

А.А. Рыскиева¹, Ж.Т. Амребаева^{2*}, С.У. Абжалов³, А.А. Куранбек², К.К. Базарбаев³

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан;

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан;

³Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, Туркестан, Казахстан
(E-mail: abuaymjan@gmail.com; zh.amrebayeva@gmail.com; sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz;
akuranbek@gmail.com; kanat.bazarbayev@ayu.edu.kz)

Эзотерический смысл мира «непреходяще ценных сугей» Жусупа Баласагуни в «Кутту билим»

В статье рассмотрена эзотерическая составляющая мира ценностей Жусупа Баласагуни в «Кутту билим». Цель — прояснить, не только и не столько внешний очевидный смысл текста, как управлять государством и обществом так, чтобы достичь «справедливого» и «разумного» «просвещённого» состояния не только правящей элиты, но и «счастливого», «самодостаточного, мудрого» состояния общества. Кроме того, привлечь внимание к ещё становящейся в XI веке (время жизни и творчества поэта), возникшей в X веке и развивавшейся по XV век средневековой классической мусульманской поэтической традиции, сердцем, которого был суфизм. Для достижения указанной выше цели были использованы историко-культурный, герменевтический, компаративистский методы, в том числе и метод контрастного понимания. Результатами статьи являются рекомендации к прочтению и актуальной интерпретации текста читателями, для адекватного раскрытия образов поэмы, артикуляции концептов, лакун и скрытых значений символов, намёков, которые невольно упускаешь из виду, если не учишься контексту эпохи, нацеленность автора, а также способность аудитории воспринимать знание. Текст Жусупа Баласагуна — это сложный синтез, чрезвычайно ценный, и как классический поэтический тюркоязычный шедевр, и как своеобразный тюркский (ни арабский, ни персидский) свод прагматических «поучений владыкам», и как утонченный суфийский философский источник.

Ключевые слова: тюркское мировоззрение, тюркоязычная суфийская дидактическая поэма, путь доброты (фадр), путь справедливости (адл), счастье, разум, мудрость.

Введение

Актуальность темы статьи во многом связана с тем, что наше современное общество все еще находится в условиях переосмысления традиционных и современных ценностей (семьи, рода, нации, государства и др.), духовно-культурного, и даже гуманитарного кризиса, и поэтому стремится сформулировать гуманистические ориентиры общественного развития, что без идеальных образцов не представляется возможным. Дальнейшее проектирование гуманитарного развития общества связано с экстраполяцией прошлого в будущее с учетом актуальных трендов личностного и общественного опыта. В связи с этим современное прочтение замечательного текста тюркской философской литературы, каковым является «Кутту билим» Ж. Баласагуна, является чрезвычайно важным. С точки зрения исторического самосознания, сопричастности современных тюркских народов к своим духовным истокам и обнаружения в них идеальных образцов человеческого поведения, каковыми являются добродетели Разума, Истины, Справедливости и Непритязательности, которые составляют центральные концепты философской позиции Ж. Баласагуна. В обществе, как в динамической системе, постоянно происходит переоценка ценностей — замена одних другими, в отдельных случаях даже их утрата. Наше культурное наследие — текст «Кутту билим» Ж. Баласагуна — это тюркский вариант поэтического философствования, «указания пути к счастью», обретения подлинного человеческого лица современным обществом, практически в той же степени актуализации, как это происходило в ту далёкую эпоху. Поразительно сходство вопросов, которые поставил ещё тогда сам мыслитель и актуальность их сегодня. К примеру: вопрос о природе власти, значение знания, опыта в принятии политических решений. Это первое, что бросается в глаза исследователям. Следующая важная область — педагогическая. В нашей отечественной истории и историографии существуют свои «тёмные века». Хрупкость человеческой жизни, природные и социальные катаклизмы IX века, как следствие, привели к утрате целых пластов культурной памяти древних тюрков. Уже к X веку был утрачен тот

* Автор-корреспондент. E-mail: zh.amrebayeva@gmail.com

пласт людей, кто обладал навыками чтения и письма древнетюркским письмом. Традиционализм, ретроспективность, обращение к авторитетам — общие черты для назидательного стиля средневекового мышления. Поэтому мы наблюдаем и некоторое количество работ о педагогических идеях поэта.

Цель настоящей статьи — выявить не внешние (политические, экономические, управленческие и др.) очевидные темы и решения, а внутренние, неочевидные цели и задачи. Такие, как путь изменений и развития общества, это, прежде всего, путь личностного развития, нравственного самосовершенствования, выбора и ответственности за свой выбор его элиты; скромность и неприязательность в общественном поведении и др. Разумеется, в силу теоцентрично-ориентированной эпохи все вопросы коррелировались с Аллахом, Богом, как важным онтологичным началом, которое приниживало всю жизнь благочестивого мусульманина. А правящая династия при Баласагуни уже век как исповедовала ислам. По-нашему мнению, все эти проблемы, поднимаемые Ж. Баласагуном, являются практическими вопросами и могут дать конструктивные ответы на духовные «вызовы» XXI века, которые испытывает современное общество.

Методы исследования

Ж. Баласагуни написал свой текст в набирающем силу на средневековом мусульманском Востоке в жанре дидактической суфийской поэзии [1]. Цель статьи — раскрыть эзотерический смысл поэтического трактата тюркского поэта и мыслителя Жусупа Баласагуни.

Решение задачи — корректно интерпретировать текст — требует максимально учитывать культурные контексты и инструменты, то есть литературные приёмы, которыми искусно владел Ж. Баласагуни. Для достижения поставленной цели в статье были использованы историко-культурный, герменевтический, компаративистский методы и подходы. Современная гуманитаристика даёт возможность находить вариативные источники по теме, сопоставлять и предлагать собственные исследовательские интерпретации картины мира автора и эпохи. Наша исследовательская задача — подсказать читателю, как и на что опираться, на что обращать внимание, чтобы распознавать и воспринимать художественную ценность, действенность и красоту этой книги. Именно такую просветительскую задачу ставил перед собой и сам поэт, называя свой текст «Благодатное знание», «Кутту билим», — знание, чтение, приятие и применение, которого подсказывает или указывает (как это было прописано в античности у Аристотеля, в эллинистический период у неоплатоников, а в период глубокого интереса, освоения и развития философии у мусульманских мыслителей, включая Аль-Фараби) каждому человеку путь к Счастью, Благу.

Результаты исследования

Во-первых, вся поэма выдержана в потоке средневековой культуры мысли (о средневековом способе философствования), во многом единой для христианского и мусульманского мира [2; 9–18]. Поэтому в «Кутту билим» мы наблюдаем как фундаментальные, базовые ходы мысли, схемы и концепты, которые удивительным образом восходят к неоплатонической традиции философствования.

Во-вторых, текст написан на литературном тюркском языке, сложившимся и бытовавшим при дворе илек (богра-, арслан -) каганов, позже, уже в XIX веке, названным династией Караханидов. Как описал свой труд сам поэт, что книга «бограханова времени слово и ханская речь её суть и основа». К тому же текст написан в рафинированной поэтической форме, соответствующей высоким стандартам арабо-персидской литературы, суфийского «месневи» [3; 439], когда поэт рассчитывает на знание, опыт, воображение, ум читателя, его развитую способность испытывать интеллектуальное наслаждение, умение воссоздавать во всей полноте средневековую картину мира: семантически — символические аллегории Корана, хадисов, достижения наук, суфийские мотивы.

В-третьих, если герои, элик — Кюнтолды, олицетворение «Справедливости», визирь Айтолды — «Счастья», и его сын Огдюльмиш, олицетворение «Разума», можно сказать образы вполне светских, мирских ценностей и их уместно интерпретировать в свете литературного жанра «поучений владыкам» [4], то образ отшельника — Одгурмыша, «Неприязательности», («Мудрости», «Бодрствующий духом») необходимо рассматривать в суфийском контексте. Сам поэт писал, что «мудрость» всего сказания, заключена во всех четверых героях, но именно последний герой, несёт основную духовную нагрузку.

В-четвёртых, для выявления соотношения «что первично» и является более существенным, а что вторично и является производным мы можем уточнить через интерпретацию присущей арабо-

мусульманскому контексту терминологической пары «асл» — «фар» («основа» — «ветвь») и традиционную средневековую оппозицию «явное–скрытое» [5; 282].

Наконец, в статье «Концепт «охоты» в гносеологии Жусупа Баласагына», внимание читателей уже было обращено на не просто поэтический, но и гносеологический приём Ж. Баласагуни — «охоту» [6; 5–9] который был весьма популярен в арабо-персидской поэтической традиции, и одним из её истоков, вероятно, являются неоплатонические мотивы [7]. Известно, что в середине VI в. персидский шах Хосров I Ануширован, будучи горячим поклонником греческой философии, охотно принял у себя последнего схоларха закрытой Юстинианом (529 г.) Афинской Академии, её главу Дамаския, который развивал учение о «сверхбытийном первоедином», то есть невыразимой и непознаваемой первооснове, скрытой за видимым миром и за которой следуют «сверхбытийное единое–многое» и «сверхбытийное многое–единое». Эта тема «единого–многого» будет потом постоянно обсуждаться в исламской философии [8].

Концепт «охота» имеет в своём семантическом поле «ядро» и «периферию», то есть не прямое, а переносное значение. Если семантическим ядром концепта «охота» является «познавательная охота» автора, героев и читателей, то инверсионной периферией этого концепта является «охота», которую всегда, в каждый момент времени ведёт «смерть». И добыча её соответственно — автор, герои и читатели. Свою «охоту» на человеческие души также ведёт и «благо», и «страсти» «этого мира», и неуловимый «хронос». «И время, — пишет Ж. Баласагуни, — что туго натянутый лук, и мечет оно стрелы блага и мук» [9, *бейт* 4927] [10]. Само представление о «смерти», таким образом, тесно сопряжено с темой времени, «временности *этого* мира». Действительно, в тексте Ж. Баласагуни решающее значение имеет дихотомия мира на *этом* — *bu dunya* и *тот*, и счастье познать оба мира дано не каждому, «кому Бог окажет внимание и поможет, тот, [считай], стал обладателем двух миров, и ему выпало счастье» [8]. «Бегство ото всюду подстерегающего небытия и смерти, спасение своей души, обретение надёжной гавани в *том* мире, абсолютном, истинно сущем» — вот постоянно звучащий в поэме лейтмотив. «Быть, быть как можно дольше, быть вечно и никогда не исчезать — вот изначальное желание, которое движет помыслами любого религиозного мыслителя» [1; 9–18]. Не исключение здесь и Баласагуни, он амбициозно заявляет: «Написанной книгой и сказанным сказом два мира объять помышляет мой разум. Да ведают счастье обоих миров познавшие благо сих истинных слов!» [9; 351, 352].

Согласно Баласагуни, «тот мир» и есть сущее в истинном и абсолютном смысле то, которое обладает таким бытием, которое всегда существует во всем целом и не может не существовать, а поэтому не может и не изменяться или же существовать во времени. Призыв Одгурмыша ценить жизнь, а не блага этой жизни, «время» считать великим благом, возможно, указывает на суфийское понятие «вакт». И в тексте, можно наблюдать, как в ощущении времени к кочевому восприятию времени привносится и обогащается религиозный смысл, например: «едва лишь рождённому имя назначат, седлает он время и путником скачет. Ничто днём и ночью скачков не нарушит, и смерть, приближаясь, чело его сушит» [9; 1388, 1389].

А.В. Смирнов считает, что, согласно концепции атомарного времени, разработанной мутакаллимами, которая «затем вновь расцвела в суфийской мысли, во времени (заман, вакт) момент возникновения вещи и момент её уничтожения слиты и нераздельны в таком атоме времени. Существование вещи, таким образом, — это прохождение череды атомарных возникновений и уничтожений. Поскольку каждый момент времени есть некоторая уникальная характеристика, снимок бытия, ничто не остаётся «независимым от времени» или тем более единым во времени. Каждый момент времени приносит новое» [5; 354]. Поэтому в тексте мы встречаем массу назиданий, суть которых — дорожить временем.

Но «то, что истинно, истинно не потому, что оно не связано со временем, а потому, что во всяком временном изменении оказывается таким же. Быть истинным не значит быть непричастным времени; быть истинным — значит сохранять свою сущность, идентичность во всем течении времени» [5; 267].

Такое понимание времени разъясняет, почему так важно Ж. Баласагуни показать, что «ценные сути» — непреходящи. Они по природе своей сохраняют свою сущность и идентичность во всех перипетиях времени.

И прошлое, и будущее присутствует особым образом, в некоторой мере существует и пребывает в настоящем, а именно как образы, хранимые памятью. «Мне память о Боге — мой преданный друг» — утверждает Одгурмыш. Память и воображение — неотъемлемые свойства «непреходяще ценной

сути» — «Одгурмыша», «направленного на понимание здесь и теперь, с одной стороны, а с другой — он есть синтез трёх способностей души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, как акт суждения — в настоящее» [10]. Измерение времени, таким образом, «полностью зависит от духовного восприятия времени. Мерой времени для человека служит только содержание духа» [1; 296].

Принципиальная неточность в прочтении «авторского» «скрытого» содержания поэмы, допущенная исследователями-филологами, указывает на культурные лакуны, недостаточную изученность духовных контекстов эпохи, в том числе на отсутствие знания о философской культуре эпохи. Так, автор замечательного поэтического перевода «Благодатного знания» С.И. Иванов интерпретирует смерть героев в чисто европейском ключе Нового времени: «Вряд ли случайны смерти двух из четырёх главных героев "Благодатного знания". Умирают Айтолды и Одгурмыш — символы Счастья и Отрешённости, в живых остаются Кюнтогды и Огдюльмиш — образы Справедливости и Разума. В этом можно усмотреть авторский умысел: два последних качества автор считает *наиболее существенными и потому вечными*; Счастье и Отрешённость от суетного *производны* от Разума и Справедливости и *не обладают сами по себе непреложной ценностью*. ...Свойства Счастья и Отрешённости, сколь бы ни были желанны и похвальны, автор ставит в зависимость от Разума и Справедливости: они ценны и возможны лишь при наличии двух первых, предпочтительных свойств» [11].

Эта интерпретация подхватывается М.С. Фомкиным, который в статье «Суфийские образы в поэме "Кутадгу билиг"» пишет: «Кончина Одгурмыша — это не только символ вторичности олицетворяемого им свойства. Выше говорилось, что в споре Кюнтогды и Одгурмыша возникает, как кажется, перевес все же на стороне Элика, благодаря, непосредственному художественному впечатлению. Смерть Одгурмыша — прямое усиление этого художественного впечатления, символ краха того, с чем спорил Кюнтогды. Становится ясной позиция Ж. Баласагуни: отрицая отшельнический уход от жизни, он за активное, плодотворное служение людям по законам добра и человечности» [12].

Действительно, такое впечатление складывается при первом приближении к тексту. Однако на самом деле исчезновение героя в момент, когда он совершает главное дело своей жизни, вполне отвечает духу классической литературной традиции. Более того в суфийской поэтической литературе *исчезновение личности, достигшей высшей ступени духовного и религиозного совершенства — «фана»* (термин был введён ал-Бистами [13]) *было признаком познания истины, растворения в Боге, приобретения божественных атрибутов в самом себе*. Эта традиция нашла воплощение у Ж. Баласагуни в композиции «Кутту билим» и в её философской основе. Поэтому *сюжетная незавершённость поэмы была лишь кажущейся*, не ощущаемой читателями современниками. Если зачин оформлен в прошедшем времени и как бы суммирует опыт прошлого, то концовка — в настоящем времени, она как бы подчёркивает незаконченность, незавершённость, возможность осуществления идеи в будущем. Образная символика текста связана не только с тюркским фольклором и литературной традицией, но и с философской коннотацией, выраженной, прежде всего, в суфийской поэзии. Связь эта глубинная, обнаруживающаяся *в самой структуре мысли*, которая опирается на *устойчивые поэтические ассоциации в сознании читателя*» [3; 719], словесно оформленные в суфийской традиции. И для того, чтобы восстановить смысловое пространство поэмы, следует принимать во внимание символические образы, метафоры которые неслучайно появляются в тексте: солнце, луна, видение лестницы, источник, врата — двери, пояс, сад, цветник, соловей, роза, чаша, кувшин, посох. Таким образом, автор раскрывает имплицитный, истинный смысл текста, её второй внесюжетный план.

То есть для того, чтобы корректно интерпретировать текст Ж. Баласагуни, возможно, следует учесть не новоевропейскую (кстати, европейская средневековая была бы значительно ближе), а аутентичную логику придания смысла понятиям и поэтическим образам, само содержание ценностей с духовными контекстами эпохи.

Так, «терминологическая пара «асл»—«фар»—«основа»—«ветвь» приобрела статус важнейшего теоретического инструмента во всей интеллектуальной арабо-мусульманской культуре и определила совершенно привычный и нормальный способ рассуждения о первичном и производном вообще» [5; 282]. В космологической картине мира Ж. Баласагуни это выражалось в конструкции бытия, где основополагающим принципом является Бог (Аллах, Единое). Бог, творя и выделяя из себя сущности и субстанции и нисходя от одной к другой, порождает многообразие вещей. Вещи представляют собой конечный продукт творения, они дальше всего отстоят от первоначала и потому наименее значимы, ценны. Соответственно, структурированной иерархии бытия выстраивается иерархия ценностей.

Все существующее в мире, соотносясь со своим источником — Богом — выстраивается в стройную иерархию сущностей и форм.

Наглядным изображением этой иерархии бытия может послужить лестница (сон Одгурмыша). Ступени этой лестницы — это различные уровни совершенства, находящиеся в большей или меньшей зависимости от своей близости к своему источнику — Богу.

В гносеологии этот принцип был представлен доминированием умозрительного знания, дедуктивной логики, наличной парадигмы и меньшим вниманием к частному, индукции. Поэму Ж. Баласагуни, именно поэтому уместно называть трактатом, так как в ней развёртывается умозрительная конструкция, большая «охота», соответствующая интеллектуальным канонам эпохи. Такой взгляд на мироустройство преобладал и в видении организации общества — значение индивида отступало на самый задний план и блёкло перед значимостью общего. Вместе с тем «действительная вещь», «вещь, существующая реально», — это есть «вещь, достигшая своей истинности». «Постижение истинности вещи» может [5; 277] быть понято и как «осуществление вещи» в пространстве души и ума.

В статье «Справедливость (опыт контрастного понимания)» А.В. Смирнов, обращает внимание на основополагающие онтологические и гносеологические установки исламской мысли, где понятие «право» и «обязательность» сливаются воедино в понятии «истина». Слово «ал-хакк» выражает все три аспекта как взаимоопределяющие: каждый из них ведёт к трём другим. «Обязательное» с этой точки зрения — то, что непременно должно быть; если этого нет (нет вещи как чего-то наличного), то его место оказывается пустым. И тогда справедливость, интуиция «воздаяния должного» в арабомусульманской мысли может прямо определяться как «установление должного (ал-хакк) там, где положено», она состоит в том, чтобы поддерживать «обязательное», «истинное» состояние, в котором каждой вещи определено своё место в иерархии бытия, сохранять гармонию мира [5; 278].

Истинное (Одгурмыш — Мудрость), долженствующее (Контотды — Справедливость), реально-бытийствующее (Айтолды — Счастье) и реально-познанное (Огдюльмиш — Разум) обосновывают друг друга: каждое предполагает другое и несёт в себе часть смысла другого. Все, что есть, может быть осмысленно в этих понятиях. В этом плане любая целостность может быть рассмотрена с идентичных позиций. «Истинное», «правильное» и «обязательное» — «это утверждённое — прежде», это то, что даёт быть «другому». Именно такое истинное и обладает исключительным правом — все прочее имеет право постольку, поскольку «ответвилось» от этой «основы» и так как эта основа дала данному предмету утверждённую в бытии. Все, что не является первоосновным, лишь замещает его и может быть в любой момент возвращено, то есть все «непреходяще ценные сущности» есть ни что иное как «первоосновное» — «асл» для мира преходящего бытия — сущего. И, в свою очередь, эта ценность есть не что иное, как проявление атрибутов Всевышнего Творца, которые лишь «замещают» его в психоадекватной форме настолько, насколько Он сам это позволяет. В тексте Баласагуни они олицетворены и наделены тюркскими именами.

Суфии рассматривали прекрасные имена Бога как его атрибуты, свод идеальных качеств, говоря современным языком, как ценностные установки «на пути человека к совершенству». Среди имён Аллаха есть имена «Сущий», «Вечно живущий», «Свет», «Справедливый», «Знающий», «Мудрый», «Щедрый», «Дарующий», «Дающий Блага», «Осчастливливающий», «Бодрствующий», «Пробуждающий» и другие. Непреходяще ценные сущности Ж. Баласагуни: «Справедливость», «Счастье», «Разум», «Мудрость» — находимые во времени, но не временные, тождественные божественным атрибутам, «прекрасным именам Бога» — «ноуменальные сущности», отличные от феноменальных их проявлений.

Результатом исследования системы ценностей Баласагуни, главным отличием «непреходяще ценных сущностей» оказывается их божественная метафизическая природа, которая является в их вне временности, устойчивости в изменчивом потоке бытия. Ценности, декларируемые Баласагуни, таким образом, онтологичны. Эти онтологизированные «непреходяще ценные сущности», существующие как бы самостоятельно, «сохраняют свою идентичность во всем истечении времени, являются выражением определенных отношений, вплоть до конструирования особого мира». Таким образом, парадигма «основа» — «ветвь» может нам действительно помочь и прояснить как «инструмент» прочтения и придания логики смысла системы «непреходяще ценных сущностей» Ж. Баласагуни.

Обсуждение

Одновременно с призывом смирить свой дух и сердце, Ж. Баласагуни воспевает благодать «ученья» и «знания»: «Учение — светоч во мраке ночном, от светоча знания ты светел челом» [9; 287]. В чем же отличие «учения» — «илм» от «знания» — «билиг»? Основатель ислама — пророк Мухаммад настойчиво и по разным поводам говорил о знании божьем и человеческом. Современными исследователями подробно изучено, как Мухаммад представил божественное знание. Все человеческое знание происходит от Бога. Таким образом, очевидно, что человек не может знать больше, чем Бог. Даже ангелы знают лишь то, чему научил их Бог. Ничто из божественного знания не может быть известно без божьей воли. Однако, гораздо более важно, очевидное предположение в тексте Корана, что человеческое знание, которое истинно, должно равняться религиозному постижению. «Верить» и «быть наделенным знанием» появляются как параллельные выражения в Коране: «Бог возвысит вас на различные степени, тех, кто уверовал. И тех, кому дано знание» [14; 30, 134, 217, 264]. Божье знание, предвечное и всеобъемлющее, служит одним из признаков всемогущества Аллаха.

Одним из имён его является Истинный. Человеческое знание двояко: обычное мирское, элементарное или более развитого характера (*знание — билиг*) и религиозное человеческое знание, равное вере (*учение — илм*). Последнее и есть тот вид человеческого знания, которое подразумевается в коранической проповеди важности человеческого знания. В поэме Баласагуни о нем упоминает как об «учении».

Таким образом, всякое человеческое знание, обладающее реальной ценностью и действительно заслуживающее названия «знание», является знанием религиозным и составляет высочайшее развитие знания, доступного человеку. Более того, это не просто некая общерелигиозная информация, но и идентичная содержанию божьего послания, переданного через пророка.

В тексте это соотнесение также можно прояснить парой «основа–ветвь». «В исламской мысли, — обращает внимание А.В. Смирнов, — различные и противоречащие "ветви" растут одновременно из одного "корня", а их противоречивость не мешает общему единству и не считается недостатком или ненормальностью» [5; 276]. В тексте Баласагуни, мы встречаем: «ветвь веры и ветвь мирская противопоставлены друг другу, и их пути не сближаются» или «спинная лопатка этой религии, и спинная лопатка вселенной расположены напротив, и они не сближаются, их пути не пересекают друг друга» [15; 158, 226], то есть рядоположены. Это положение чрезвычайно важно, ибо оно проливает свет на взаимоотношения героев книги визирия Огдюльмиша — Разума и отшельника Одгурмыша и, следовательно, на то место, которое они занимают в системе ценностей Баласагуни.

Но, кроме человеческого знания, как светского, так и религиозного, существует ещё его «асл» — «причина», «сущность» — божье знание. Самая важная черта в этих аспектах знания, что они ощущались и представлялись Ж. Баласагуни как взаимодополняющие и взаимозависимые. Не может быть никакого человеческого знания, светского и религиозного, без знания, которым обладает божество.

В системе ценностей Баласагуни на вершине пирамиды — божье знание, в основном оно идентично человеческому знанию, но всё-таки несколько высшего порядка по объёму и качеству. С другой стороны, причины существования божьего знания, равно как его конечная цель, заключается в человеке, в его потребности в знании и в стремлении к нему. Знание представляется чем-то разнообразным и необъятным, но в некотором смысле оно монолитно и конечно. Знание может быть приобретено человеческой деятельностью, но скорее им обладает Бог, распределяющий в какой степени предоставить его (знание) человеку. «Истина *предъявлена* нам, — замечает А.В. Смирнов, — но оказывается, совсем не обязательно *явлена*.

Парадокс не-явленности ясной и предъявленной истины — глубочайшая проблема... Эта проблема фундаментальна; она постоянно требует своего разрешения и в то же время этого решения не допускает. Она, иначе говоря, превращается в непрестанный импульс, вечный источник движения классической мысли» [5; 258]. В том числе и поэтической.

Ж. Баласагуни, таким образом, в своём тексте применил излюбленный инструмент классического арабского мышления — оппозицию *явное-скрытое (захир-батин)*. «Предъявленная-но-неявленная истина — это *скрытое (батин)*. Предъявленность истины означает, что вся истина — здесь, перед нами. То, что явлено непосредственно, облачает истину: истина внутри облачения. Образ одежд, закрывающих тело истины, — один из самых популярных в исламском средневековье для описания скрытой истины. Одежды, однако, не только скрывают, но и подсказывают, и ведут к тому, что за ними. В одеждах предстаёт перед нами вполне осязаемый, здесь — представленный лик истины;

тело — в одеждах, а не бесплотная тень чего-то. Раз-облачение и оказывается вы-явлением истины» [5; 259].

Ж. Баласагуни в духе традиции предъявляет нам своих героев. «Непреходяще ценные суги» олицетворены и «облачены» по традиции того времени. Каждый герой имеет как бы символический код, обладает своими специфицирующими их суть атрибутами. Так, Справедливость восседает на треножном (не опора ли три последующие «ценные суги») серебряном троне (на золотом, имеет право восседать только халиф), с кинжалом в руке, с весами: чашей с ядом и чашей с усладой — символ силы и справедливого суда. Образ весов один из архетипических образов различных культур. Но внимание в арабо-мусульманской культуре обращено не на сами чаши и их содержимое, а на «усредняющий и уравнивающий стержень ... сам факт уравниваемости противоположащего, ... как именно двое противопоставляемых могут быть связаны в уравнивленное единство, каковы условия этого связывания — вот задача, которую решает теоретическая мысль здесь» [5; 289]. Классическая философская традиция поиска золотой середины, умеренности — максима «лучше всего срединное» находит своё выражение и в тексте Ж. Баласагуни.

Счастье, в свою очередь, «облачено» в халат, имеет печать и бунчук, барабан и кольчугу. Возможно, что эти символы означают слияние и гармонизацию двух составляющих власти, осуществляемых мирными, рациональными, законными и военными средствами. Счастье в этом контексте — вечный поиск гармонии и осмысленного единства противопоставленного.

Разум «облачен» в халат, имеет коня, чашу, печать. Непритязательность «облачен» во власянице, имеет посох и кувшин. Все эти внешние атрибуты «непреходяще ценных сугей» раскрывают их статус, сферу опыта, который они объективируют, способы и приёмы их реализации. Например, Справедливость, Счастье и Разум облачены в халаты, а Непритязательность довольствуется власяницей. Справедливость, Счастье, Разум передвигаются на конях, Непритязательность передвигается только пешком.

Баласагуни предвидит, что его книга, «полезная», «во всем безупречная», будет «многим из тюрок понятнее трудна. И ведаёт цену ей лишь просвещённый, что может невежда понять неучёный!» Здесь необходимо помнить, что под «просвещённым» Ж. Баласагуни подразумевает человека не просто умного и проникательного, но которому также открыто учение Мухаммеда, то есть включённого в культурное поле мусульманской системы ценностей. Соответственно, под «невеждами», автор подразумевает не просто глупых и праздных, но и разного рода язычников — идолопоклонников. Поскольку в ту пору существенным было противопоставление ислама тому, что до ислама и вне ислама: веры неверию и знания неведению.

В образах — героях, «непреходяще ценных сугях», возможно, скрыт принятый у традиционалистов принцип божественной мудрости (*хикма*). Он проявляется двумя путями. Первый — это путь доброты (*фадр*), а второй — путь справедливости (*адл*). Аллах справедлив потому, что обращается с каждой вещью так, как с ней следует обращаться. Кюнтогды, Айтолды, Огдюльмиш осуществляют путь справедливости: Кюнтогды острым мечом пресекает несправедные дела, Айтолды и Огдюльмиш решают проблемы пером. Путь доброты в поэме осуществляет Одгурмыш. Доброта Бога неизмерима, она не знает границ, поэтому Одгурмыш не судит, не решает, но исследует, выслушивает и предоставляет возможность, свершится суду божьему, то есть поступить справедливо.

Поведение каждого героя есть «некий фиксированный образец, который в своей фиксированности обретает права подлинности, истинности» [5; 270.]. Все герои проходят через собственные «сомнения» искушения — испытания, «растерянное сознание», передумывают собственные жизненные пути, раскаиваются и вновь возвращаются на свою «орбиту», тем самым доказывая истинность и необходимость своего пути, своего места. Таким образом, Ж. Баласагуни описывает Бога как принцип, который указывает вещам их место по своим правилам. Однако он оставляет творениям их право, ибо они располагаются не произвольно, а являются частью порядка, в котором каждая вещь имеет «своё место». Это проявляется во всех действиях Бога, в каждом акте, связывающем его с его созданиями, ибо все они мудры. Поскольку Бог придерживается однажды принятых норм, это означает для Баласагуни, как уже было отмечено выше, что все они доступны рациональному пониманию, именно поэтому «наука и разум основа всех дел».

Важно учитывать и то, что сущность и свойства «непреходяще ценных сугей» выявляются в тексте Ж. Баласагуни в диалогах, то есть связках, в которых обязательно присутствуют двое (например: элик — визирь, элик — отшельник и т.д.), где двое не просто противостоят друг другу как «владелец права» и «несущий обязательства», а образуют «фундаментально-смысловую комплексность»,

которая только и делает возможным процедуру осмысления. В беседах каждый герой приобретает не просто свой «образ», а свою «завязанность», или «привязанность» — свою закрепленность в самостоятельности, благодаря фиксирующему завязыванию. С позиций общих принципов теории систем подход Баласагуни может быть охарактеризован как подход, акцентирующий внимание как раз тех неуловимых «системных свойствах», которые появляются в целом, отсутствуя в частях. Так, несомненно, важную символическую роль имеют письма-послания и передача атрибутов Одгурмышы героям поэмы. Власяница достаётся мюриду — ученику, посох — Справедливости, чаша — Разуму.

Таким образом, результатом интерпретации концепции знания Баласагуни, при помощи собственных, выработанных в недрах арабо-мусульманской интеллектуальной традиции парадигмальных установок, является более глубокое понимание соотношения божественной мудрости и человеческого знания, творческий переплав которого, являет нам тонкое поэтическое умонастроение автора на конструктивное, созидательное отношение к реальности, «где наука и разум — основа всех дел».

Заключение

За последний век, было так много достигнуто в медиевистике, что среди специалистов не вызывают сомнения роль и значение средневековья в становлении подлинных шедевров человеческого духа, его многочисленных фундаментальных проявлений, и влияния на современный цивилизованный как восточный, так и европейский мир. Тем не менее до сих пор в общественном сознании, возможно, и в учебниках, и в СМИ слышны отголоски пренебрежительного, упрощённого восприятия средневековья, сформированного несколько «заносчивым» Просвещением XVIII века, которое обычно сводится к «крестовым походам», чуме, «охоте на ведьм», инквизиции и продаже индульгенций. Это одностороннее и несколько предвзятое восприятие уже начало меняться в науке, литературе, искусстве.

Целью данной статьи было стремление прояснить, пролить свет на внутренние импульсы и невидимые непосвященным, но тем не менее глубинные системные связи мощных культурных движений тюркизации и мусульманизации края, освоения арабо-персидских интеллектуальных и поэтических канонов. Все это дало возможность сформироваться дарованию Ж. Баласагуни и позволило ему сочинить текст, благодаря которому мы могли бы включить его в круг авторов, названный в средневековой иранистике «феноменом мгновенной классики».

В заключение, важно подчеркнуть, что в современной литературе зафиксированы противоречивые, если не сказать крайние оценки в отношении взаимодействия и взаимного восприятия ислама и суфизма, которые отчасти продиктованы различными текущими политическими коллизиями [16].

Но в отношении времени, когда Ж. Баласагуни писал свою поэму (462 г. хиджры, или 1069–1070 гг., по европейскому календарю) и вывел в качестве главных героев отшельника — суфия, представителя иррациональной, мистической традиции, с одной стороны, и правителя и визирей, как представителей мирской ветви мусульманской власти, можно утверждать, что в этот период, суфизм был искренним, индивидуальным, мистическим продвижением на пути к Богу, становящейся философией, с самобытной эстетической, поэтической традицией, одной из граней мировоззрения представителей городского сообщества от высокопоставленных чинов до представителей различных творческих профессий, в том числе торговцев и ремесленников; и, в этом особенном пространстве Любви к миру, к его квинтэссенции недостижимому Возлюбленному, многим подлинным шедеврам суфийской, в том числе тюркоязычной поэтической традиции ещё предстоит быть сочинёнными.

Данное исследование финансируется Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (Грант № AP19676634).

Список литературы

- 1 Рейснер М.Л. Персидская религиозно-мистическая поэзия XI–XV вв. / М.Л. Рейснер. — Казань, 2015. — 219 с.
- 2 Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии / Г.Г. Майоров. — М., 1979. — 417 с.
- 3 Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. — Т. 3 / Е. Бертельс. — М., 1965. — 719 с.
- 4 Игнатенко А.А. Деятельный человек versus Божественное всемогущество (квиеизм и активизм в арабо-исламских «княжеских зеркалах») / А.А. Игнатенко // Этическая мысль: научно-публ. чт. — М., 1992. — С. 74–97.

- 5 Смирнов А.В. Справедливость (опыт контрастного понимания) / А.В. Смирнов // Средневековая арабская философия. — М.: Восточная литература, 1998. — 527 с.
- 6 Амребаева Ж. Концепт «охоты» в гносеологии Жусупа Баласагуни / Ж. Амребаева // Узловые проблемы тюркской истории: материалы Респ. конф. «Проблемы тюркской истории». — Семей, 2015. — 170 с.
- 7 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века / А.Ф. Лосев. — Т. 1. — М.: Искусство, 1988. — 414 с.
- 8 Фролова Е.А. История средневековой арабо-мусульманской философии / Е.А. Фролова. — М.: РАН; Ин-т философии, 1995. — С. 12.
- 9 Баласагуни Юсуф. Благодатное знание / Юсуф Баласагуни. — Л.: Сов. писатель, 1990. — 560 с.
- 10 Неретина С.С. Тропы и концепты / С.С. Неретина. — М., 1993. — С. 28.
- 11 Иванов С.Н. О «Благодатном знании» Ю. Баласагунского / С.Н. Иванов // Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. — М.: Наука, 1983. — С. 529, 530.
- 12 Фомкин М.С. О суфийских мотивах в «Благодатном знании» Юсуфа Баласагуни / М.С. Фомкин // Советская тюркология. — М., 1990. — № 4. — С. 74.
- 13 Ислам. Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С. 42.
- 14 Коран. — М., 1990. — С. 30, 134, 217, 264
- 15 Древнетюркский словарь. — Л.: Наука, 1967. — 676 с.
- 16 Эрнст Карл В. Суфизм / Эрнст В. Карл. — М., 2002. — С. 32.

А.А. Рыскиева, Ж.Т. Амребаева, С.У. Абжалов, Ә.А. Құранбек, Қ.Қ. Базарбаев
**«Құтты білімдегі» Жүсіп Баласағұнидың «Мәңгілік құнды мәндер»
әлемінің эзотерикалық мағынасы**

Мақалада Жүсіп Баласағұнидың «Құтты білімдегі» құндылықтар әлемінің эзотерикалық құрамдас бөлігі қарастырылған. Мақсат — мемлекеттің ғана емес, сонымен бірге «бақытты», «әділ» және «ақылға қонымды, ұтымды» күйге жету үшін мемлекет пен қоғамды қалай басқаруға болатынын, мәтіннің айқын көрінетін мағынасын ашу қоғамның «өзін-өзі қамтамасыз ететін, дана» жағдайын анықтау. Бұл мақсатқа жету үшін тарихи-мәдени, герменевтикалық және салыстырмалы әдістер мен тәсілдер қолданылды. Ақын түркі тілінде тұңғыш рет араб-парсы сопылық талғампаз поэтикалық формалар мен терең, адамгершілікке толы ортағасырлық философиялық сопылық мотивтерді икемдеп, білімді замандастарына жақын әрі түсінікті көркем образдар арқылы өз ойын шебер сомдаған. Мақаланың нәтижесі — мән-мағынаны неғұрлым барабар түсіндіру, өлең образдарының дәлірек ашылуы, танылған актандар мен көмескі тұстардың артикуляциясы, «тыйым» түрі; оқырман назарын «көзден таса нүктелерге» аудару; әдетте, егер сіз дәуір контекстін, автордың назарын, сондай-ақ аудиторияның білімді қабылдау қабілетін ескермесеңіз, назардан тыс қалдырады. Жүсіп Баласағұнның мәнін күрделі синтез, аса құнды, классикалық поэтикалық түркі тілдес туынды ретінде және түріктердің (арабша да, парсы да емес) прагматикалық «билеушілерге арналған ілімдер» жиынтығы ретінде және тазартылған сопылық философиялық қайнар көз болып табылады.

Кілт сөздер: түркілік дүниетаным, түркілік сопылық дидактикалық поэма, қайырымдылық жолы (фади), әділеттілік жолы (адл), бақыт, ақыл, даналық.

A.A. Ryskiyeva, Zh.T. Amrebayeva, S.U. Abzhalov, A.A. Kuranbek, K.K. Bazarbayev
**The Esoteric Meaning of the World of “Eternally Valuable Essences”
written by Zhusup Balasaguni in “Kuttu Bilim”**

The article deals with the esoteric component of the world of values of Zhusup Balasaguni in “Kuttu Bilim”. The goal is to clarify, not the external obvious meaning of the text, how to manage the state and society in such a way as to achieve a “fair” and “reasonable, rational” state of not only the ruling court but also a “happy”, “self-sufficient, wise” state society. The purpose of the article is to draw attention to the still emerging in the XI century (the time of the life and work of the poet), which arose in the X century and developed according to the XV medieval classical Muslim poetic tradition, the heart of which was Sufism. To achieve this goal, historical-cultural, hermeneutic, and comparative methods were used, including contrast understanding / created by A. Smirnov. The results of the articles are recommendations for understanding and relevance of the perception of the text by readers, for adequate perception of the images of the poem, articulation of concepts, gaps and hidden signs, hints that disappear if you do not take into account the context of the era, the author's intentions, as well as the tendency to perceive knowledge. The text of Zhusup Balasaguni is a complex

synthesis, valuable, and as a classic poetic Turkic-language masterpiece; and as a kind of Turkic (neither Arabic nor Persian) set of pragmatics “teachings to princes”; and as a refined Sufi philosophical source.

Keywords: Turkic worldview, Turkic Sufi didactic poem; the path of kindness (fadl), the path of justice (adl), happiness, intelligence, wisdom.

References

- 1 Reisner, M.L. (2015). Persidskaia religiozno-misticheskaia poeziia XI–XV vv. [Persian religious and mystical poetry of the XI–XV centuries]. Kazan [in Russian].
- 2 Maiorov, G.G. (1979). Formirovanie srednevekovoi filosofii [Formation of medieval philosophy]. Moscow [in Russian].
- 3 Bertels, E. (1965). Sufizm i sufiiskaia literatura [“Sufism and Sufi literature”]. Vol. 3. Moscow [in Russian].
- 4 Ignatenko, A.A. (1992). Deiatelnyi chelovek versus Bozhestvennoe vsemogushchestvo (kvietizm i aktivizm v arabo-islamkikh «kniazhikh zertsalakh») [Active man versus Divine omnipotence (quietism and activism in the Arab-Islamic “princely mirrors”)]. *Eticheskaiia mysl: nauchno-publitsisticheskie chteniia — Ethical thought: scientific-publicist readings*. Moscow [in Russian].
- 5 Smirnov, A.V. (1998). Spravedlivost (opyt kontrastnogo ponimaniia) [Justice (experience of contrasting understanding)]. *Srednevekovaia arabskaia filosofiiia — Medieval Arabic philosophy*. Moscow: Vostochnaia literatura [in Russian].
- 6 Amrebaeva, Zh. (2015). Kontsept «okhoty» v gnoseologii Zhusupa Balasagyna. [The concept of “hunting” in the epistemology of Zhusup Balasagyn]. *Uzlovye problemy tiurkskoi istorii: materialy Respublikanskoi konferentsii «Problemy tiurkskoi istorii» — Nodal problems of Turkic history: materials of the republican problem of Turkic history*. Semei [in Russian].
- 7 Losev, A.F. (1988). Istoriia antichnoi estetiki. Poslednie veka [History of ancient aesthetics. The last centuries]. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo [in Russian].
- 8 Frolova, E.A. (1995). Istoriia srednevekovoi arabo-musulmanskoii filosofii [History of medieval Arab-Muslim philosophy]. Moscow: RAN; Institut filosofii [in Russian].
- 9 Balasaguni, Yusuf (1990). Blagodatnoe znanie [Blessed knowledge]. Leningrad: Sovetskii pisatel [in Russian].
- 10 Neretina, S.S. (1993). Tropy i kontsepty [Tropes and concepts]. Moscow [in Russian].
- 11 Ivanov, S.N. (1983). O «Blagodatnom znanii» Yu. Balasagunskogo [About the “Blessed knowledge” of Yu. Balasagunsky]. *Yusuf Balasagunskii. Blagodatnoe znanie — Yusuf Balasagunsky. Blessed knowledge*. Moscow: Nauka [in Russian].
- 12 Fomkin, M.S. (1990). O sufiiskikh motivakh v «Blagodatnom znanii» Yusufa Balasaguni [On Sufi motives in the “Gracious knowledge” of Yusuf Balasaguni]. *Sovetskaia tiurkologiia — Soviet Turkology*. Moscow [in Russian].
- 13 Islam. Entsiklopedicheskii slovar [Islam. Encyclopedic Dictionary]. (1991). Moscow: Nauka [in Russian].
- 14 (1990). Koran [The Quran.]. Moscow [in Russian].
- 15 (1967). Drevnetiurkskii slovar [Ancient Turkic dictionary]. Leningrad: Nauka [in Russian].
- 16 Ernst, Karl V. (2002). Sufizm [Sufism]. Moscow [in Russian]. DOI