литературы, Стамбул 1987. В связи с этим, изучая *Кутадгу Билиг*, как с особым вниманием должны относиться к его связям с доисламским тюркским мировоззрением. Особенно полезно рассматривать *Кутадгу Билиг* не как произведение, связанное на коллективных и анонимных идеях, а как продукт размышлений собственно Юсуфа Хас Хаджиба. Работы, которые являются продуктом коллективных идей, имеют существенные отличия от работ одного автора в отношении их идей, создания, продолжительности, изменения и источников. В работах первого типа представлено общественное подсознание, а в работах второго типа – подсознание индивидуума. Сравн. *Понимание общества и государства в Кутадгу Билиг*, Издательство факультета литературы, Стамбул 1987.

См. Исмаил Таш, «Проблема добра в мировоззрении Одгюльмиша и Одгурмыша»

словами, для установления теоретической структуры произведения, недостаточно только находить ряд его сходств с различными источниками или людьми. Между тем, единственный путь к пониманию теоретической структуры *Кутадгу Билиг* проходит через выявление его парадигмы. А это достигается, прежде всего, установлением, к какому виду дисциплин относится произведение.

Произведение создано в виде политического и этического наставления. Являясь частью тюркской исламской культуры, оно в то же время опирается на традиции политических и этических наставлений. В этом случае необходимо кратко остановиться на состоянии этих традиций в период и среде написания *Кутадгу Билиг*.

Традиция политических наставлений и сами политические наставления вошли в литературу по исламскому мировоззрению в 8. веке вместе с переводом Ибн Мукаффы с пехлевийского (среднеперсидского) языка произведения *Калила и Димна*, а также его собственными работами, посвященными вопросам этики и воспитания.¹⁶ Эти произведения оказали огромное влияние на особый вид литературы в исламском мире, который называется «Эдеб». Под влиянием политических наставлений, переведенных Ибн Мукаффой с персидского языка на арабский, Сасанидские шахи Ирана в многих исламских источниках были показаны как образцы правителя. В этих произведениях, поведение великих шахов Ирана, жизнь во дворцах, были представлены как модель поведения. Но под влиянием ислама авторитаризм правителей в этих образцах был несколько снижен.¹⁷

В произведениях подобного рода справедливость и право не понимаются как обязательные этические требования и ценности, они рассматриваются как необходимость для пользы государства и правителя с политической точки зрения. И отождествляются, пусть только в теории, с выгодой для правителя и государства. Методы построения произведений подобного рода следующие: перед тем, как представить основную тему рассказа, предлагается какое-либо выражение, политический афоризм, либо анекдот. Цель этого – обучение на примерах.¹⁸ Юсуф Хас Хаджиб использует в *Кутадгу Билиг* тот же метод с добавлением мудрых изречений нескольких тюркских правителей. В частности, в тексте наблюдаются бросающиеся в глаза сходства, как в стиле, так и в содержании с работами *Кабуснаме*

¹⁶ Несколько брошюр Ибн Мукаффа переведены на турецкий язык. См. Ибн уль Мукаффа, *Политический стиль в исламе*, пер. Веджди Акъюз, Дергах Й. 2004.

¹⁷ Эрвин И. Дж. Розенталь, *Исламская политическая мысль в Средние века*, пер. Али Чаксу, Из. Й. 1996, С. 99-100.

¹⁸ Эрвин И. Дж. Розенталь, *упом. произв.*, С. 100.

Кейкавуса (написана в 1082 г.)¹⁹ и *Сийасетнаме* Низамюльмюлька (написана в 1092 г.)²⁰, которые были написаны примерно в одно время с *Кутадгу Билиг*. Например, такие вопросы, поднятые в *Кабуснаме*, как необходимость защиты благосостояния народа, связь благосостояния страны с положением народа, отождествление правителей с солнцем и утверждение о том, они также распространяют свой свет в равном количестве во все стороны, отказ от гнёта, утверждение о том, что справедливые правители имеют длинную родословную, что авторитет, армия, экономика и благосостояние связаны друг с другом и др., демонстрируют большие сходства с *Кутадгу Билиг*.²¹ Все эти три произведения написаны во времена господства тюркских государств. Халифат же почти полностью потерял свое влияние в период государства Сельджуков.

Мы можем сказать, что вместе с появлением и развитием в подобной форме традиций политических и этических наставлений, этическая и политическая философия, известная в исламском мире благодаря переводам и популярная в среде философов, оказала большое влияние на исламское мировоззрение. Особенно сильное влияние Платона, Аристотеля и неоплатоников мы наблюдаем в этической и политической философии исламских Мешаи (Перипатетиков). Одними из наиболее известных философов Мешаи в исламской философии в этом смысле являются Фараби и Ибн Сина. Основной чертой этической философии, которая была создана Сократом, продолжена Аристотелем и Платоном, затем с некоторыми изменениями перешла в исламскую философию посредством Мешаи, является стремление к счастью. Целью же является достижение счастья.²²

В целом можно говорить о таких формах этической философии достижения счастья – эвдемонизм, гедонизм, утилитаризм. В эвдемонизме счастье, являющееся целью, состоит в добродетельной жизни, в гедонизме – в наслаждении индивидуума, а в утилитаризме – в благополучии общества. Основное понятие этих этических теорий – «благо». В философском смысле у этих теорий есть несколько

¹⁹ *Кабуснаме*, было написано в 1082 году. Его автор – Кейкавус, один из принцев династии Зябри, правившей в одной части территории к югу от Каспийского моря, и бывшей вассалом сельджукских султанов. Он преследовал цель обучить своего сына собственному делу, отправившись в путь. См. Эрвин И. Дж. Розенталь, упом. произв., С. 115.

²⁰ Низамюльмюльк, *Сиясетнаме*, пер. Нуреттин Байбуртлугиль, Дергах Й. 1995.

²¹ См. Эрвин И. Дж. Розенталь, упом. произв., С. 115; Юсуф Хас Хаджиб, *Кутадгу Билиг*, 84-835, 2262, 2056-2059, 2130, 2133-2134, 2136, 1367, 1435.

²² В качестве примера работы, исследующей связи между древнегреческой и исламской философией в этической философии, см.: Неждет Дурак, *Этика у Аристотеля и Фараби*, Издательство факультета, Испарта, 2009, С. 317-340.

представителей. Однако наибольшую славу приобрели: в гедонизме – ставящий превыше всего удовольствие индивидуума Эпикур, в утилитаризме – больше всего в Новое время и по-разному понимаемый Дж. С. Милль, в эвдемонизме – Аристотель. Из упомянутых этических теорий наибольшее влияние на исламское мировоззрение, особенно на исламских Мешаи, оказал эвдемонизм.

Мы придаем особое значение изучению теоретической структуры именно с этой точки зрения. Как мы увидим, обсуждая «проблему добра» в *Кутадгу Билиг*, концепт «счастье» мы можем трактовать и как «благополучие», и как «государство», и как, предлагаемое нами «наивысшее благо». В *Кутадгу Билиг* счастье, являющееся «наивысшим благом» посредством набора добродетелей, представлено в этическом и политическом понимании. В конце концов, «счастье» и в этике, и в политике в философии раннего и позднего средневековья, определено в качестве общего понятия и цели. Таким же образом Аристотель нашел себя в этической и политической философии, заложив в качестве основы системы мировоззрения счастье или «наивысшее благо», как необходимую цель, достигаемую посредством набора добродетелей.

Человека в данной теоретической структуре необходимо определить и как объекта, и как субъекта этики и политики, для того, чтобы точно осознать тех персонажей, которых представляют Кюн Тогды, Ай Толды, Огдьюльмиш и Огдурмиш, созданных Юсуфом Хас Хаджибом в соответствии с его этическими и политическими представлениями. По этим представлениям человек представляет собой существо политическое. Жить вне общества может только животное.²³ А человек - это общественное и политическое существо, которое находится в отношениях со своими внешними соплеменниками. Поэтому человек имеет возможность выразить свою сущность, ее связь с обществом и политической системой. В семье человек воспроизводит себя, в деревне он удовлетворяет другие совместные потребности, и только в государстве он идентифицирует себя как человека в общем понимании. Другими словами, в семье человек удовлетворяет материальные желания и биологические потребности, в деревне выражает такие общественные чувства, как чувство группы и дружбы, свою этическую природу, особенно ту ее часть, которая делает человека человеком, он находит в государстве. Аристотель не определяет в этом понимании государство, как только общество, он говорит о «наивысшем обществе», ведущем к

²³ Уильям Эбенштейн, *Важные размышления о политической философии*, перев. Исмет Озель, Шуле Й., 1996, С. 14.

«наивысшему благу».²⁴ Эти и подобные мысли Аристотеля восприняты не только исламскими философами, но и всеми средневековыми философами в целом.

В соответствии с этими теоретическими воззрениями, счастье – это наивысшее благо. Блага, находящиеся за пределом счастья, не являются по определению благами и они – преходящи. Другими словами подобные блага, хороши только тогда, когда имеют своей целью, либо причиной, счастье. Эта цель является общей для всех этических мировоззрений. Счастье, в этом понимании – наиболее предпочитаемое благо и конечная цель. Любое благо вне его представляет собой средство для его достижения. Эта идея была воспринята со времени Аристотеля и впоследствии подверглась влиянию части исламских мировоззрений.²⁵ В соответствии с ними, «благом называется то, что необходимо для совершенства, желаемое каждым для себя, предпочитаемое и дополняемое каждое существо.» Счастье, являющееся самым высоким благом, понимается как «нахождение разума в гармонии с духом» или «соответствие духа добродетели».²⁶

В данном случае, такие вопросы как «что такое добродетель духа?» и «как оно достигается?», рассматриваются в связи со счастьем. И место, где достигается добродетель, по Платону, Аристотелю и согласно трагедиям, это – полис. Другими словами, общество – это город; для того, чтобы стать хорошим человеком, твой путь должен проходить через город, через связь с соотечественниками.²⁷ В этом понимании счастье, принимаемое за наивысшее благо – общая тема для религии, метафизики, психологии, этики и политики. Кроме этого, если мы правильно будем понимать влияние средневековых идей и особенно эллинской философии, мы должны будем обратить внимание на всеохватывающий характер божественного закона в средневековых мировоззрениях, связанного не только с счастьем, но, в то же время, и с «двусторонним счастьем». Это двустороннее счастье включает в себя телесное счастье, принадлежащее этому миру и являющееся преходящим, так как связано с телом, и счастье духа, принадлежащее в действительности другому миру.²⁸

²⁴ См. Уильям Эбенштейн, упом. раб., С. 32-33.

²⁵ Сравни. Фараби, *эс-Сиясет уль Меденийе*, пер. М. Айдын, А. Шенер, Рахми Айас КБЙ. Стамбул 1980, С. 39, 40; Ибн Сина, *Рисале фис Сааде*, Издательство медресиса Дайрет уль Маариф иль Усманийе 1353 х., с. 2-4

²⁶ См. Аристотель, *Никомакоса Этик*, пер. С. Бабур, Айрач И., Анкара 1998, С. 1, 11; Ибн Сина, *Рисале фис Сааде*, С. 2-4; М. Айдын, *Понимание счастья у Ибн Сины*, Посвящение к тысячелетию со дня рождения Ибн Сины, Анкара 1984, сс. (433-451)

²⁷ Маклинтайр Эласдайр, *Благодетель*, пер. Мутталип Озджан, Стамбул 2001, с. 2.

²⁸ См. Уильям Эбенштейн, упом. раб., С. 27.

Как видно, наивысшее счастье, как идеал для достижения, переносится в метафизическую и эсхатологическую область. В конечном понимании эта мысль, заключается в том, что человек должен стремиться от преходящих и неполноценных материальных и физических наслаждений к высшим совершенным духовным ценностям, искать возможность удовлетворить высшие духовные потребности. Те же самые идеи продолжают, являющиеся в целом исламскими философами, Фараби и Ибн Сина.²⁹ Таким образом, бесконечное счастье в его религиозном и мистическом содержании по мнению Одгурмыша может быть достижимо лишь в загробном мире. И это подтверждается не только его отшельничеством по образцу буддистских или исламских отшельников. Сама структура произведения на основе теории эвдемонизма вынуждает перенести достижение счастья в загробный мир. В этом случае, в соответствии с предлагаемой теорией, мы должны принять лиц, представленных в *Кутадгу Билиг*, в качестве элементов, дополняющих все сущее. Если необходимо подробнее объяснить это, мысль о счастье или даже об «истинном счастье», понимаемом у Фараби в метафизическом и эсхатологическом смысле, у Юсуфа Хас Хаджиба находит свое выражение в дихотомической структуре представления мира, описанного Одгюльмишем и Одгурмышем.

В этой связи, если мы рассмотрим произведение хоть с точки зрения политической философии, хоть с точки зрения этической философии, речь будет идти об основных понятиях, от которых мы не сможем отказаться. К ним относятся: прежде всего, понятие «счастья», выражающее «наивысшее благо», на основе которого построена вся политическая и этическая философия Юсуфа Хас Хаджиба, а также добродетели, которые являются как бы инвентарем для достижения этого наивысшего блага – ум, знания, понимание, терпимость, справедливость и доброта. Каждая из этих добродетелей - несомненно «хорошее качество» в этической и политической философии Юсуфа Хас Хаджиба. Однако необходимо отметить, что каждая из них выражает в своей основе понятие «счастья». Другими словами, ни одна из этих добродетелей не является сама по себе хорошей. Они хороши

²⁹ См. Эбу Наср Мухаммед б. Мухаммед Тархан эль Фараби, *Арау Эхлиль Мединетиль Фадила*, изд. А.Н. Надер, Бейрут 1985; *Идеальное государство*, пер. А. Арслан, Издательство Вади, Анкара 1997; *Тахсил ус Сааде*, Хайдарабад 13345; *Три произведения Фараби о счастье*, пер. Хусейин Атай, Издательство богословского факультета Анкарского университета, Анкара 1974; *эт Тенбих ала себилис Сааде*, Издательство Сахбан Халифат, Амман 1987; *Фусул Мунтезеа*, издательство: Февзи М. Неджар, Бейрут: 1986; *эс Сиясет уль Медениййе* издательство: Февзи М. Неджар, Бейрут: 1983. Эти и подобные работы полезны с точки зрения как этической, так и политической философии.

только в отношении самого высшего блага – «счастья». Таким образом «счастье» в *Кутадгу Билиг*, само по себе является добром.

Юсуф Хас Хаджиб размышляет о том, что такое счастье и как его достичь, с помощью четырех лиц-представителей. Юсуф также не забывает объяснить, в каком понимании он использует этих лиц-представителей. Каждому он отводит отдельные главы. Мы считаем, что каждый из обсуждаемых лиц, получил имя и свое понятие после тщательного анализа. В соответствии с этим, Кюн Тогди – правитель, отождествляется солнцем и представляет справедливый закон (кёни тёрю). Ай Толды – визирь, отождествляется с луной и персонафицирует счастье. Огдюльмиш – сын Визиря, представляющий ум и понимание. Одгурмыш же представляет в *Кутадгу Билиг* «загробный мир». Оценивая в общем *Кутадгу Билиг*, четыре обсуждаемых лица-представителя не являются конфликтующими сторонами, наоборот, они выглядят персонажами, дополняющими друг друга. Другими словами, если объединятся справедливый закон, изменчивое счастье, ум и понимание, при обеспечении постоянства изменчивого счастья, которое не является абсолютом, то мы сможем достичь и увидеть мир, с наивысшим благом, недостижимым в нашей жизни и достижимым в другой жизни.

Рассмотрев выше связь *Кутадгу Билиг* со средневековой политической и этической философией, мы отметим, что в этом произведении идеи о двустороннем счастье продолжают размышления других исламских философов. Противоречивые мысли, встречающиеся в диалогах Огдюльмиша и Одгурмыша, напоминающие на первых порах некоторый конфликт, на самом деле отражают мысль о двустороннем счастье, которое достигается в потустороннем мире. В соответствии с этим, человек может достичь счастья, как в этом мире, так и в потустороннем. Однако счастье, представляемое Ай Толды и напоминающее луну, меняется также, как луна и не демонстрирует признаков постоянства. Данный характер счастья в аллегорической форме показывает бренность нашего мира в сочетании с феноменом смерти. В этом понимании срок достижения счастья может несколько растянуться, и это тоже является одним из элементов практической этической философии *Кутадгу Билиг*. Постоянное счастье передается путем достижения взаимопонимания между Огдюльмишем и Одгурмышем.

Огдюльмиш и Одгурмыш в *Кутадгу Билиг* представляют собой двух лиц, проповедующих, как бы, противоположные идеи в диалектической форме. В сущности, это не так. Суть дела в том, что по замыслу Юсуфа Хас Хаджиба, эти два лица-представителя дополняют друг друга, рассуждая о проблемах счастья, возможно мирового

масштаба, а Юсуф Хас Хаджиб таким образом познает политическую и этическую философию. Для того чтобы лучше понять основную идею Юсуфа Хас Хаджиба, этот его замысел необходимо выделить.

Мы частично говорили об этом выше. В политической философии *Кутадгу Билиг*, в его этическом понимании, как, например, отмечает Халиль Иналджик, можно обнаружить тюркское и индоиранское влияние.³⁰ Или как отметила Саадет Чагатай, по содержанию речей и образу жизни, предлагаемом Огдюльмиш и Огдурмыш, можно говорить о том, что Огдюльмиш в понимании «достохвальный» представляет собой Мухаммеда, а Огдурмыш в понимании «просветленный, пробудившийся» олицетворяет Будду.³¹

³⁰См. Халиль Иналджик, *Тюркские и иранские политические взгляды и традиции в Кутадгу Билиг*, Решит Рахмети Арат, ТКАЕ Й. Анкара, 1966, сс. (259-271).

³¹ См. Саадет Чагатай, *Огдюльмиш в Кутадгу Билиг*, Журнал о тюркской культуре, номер 98, год 1970, сс. (95-111). Конечно же утверждение о том, что образ жизни Огдурмыша полностью основан на буддистских источниках, открыто для критики. Но имеет право на существование и мысль о том, что индийская идеология являлась одним из важных источников для тюркской философии. Также необходимо вспомнить, что тюркское мировоззрение не однотипно. Тюркская философия имеет на себе отпечатки многих очень различных культур. К тому же можно говорить о том, что религиозные идеи, которые основаны на этих различных культурах, имеют также исламское своеобразие. Необходимо также упомянуть, что в то время, когда было создано *Кутадгу Билиг*, в рамках исламской философии уже было развито мистическое направление. Мы знаем, что в значении имени Огдурмыша мы видим человека с «открытым сердцем и глазами», обладающим знанием и мудростью в эпистемологическом смысле, а с точки зрения образа жизни – проповедующего отшельничество. Здесь мы можем поставить следующий вопрос: Предлагаемые Огдурмышем образ жизни и мировоззрение в своей основе отражают образ жизни буддистов или образ жизни исламских мистиков? Если мы будем оценивать произведение в его целостности, Огдурмыш все же находится ближе к мировоззрению исламских мистиков. Имеются и высказывания Юсуфа, подтверждающие это (4762, 4765-4772, 4778-4779, 4780-4809). Кроме этого у Юсуфа есть такое изречение, в котором Юсуф как будто дает все основы и сущность исламского суфизма: *“Пока мир не отторг тебя, оставь его. Оставь его и желай уже сейчас тот мир, проводи в другом мире вечную жизнь в покое. А если есть еще лучше того мир, если можешь, то не желай сразу оба мира. Иди и желай хозяина этих двух миров. Какая необходимость в наличие двух миров, этого и потустороннего. Если ты найдешь создателя, то твоим будет и создание. Если найдешь творца, то твоим будет творение”* (4730-4739, 4740-4743). Эту мысль Юсуфа как будто произнес Юнус, обращаясь к Богу и центру любви. Выражение «мне нужен ты» еще раньше звучало по-тюркски именно Юнусом. Но мы можем говорить о влиянии буддистских идей в формировании мистицизма, особенно в тюркской философии. Как мы отмечали выше, тюркская философия не является однотипной. Можно говорить о том, что рядом с философией подобного типа, имеются и произведения, в которых на первый план выходит буддистское мировоззрение. Если нужно дать конкретный пример этому, то произведение под названием «Куанши Им Пушар» (Бог, слышащий голос), переведенное с китайского языка, содержит в себе рассказы, продолжающие традицию Ботхисатвы в буддизме и чудес мистицизма. (см. Шинаси Текин, Куанши Импушар, ТДКЙ. Анкара 1993) Здесь мы можем привести десятки работ, отражающих ту же самую культурную среду.

В словах и понятиях, используемых в *Кутадгу Билиг* (счастье, бог, шаман, знахарь, колдун), а также в мудрых выражениях можно найти элементы политики, этики и культуры доисламских тюрков, в образе жизни, который представляет Одгурмыш, можно говорить о буддистском влиянии, либо влиянии исламских отшельников и, наконец, взяв в качестве доказательства, намеки, используемые Юсуфом в айатах и хадисах, можно рассуждать об исламском влиянии. Что может быть более естественно? Их можно разделить на отдельные темы. Они являются культурным достоянием, традицией, в которой воспитывался Юсуф Хас Хаджиб. Об этом Юсуф невзначай сообщает сам в своих мудрых изречениях, которые основаны на различных традициях. Мы не можем не утверждать, что в работе имеются следы и отражение доисламских тюркских мировоззрений. Для чего они использованы? Для укрепления основной идеи Юсуфа, в качестве главного элемента? Или для усиления этой идеи? Мы можем также поставить и следующие вопросы: Определяют ли эти влияния теоретическую структуру произведения Юсуфа Хас Хаджиба? Или мы можем говорить о теоретической структуре, созданной из элементов, используемых Юсуфом в среде идей, послуживших источниками этих влияний? Наконец мы можем добавить еще один животрепещущий вопрос: Если *Кутадгу Билиг* является теоретической работой, то в соответствии с какой теоретической структурой мы можем его систематизировать? На наш взгляд основной вопрос, связанный с теоретической структурой произведения – этот.

В сущности при изучении личности Огдюльмиша необходимо обратить внимание на Кюн Тогды. Так как Огдюльмиш в одном значении персонифицирует политический ум, необходимый государству, которое представляет собой совершенство Правителя, или, по другому, общества, общественное единство, опыт проживания в единстве. Другими словами, Огдюльмиш в одном из значений представляет добродетели, связанные с государством и обществом, обеспечивающие жизнь и существование человека.

В соответствии с этим, Огдюльмиш размышляет о том, что человек никогда не сможет жить один, как рассуждали два выдающихся представителя тюркского исламского мировоззрения, Фараби и Ибн Сина, чьи мысли мы находим во всех произведениях политической философии и этической философии, особенно у Юсуфа Хас Хаджиба (3330). Поэтому человек является социальным существом. То, что человечеству необходимо находится в обществе с другими – это неоспоримый факт. В одном значении отшельничество, подразумевающее под собой бедность, лишает человека опыта человечества. Моление отшельника и изоляция самого себя от народа,

ничего кроме самообмана собой не представляет. По этой причине скрытность, согласно мировоззрению Одгюльмиша, также обретает свой смысл у народа (3229-3235, 3915-3922). Необходимо довольствоваться «малым» в человеческих качествах и богатстве, раздавать излишки бедным. Но чему может научиться ничего не имеющий человек? (3438-3445). Если раб надеется только на молитву, значит он не нашел еще ничего, чтобы обрадовать Бога (3249). Желание достичь Божьей воли превосходит желание радовать мусульман, Бог не нуждается в молитве человека - приносить пользу другим гораздо важнее (3249-3251). По выражению Юсуфа, пятничный намаз, являющийся «хаджем бедных», молитва хаджа – это молитвы, предписывающие мусульман объединиться в общество (3239). Проповеди и молитвы, совершаемые в религиозных обществах, деревнях и городах, дают возможность проживать вместе с религиозным обществом (3214-3215, 3226-3227, 3243).

По мнению Одгюльмиша, добро и счастье – это не получение пользы только себя, как это делают отшельники, не эгоизм (3243), другими словами не личный гедонизм, а польза для общества. Эта мысль Юсуфа, выражаемая словами Одгюльмиша, совпадает с мыслями одного из философов нового времени, Дж. С. Милля. По его мнению, хороший человек оставляет свою выгоду для того, что бы быть полезным для других, возвалив на себя этот груз (3247). Человек должен быть полезен для жизни, должен быть человечным и совершать добро (1599,1636). Юсуф Хас Хаджиб придает этому такое большое значение, что даже пишет, что человек, который не приносит пользу, является балластом и должен естественным образом умереть (3247, 3408). Это ярко демонстрируют слова, сказанные о пользе: «если дикий цветок полезен, то я являюсь его рабом, а если домашний цветок приносит вред, я срежу его корни» (2573).

Одгюльмиш знает о необходимости наличия изъянов и добродетелей в обществе, он говорит о том, что человеку даже враги нужны, ведь только с их помощью он может пробудиться от «сна оплошностей» (3413, 3419).

В соответствии с этими размышлениями Одгюльмиша, место, где человек приобретает добро и добродетель – это общество. Его отношения с другими людьми определяют добродетели. Если человек один, то мы не можем говорить о какой-либо добродетели. Добродетель, которую необходимо приобрести, делает человека счастливым в этом мире. Другими словами, благодаря добродетели, которую человек приобретает, он имеет право на счастье, именно в такой же степени. В связи с этим счастье у Одгюльмиша понимается нами, как духовное состояние, достигнутое человеком в результате

полученной добродетели. Если кратко, счастье – это результат добродетели, которую можно получить только в организованном обществе.

Однако здесь нужно упомянуть еще следующее: то, что мы говорили о счастье, не охватывает полностью идеи, которые представляет Огдюльмиш. Потому что в большей части *Кутадгу Билиг* все герои говорят об «аморфности» счастья, его преходящей природе, о том, что счастье, которого хотят достичь в этом мире, также брэнно, как и сам этот мир, и даже Юсуф одного из своих героев полностью посвящает «Счастью». Достаточно ли такого счастья для Юсуфа Хас Хаджиба? С тех пор как существует человечество, оно всегда искало постоянного счастья и наивысшее благо, всегда, по крайней мере, идеализировало его. И когда даже в философском смысле вы говорите о «настоящем счастье», невозможно представить его общую картину. Так как все мы, говоря о счастье, имеем в виду настолько разные вещи, что охватить их все не представляется возможным. В этой связи достаточно будет подумать лишь о феномене «смерти». Юсуф тоже, считая важным вышеуказанное счастье, не находит его достаточным. По нашему мнению, он именно по этой причине дает в произведении место персонажу по имени «Одгурмыш», который представляет Загробный мир. Другими словами, Юсуф в определенной степени решил проблему, но наблюдая за лучшим, самым лучшим, обязательным и постоянным, он сталкивается с проблемой смерти и счастья. Именно по этой причине Юсуф попытался решить проблему между счастьем и смертью при помощи Одгурмыша.

Одгурмыш – это персонаж, который видит благо религии и свою выгоду в отшельническом образе жизни (3338, 3359), покинул мирскую жизнь и ушел по этой причине в горы, удалил из своего сердца все тревоги мира (3148), по выражению Юсуфа, «сломал хребет страсти» (3636) и отдавший себя служению богу (3349) (3338). И он, конечно, воздает хвалу одиночеству (3361-3364). В том, что Одгурмыш выбрал такой образ жизни и оставил город, есть свой резон (3340-3347). Судя по всему этому, он - настоящий отшельник. Приняв во внимание также некоторые, встречающиеся в произведении выражения, Одгурмыш не похож на человека, который полностью посвятил себя отшельничеству, и живущего одиноко в горах. В произведении есть указания на то, что в случае необходимости, он посылает в город одного своего последователя. В связи с этим, одиночество Одгурмыша не выглядит абсолютным отшельничеством. И даже несмотря на его слова, о том, что мир является тюрьмой, что нет нигде места, где можно было бы осуществить мечту о счастье, что жизнь дана лишь для того, чтобы умереть (3520-3530), что тело человека является врагом для него,

на то, что он говорит о стремлении к религии, как избавлению от чрезмерного пресыщения (3637-3640), о представлении Мира-Тела-Дьявола как врагов (3589-3601), об удалении мира от религии (5311-5313, 5322, 5327), и в связи с этим, об отречении от этого мира, есть также и слова о согласии его с Огдюльмишем, и, о том, что хотя он предпочитает отшельничество, Огдюльмиш все же должен служить городу, обществу и государству (3305).

В том, что Одгурмыш не очень любит, когда его называют отшельником, даже в разделении внутреннего и внешнего, и в утверждении, что некоторые фальсификаторы внешним видом эксплуатируют образ религии, мы видим параллели с идеями других исламских мистиков (5106-5113).³² Например, он говорит о необходимости тщательного отбора правителя судьи, халифа и визиря (5328-5333). И иногда Одгурмыш даже повторяет в одинаковой форме мысли Огдюльмиша. Например, Он может заботиться о выгоде для страны, говорит о том, что человек, который приносит пользу другим, является развитым человеком, и может говорить даже о том, что если не будут находить тех, кто способен совершать поступки в пользу общества, то Бог будет строго спрашивать за это (5165, 5723-5740). Как мы можем понять это у Одгурмыша? Неужели мы должны принимать это как противоречия с мыслями Юсуфа Хас Хаджиба? По нашему мнению, эти мысли не являются противоречиями по отношению Юсуфу Хас Хаджибу. Но если мы не решим вопрос о теоретической структуре, на которую он опирается, то мы будем понимать их как противоречия.

Одним из самых основных вопросов, объединяющих избранных им героев, является преходящая сущность самого этого мира и счастья в этом мире. И в большей части произведения на это делается сильный акцент. Эта традиция, которая начата Юсуфом в тюркском стихосложении XI века и продолжена в XII веке мистическими традициями в тюркских стихах, прежде всего Ясеви, создало традицию цели и создателя.³³

Мы видим, что концепт «смерть» Юсуф использует в качестве самого основного понятия. Слова, сказанные о смерти Одгурмышем в отношении Огдюльмиша и Кюн-Тогды, предлагавших жить в городе,

³² Сравн. Эбу Наср эль Саррак эль Туси, эль Лума, исследование, Абдульхалим Махмуд, Таха Абдульбаки Сурур, Дар уль кутуб уль хадис, Египет, Мектебет уль мусенна, Багдад 1960, С. 19-20; Абдулькерим Кушейри, Книга Кушейри, Подготовил, Сулейман Улудаг, Дергах Й. Стамбул, 1981, 95-96

³³ Сравн. Ахмет Йесеви (*Мудрость*), Подг. Ибрагим Хаккулов, перев. Эрхан Сезаи Топлу, МЕБЙ, 1998; Ходжа Ахмед Йесеви, *Собрание мудрости*, Подг. Хайати Бидже, ТДВЙ. Анкара 2009.

любящих цивилизацию, потрясли обоих. Он, конечно, желает бессмертия и ищет вечное счастье (3753-3765), но в то же время он говорит о том, что смерть разрушит и уничтожит все. В этом месте все герои произведения обращаются к Богу, который владеет этой формой жизни, бесконечным счастьем, жизнью и смертью. В этой связи мысль о смерти у Юсуфа является основным элементом, уничтожающим счастье этого изменчивого и обманчивого мира, и используется как средство, дающее возможность достичь «наивысшего блага». В связи с этим, мысли, указанные выше, необходимо рассматривать не как противоречия, а как две основы, охватывающих существо человека с точки зрения этической философии.

В конце мы можем добавить следующее: счастья по *Кутадгу Билиг* можно достичь совершением добродетелей в обществе, организованном в форме государства. В этом мы видим явное влияние на произведение философии Аристотеля. Однако это счастье недолгое. Это, возможно, лишь часть того счастья, которое считается наивысшим благом. Поэтому счастье подобного рода в *Кутадгу Билиг*, является продолжением доисламских идей у Фараби и Ибн Сина, но выражено по-исламски. Это понимание опирается на понятие двойственного счастья, которое включают в свое мировоззрение многие исламские философы. По этой причине, четыре персонажа, используемых в *Кутадгу Билиг*, понимаются как отдельные элементы, которые дополняя друг друга, образуют целостность проблематики. Наконец, Юсуф Хас Хаджиб, неважно, является ли он последователем Аристотеля, либо философии двойственного счастья, для своего времени, по своему отношению к картине мира, он – эвдемонист и преследователь цели. Это тоже мы систематически встречаем у исламских философов. Отсюда мы можем сделать заключение, что работа Юсуфа Хас Хаджиба основана на теоретических идеях, проповедуемых в этической и политической философии исламских философов, испытала влияние различных мировоззрений, о которых мы говорили выше, но это влияние не происходило на теоретическом уровне.