



И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

ВЗГЛЯДЫ КАТИБА ЧЕЛЕБИ (ХАДЖИ ХАЛИФА) НА ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук
(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр.1).
E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Катиб Челеби (Хаджи Халифа) — выдающийся османский ученый-энциклопедист, историк и мыслитель XVII в. Политические изменения в исламском мире в XV–XVI вв. (экспансия Османской империи и ее подъем) привели к появлению османской историографической традиции, многие представители которой, в том числе Катиб Челеби, развивали свои учения об обществе и государстве под влиянием средневекового мусульманского историка Ибн Халдуна (1332–1406). Среди наиболее оригинальных аспектов социологической теории Ибн Халдуна — следование в области исторических изысканий критическому и причинно-следственному методам и признание социальных, экономических и географических факторов как основных в развитии общества, государства и цивилизации. Катиб Челеби разделял идею Ибн Халдуна о необходимости использования критического метода и отказа от простого описательства в области исторических исследований. Как и великий арабо-мусульманский историк, Катиб Челеби считал, что развитие общества является историческим процессом, который включает в себя несколько этапов. Он стремился переосмыслить и развить некоторые положения учения Ибн Халдуна о государстве.

Ключевые слова: Катиб Челеби (Хаджи Халифа), Ибн Халдун, философия истории, османская историографическая традиция.

Для цитирования: Насыров И. Р. Взгляды Катиба Челеби (Хаджи Халифа) на общество и государство. Ислам в современном мире, 2018; 2: 95–110. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-2-95-110

Статья поступила в редакцию: 23.03.2018

Статья принята к публикации: 01.05.2018

Статья посвящена исследованию взглядов османского историка и доксографа Катиба Челеби (Хаджи Халифа) (1609–1657) на природу общества и государства в контексте социологического учения крупнейшего средневекового мусульманского историка Ибн Халдуна (1332–1406).

Катиб Челеби (настоящее имя — Мустафа Абдуллах) родился в Стамбуле в 1609 г. Получил известность под прозвищем Хаджи Халифа. Его отец дослужился до звания дворцового оруженосца (*силахдар*) в Эндеруне, личных покоях султана во дворце Топкапы в Стамбуле, и был вхож в образованные круги. В пять лет Катиб Челеби начал обучаться письму и чтению, а также религиозным дисциплинам. В юном возрасте он сопровождал отца в экспедиции по подавлению восстания Абазы-паши (1624 г.). Катиб Челеби участвовал в нескольких военных походах турецких султанов, в том числе в Багдадском 1626 г. Приняв участие в кампании 1635 г. под командованием султана Мурада IV, он вскоре вышел в отставку и полностью посвятил себя науке¹.

Катиб Челеби прославился как всесторонний ученый, энциклопедист. Немецкий востоковед Франц Бабингер (1891–1967) называл его «ас-Суйути турков-османов», указывая тем самым на схожесть его таланта с необычайно разносторонним дарованием египетского мусульманского ученого ас-Суйути (1445–1505). Катиб Челеби оставил сочинения по различным отраслям науки — истории, библиографии, правоведению, богословию, географии и литературе. Его социально-политические взгляды наиболее полно изложены в трактате «Порядок действия для исправления неурядиц» (*Дустур ал-амал ли-ислах ал-халал*) (далее в тексте будет приводиться его сокращенное название — *Дустур ал-амал*) и в заключительной части исторического сочинения «Упорядочение истории» (*Таквим ат-таварих*).

¹ Gökyay, Orhan Şaik. Kâtip Çelebi ve Düstûrû' l-amel (*Kâtip Çelebi and Instructions for the Reform of Abuses*) // İş Ahlakî Dergisi. Kasım 2010. Cilt 3, Sayı 6. S. 109–110.

На социально-политические и исторические воззрения Катиба Челеби, как и многих других османских историков, повлияли гуморальная теория Гиппократ и Галена — античных ученых-врачей, социально-политическая концепция средневекового мусульманского философа ал-Фараби и особенно — социальное учение великого арабо-мусульманского историка и мыслителя Ибн Халдуна (1332–1406), который считается создателем философии истории. К заслугам Ибн Халдуна относится также разработка трудовой теории стоимости за три столетия до возникновения политэкономии в Западной Европе. В области исторических исследований он придерживался критического и причинно-следственного методов, рассматривал социальный, экономический и географический факторы как главные в развитии общества, государства и цивилизации и признавал человека существом социальным и культурно обусловленным. Его философия истории наиболее полно изложена в сочинении «Введение» (*Мукаддима*)¹.

Из культурного сознания Запада до сих пор не изжито ошибочное представление о том, что идеи Ибн Халдуна не нашли отклика среди мусульманских ученых. Даже многие специалисты полагают, будто его сочинение *Мукаддима* пребывало в забвении вплоть до открытия его на Западе в XIX в., что в корне неверно². Многовековая традиция обращения к учению Ибн Халдуна интеллектуалов Османской империи опровергает это ошибочное представление. Выдающийся русский историк и востоковед Василий Бартольд (1869–1930) отмечает, что произведение Ибн Халдуна *Мукаддима* было переведено на староосманский язык и служило настольной книгой турецким государственным деятелям. Видный востоковед Франц Розенталь (1914–2003), осуществивший перевод *Мукаддимы* на английский язык (1958), упоминает имена наиболее видных османских ученых и историков, разделявших основные положения учения Ибн Халдуна, — Увейси (1561–1628), Ташкопрюлю-заде (1495–1561), Катиба Челеби (Хаджи Халифа) (1609–1657) и Мустафы На'има (1655–1716)³. Влияние Ибн Халдуна на османских

¹ «Введение» (*Мукаддима*) на самом деле представляет собой первую часть исторического сочинения Ибн Халдуна под названием «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (*Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада' ва ал-хабар фи айам ал-'араб ва ал-'аджам ва ал-барбар ва ман 'асара-хум мин зи-ас-султан ал-акбар*), или просто *Китаб ал-'ибар*. В дальнейшем *Мукаддима* вошла в научный оборот как самостоятельный труд.

² Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // Бартольд В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М.: Книжный клуб Книгоvek, 2012. С. 291; Rosenthal, Franz. Ibn Khaldun's Life (Translator's Introduction) // Ibn Khaldūn. The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958. Vol. 1. Pp. lxxv–lxxvi; Togan A. Zeki Velidi. Tarihte Usul. Istanbul: Enderunkitabevi, 1981. S. 159; Talbi M. Ibn Khaldūn // The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. Leiden, 1983. P. 831; Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara, 1984. P. 185–190.

³ Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life. Pp. lxxv–lxxvi.

историков прослеживается вплоть до XX в., поэтому в современной турецкой исторической науке принято обозначать эту многовековую традицию термином «ибн-халдунизм» (*Ибн Халдунджулук*)¹.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению социально-политической доктрины Катиба Челеби, следует остановиться на тех предпосылках, с которыми связано преодоление провиденциализма среди образованной части османского общества и возникновение в этой среде критического взгляда на историю. Экспансия Османской империи и ее подъем в XV — нач. XVI в. вызвали рост интереса к историческому знанию среди турок-османов. Для ранней османской историографии этого периода были характерны описательность и некритическое отношение к легендарным сказаниям огузов — предков турок. Хроники османских историков в указанный период все еще составлялись в жанре *магази* (рассказы о завоевательных походах пророка Мухаммада). Сочинения ранних османских историков пронизаны духом воинственности, полны описаний героических деяний турецких султанов и восхвалений военных традиций тюрок, но очень скупы в части изложения авторских взглядов на всеобщую историю, природу человеческого общества и власти. Социально-политические воззрения этих историков не выходили за рамки сложившейся к тому времени суннитской доктрины о верховной власти (*халифат*) как результате трансформации социально-политических идеалов эпохи распада родоплеменного строя на Аравийском полуострове под влиянием представлений о природе верховной власти, сформировавшихся в обществах цивилизаций Передней Азии. В Османском государстве в период его возвышения сложился и действовал военно-административный аппарат, во главе которого стояли султаны. Этот аппарат, формально претендуя на религиозную легитимность, фактически ориентировался на иранские и византийские политические традиции.

Османский историк Ашикпаша-заде (ум. в 1491 или 1502 г.) ограничился традиционным славословием Богу и пророку Мухаммаду, предельно кратким (буквально в несколько строк) предупреждением о своем желании составить историческое сочинение о деяниях Османов (династия турецких султанов) и панегириком из 22 бейтов (двустихий) в качестве вводной части к своему историческому трактату «Достохвальные качества семейства османских султанов» (*Менакиб-и Али-и Осман*), более известному под названием *Ашикпаша-заде тарихи*². В своих стихах он утверждает, что султаны являются орудием реализации воли Бога, непостижимой для человеческого ума. Прославление

¹ Okumuş, Eyder. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009. S. 14.

² *Âşıkpaşazâde. Âşıkpaşazâde Tarihi* [Osmanlı Tarihi (1285–1502)]. İstanbul: Bilge kültür sanat, 2013. S. 3–5.

по сути волюнтаристских действий Бога, делающего кого-то султаном, а кого-то — бедняком¹, направлено на оправдание обособления светской власти (в лице турецких султанов) и ее преобладания над властью религиозной.

Мевлана Мехмед Нешири (ум. в 1520 г.), автор трактата «Зеркало мира» (*Джиханнума*), во вводной части своего произведения, также написанного на староосманском языке, уже излагает более «концептуальный» взгляд на предмет исторической науки, ее место в общей системе знания, и даже рассуждает о природе власти. Он пишет, что помимо богооткровенных «небесных книг» (Тора, Псалмы, Евангелие и Коран), есть книги, содержащие знания о единобожии (*илм-и теvhид*), религиозных предписаниях (*илм-и шерайи*) и истории (*илм-и теvhарих*). Если миссия пророков состояла в донесении до людей знаний, составляющих содержание «небесных книг», то дело религиозных ученых заключается в занятии науками о предписаниях религии, а правителей — политикой (*сийасет*). Ученые нуждаются в правителях для претворения религиозных предписаний. Если же кто-то из благородных царей (*мулук-и керам*) усвоит, наряду со знанием исламской религии, еще и знание об исторических событиях и деяниях прошлых правителей, то превратится в того, в ком проявится свет пророчества. Таким образом, цель пророков состояла в доведении откровений свыше, а задача правителей заключается в претворении божественного замысла на земле («Султан — тень Бога на земле (*ас-султан зилл Аллах фи ал-ард*)»²). Пророчество и власть следует представлять в образе двух колец на пальце. Без света пророчества люди будут пребывать в невежестве, отсутствие же политической власти приведет к беспорядку в мире, торжеству зла и произвола³.

Утверждение Мевланы Мехмеда Нешири о султанах как преемниках Бога на земле отсылает к общей проблеме соотношения светских и религиозных авторитетов в средневековом мусульманском обществе. Для понимания этой проблемы следует иметь в виду наличие в исламе двух тенденций — слияния и разделения светского и духовного (религиозного). Система халифата в средневековом мусульманском обществе рассматривалась как воплощение нераздельности светского и духовного. Но практика политической жизни не соответствовала указанному идеалу религиозного правления. Начиная с X в. халифы стали терять функции власти, постепенно переходившие в руки султанов, реальных носителей светской власти (Буиды, сельджуки, султаны-мамлюки и т. д.). Но последние, будучи светскими правителями,

¹ *Âşıkpaşazâde. Âşıkpaşazâde Tarihi* [Osmanlı Tarihi (1285–1502)]. S. 4.

² *Mevlânâ Mehmed Neşrî. Cihânnümâ* [Osmanlı Tarihi (1288–1485)]. İstanbul: Bilge kültür sanat, 2013. S. 4.

³ *Mevlânâ Mehmed Neşrî. Cihânnümâ* [Osmanlı Tarihi (1288–1485)]. S. 3–4.

старались формально сохранить наличие халифа, так как ни они сами, ни их подданные не могли представить исламское государство без халифа. Этим объясняются периодические попытки светских правителей, тех же османских султанов, объявить себя халифами, наместниками Бога на земле¹.

Вышесказанное позволяет лучше понять мотивы, которыми руководствовался Мевлана Мехмед Нешри в попытках придать османским султанам статус «тени Бога на земле», или наместников Бога на земле. Стремление правителей Османской империи к тому, чтобы сосредоточить в своих руках всю полноту власти и взять под полный контроль политические и религиозные функции в государстве, нуждалось в идеологическом оправдании.

С середины XVI в. османские историки обращают внимание на учение Ибн Халдуна. Объективной причиной их интереса к его философии истории стали кризис и начавшийся упадок Османского государства. Опираясь на его идеи, османские историки разрабатывали исторические и социально-политические учения², в рамках которых исследовали причины возникновения, развития и гибели государства, чтобы вывести Османскую империю из состояния упадка.

К числу османских историков и интеллектуалов, находившихся под влиянием Ибн Халдуна, помимо уже упомянутых Увейси, Ташкопрюлю-заде Ахмада Эфенди, Хаджи Халифы (Катиба Челеби), Мустафы На'има, относятся Хафиз-и Аджам (ум. в 1550), Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), Мустафа Джанаби (ум. в 1591), Гелиболулу Мустафа Али (1541–1600), Кочи Бей (XVII в.), Хазерфен Хусейн Бей (ум. в 1691), Мунаджжим-баши Дервиш Деде Эфенди (1631–1702), Дефтердар Сары Мехмет Паша (ум. в 1717), шейх-ул-ислам Пири-заде Мухаммад Сахиб Эфенди (1674–1749), Ахмет Ресми Эфенди (1700–1783), Ахмет Вефик Паша (1813–1891), Хайруллах Эфенди (1817–1866), Абд ал-Латиф Сухби Паша (1818–1885), Мидхат Паша (1822–1884), Джевдет Паша (1822–1895), Мустафа Нури Паша (1824–1890), Геленбеви-заде Ахмет Тевфик Эфенди (ум. 1890), Намик Кемал (1840–1888), Абд ар-Рахман Шереф (1853–1925) и Муаллим Джевдет (1883–1935)³.

Из перечисленных османских ученых трое — Кинили-заде Али Эфенди, Катиб Челеби (Хаджи Халифа) и Мустафа На'има — наиболее систематически занимались историческими исследованиями и анализом причин развития человеческой цивилизации и государства. Они восприняли положение великого арабо-мусульманского историка

¹ Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 186.

² Togan, A. Zeki Velidî. Tarihte usul. S. 158.

³ Okumuş, Ejder. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 68–137.

о необходимости следовать критическому методу в области исторической науки. Как и Ибн Халдун, они считали, что целью исторической науки является обнаружение закономерностей развития общества и государства. В своем библиографическом труде «Раскрытие мнений относительно названий книг и отраслей наук» (*Кашиф аз-зунун 'ан асами ал-кутуб ва ал-фунун*) Катиб Челеби высоко оценивает историческое произведение Ибн Халдуна *Китаб ал-'ибар* и особенно вводную часть (*Мукаддима*) к нему, отмечая, что она стала рассматриваться как самостоятельное сочинение, посвященное науке истории и анализу цивилизации (*'умран*)¹.

Ознакомление этих османских мыслителей с учением Ибн Халдуна о природных и социальных факторах эволюции общества, естественных причинах возникновения государства, этапах его развития и угасания, стимулировало рефлексию, осмысление ими природы государства и общества в поисках спасения Османской империи от упадка и гибели. Усвоение системы взглядов Ибн Халдуна привело к изменению представлений османских историков на природу власти, государства и цивилизации. Они не просто эпигонски воспроизводили его идеи, но стремились творчески использовать их для выработки путей выведения Османской империи из состояния упадка. Они не разделяли тезиса Ибн Халдуна о неизбежности гибели государства по истечении отведенного ему срока.

Рассмотрение социально-политической концепции Катиба Челеби (Хаджи Халифа) следует предварить кратким изложением основных пунктов учения Ибн Халдуна о государстве и цивилизации. Государство (*давла*) в своем развитии проходит пять стадий, чтобы естественным образом отмереть по истечении срока, равного примерно жизни трех поколений людей. Согласно Ибн Халдуну, государство в своем развитии проходит такие стадии: 1) этап возникновения нового государства в результате захвата власти воинственным племенем/народом; 2) этап утверждения единоличной власти, когда новый правитель удаляет наиболее влиятельных носителей групповой/племенной солидарности (*'асабийя*) от власти, привлекая на их место лично преданных ему представителей других племен/народов и набирая наемную армию как альтернативу племенному войску; 3) этап преуспевания — государство функционирует как отлаженная машина, складываются все условия для процветания наук, искусств и культуры; 4) начало упадка государства, правитель просто имитирует деяния прежних государей ради сохранения власти в своих руках и 5) этап деградации и гибели государства — правитель устраняется от управления государственными

¹ *Kâtip Çelebi. Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va'l-fünûn*. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. S. 274.

делами, власть оказывается в руках дворцовой камарильи, государственные органы приходят в негодность, происходит деградация экономики и наблюдается всеобщий упадок нравов¹.

В сочинении «Упорядочение истории» (*Таквим ат-таварих*) Катиб Челеби, следуя Ибн Халдуну, пишет, что движущей силой в ходе возникновения государства является групповая солидарность мужчин рода или племени: «Развитие и общественное состояние каждого разряда людей, его период и стадии соответствуют стадиям развития отдельного человека. Это великий порядок в бытии, в [айате Корана] “Он сотворил вас по периодам”² есть указание на этот смысл. Как срок человеческой жизни равен ста двадцати годам, так и период существования общественного устройства примерно равен этому сроку. Ввиду наличия сильного или слабого устройства и избытка или недостатка сил [и человек и общественное устройство] могут оказаться в противоположных состояниях. Так же как у человека бывают стадии роста, остановки и старения, так и у каждого государства и общества есть три периода в развитии. Ученые люди знают о необходимом характере последовательной смены этих трех стадий. Так же как человек в детстве испытывает нужду для своего воспитания в отце (*падре*)³ и матери (*мадре*), так и каждое государство для своего возникновения нуждается в групповой солидарности мужчин [рода/племени] (*та’ассуб ва та’авун риджал*). И также как каждый человек опирается на свой ум и сноровку в поисках пропитания, так и государство каждого государя основывается на казне и государственных финансах, управляемых по справедливым законам»⁴. Нетрудно заметить, что его тезис, согласно которому общество развивается по аналогии с человеческим организмом, который в своем развитии проходит три стадии — стадию роста (*синн-и нумувв*), стадию замедления и остановки (*синн-и вукуф*) и стадию упадка и гибели (*синн-и инхитат*)⁵, восходит к учению Ибн Халдуна о пяти стадиях развития государства.

Катиб Челеби пишет, что подобно тому, как человек по мере взросления переходит из стадии роста в среднюю фазу своего развития, так и государство постепенно, укрепляя органы управления, финансы и войско, переходит в стадию замедления и остановки. Если человек в этот период своей жизни достигает совершенства благодаря мудрому устройению своих дел, то и цари посредством справедливого и продуманного устройению государственных дел могут обеспечить благоденствие

¹ Ибн Халдун. Мукаддима. Сайда–Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996. С. 145–165.

² Коран / пер. смыслов И. Ю. Крачковского. СПб.: Феникс, 2016. 71: 14.

³ Катиб Челеби нередко использует в своих текстах слова из западноевропейских языков (латинского и итальянского), как, например, в данном случае — падре, madre.

⁴ *Kâtib Çelebi. Takvimü't-tevarih. Kustantiniya [Istanbul]: İbrahim Müteferrika, 1146 [1733]. S. 244.*

⁵ Ibid. S. 244.

своих государств на среднем этапе их развития. Он подчеркивает свою мысль изречением «Лучшее из действий и деяний — срединное (справедливое)» (*хайр ал-'умур авсату-ха*). Подобно тому, как у человека, перешедшего из возраста остановки к старению, постепенно ослабевают чувства и силы, так и общество в своем развитии при переходе от стадии остановки оказывается на стадии упадка.

По словам Катиба Челеби, как в случае, когда уменьшение жары и влажности, являющихся источниками чувств и сил человека, приводит к ослаблению функционирования органов его организма, так и в случае, когда олицетворяющие жар и влажность государственные мужи станут плохо исполнять свои обязанности, это приведет к ухудшению состояния армии и подданных. Некоторые из таких государственных деятелей станут предпринимать меры по выведению государства из состояния упадка, полагаясь на привычные методы решения проблем, но это не даст ожидаемых результатов. Катиб Челеби назидательно изрекает: «Не помогут благовония тому, что пришло в негодность от времени. По мере роста пышности у государства будут увеличиваться его неурядицы. Как признаком старости каждого мужчины являются седина и борода, так и тяга подданных каждого государства к красоте и неге служит признаком начала его упадка. Каждый человек будет стремиться к роскоши, стараясь одеваться не хуже царя и обустроявая свой дом на манер царских покоев. Все будут отдавать предпочтение праздной жизни, полной неги и роскоши, отказываясь от участия в военных походах. Общество впадет в упадок из-за отказа людей выполнять обязанности по обеспечению безопасности страны. “Для всякого предела — свое писание” (*ли-кулл 'аджал китаб*)¹, а потому всякое возвышение и исчезновение предопределено извечным приговором [Бога]»².

Условием долголетия государства является проведение политики (*сийасет*). Катиб Челеби выделяет политику двух видов — рациональную (*сийасет аклийа*), опирающуюся на разум, и шариатскую (*сийасет шар'ийа*), которая основана на законах, содержащихся в Коране и мусульманском предании (*Сунна*). Все дела в государстве мусульман решаются в русле шариатской политики, ведь она, как пишет Катиб Челеби, — лучше политики, основанной только на разуме, и правители мусульманских государств, реализуя шариатскую политику, сподобятся счастья двух миров — посюстороннего и потустороннего. Причиной долголетия немусульманского государства, которым правит царь-немусульманин, является управление посредством политики, основанной на разуме. Катиб Челеби утверждает, что это обстоятельство служит

¹ Коран, 13: 38.

² *Kâtib Çelebi. Takvimü't-tevarih. S. 245–246.*

доказательством того, что несправедливость, или несправедливое правление, является причиной гибели государства. Он пишет, что именно об этом говорится в мудром изречении «Мир разрушится не от неверия, а от зла» (*дунйа куфр илэ йыкылмаз, зулмлэ йыкылыр*)¹.

Катиб Челеби не разделял пессимистического взгляда Ибн Халдуна на государство и общество периода упадка. В отличие от своего предшественника, он полагал, что, даже если государство находится в состоянии упадка, его можно спасти от гибели энергичными усилиями мудрых правителей. «Подобно тому, как если кто-то, прибегая к необходимым мерам для улучшения своего состояния, [ошибочно] примет яд до наступления [отведенного ему свыше земного] срока, то для него наступит этот срок, подобно этому в прошлом правители государства из-за пренебрежения исполнением дел согласно справедливому закону встали на несправедливый путь правления, более того, лишились своего могущества и приблизили срок утраты своей власти. Также подобно тому, как если стареющему человеку по воле свыше будет обеспечено здоровье и долголетие, то найдется поводырь или искусный врач, подобно этому признаком Божьего споспешествования в управлении государством, достигшим предела в упадке, служит наличие прекрасно справляющихся с государственными обязанностями деятелей, выполняющих функции искусных врачей»².

В трактате «Порядок действия для исправления неурядиц» (*Дустур ал-‘амал ли-ислах ал-халал*) он также развивает учение о человеческом обществе как об органическом целом и приводит рецепты по спасению Османского государства от упадка и гибели. От Гиппократа Катиб Челеби воспринял идею, согласно которой условием здоровья человека является равновесие в его организме четырех телесных соков, или «гуморов», — крови, флегмы, черной и желтой желчи. Эти телесные соки соответствуют четырем стихиям жизни (воздух, вода, огонь и земля). «Состоящее из соединения четырех природных элементов тело человека управляется посредством чувств и остальных способностей “говорящей душой (разум)” (*нафс натика*), отвечающей за его действия. Так же и человеческое общество, сформированное из четырех основ (*аркан*), управляется посредством государства, аналога человеческих чувств и способностей, правителем высоких деяний (*султан ‘али-ша’н*), занимающим в государстве то же место, которое в человеческом теле занимает “говорящая душа (разум)”. Что касается четырех основ, то это ученые, воины, торговцы и *ре’айа* (крестьяне и ремесленники)»³. Ученые выполняют ту роль, которую в человеческом организме выполняет кровь (*дам*),

¹ *Kâtib Çelebi*. Takvimü’t-tevarih. S. 246.

² *Ibid*. S. 246.

³ *Kâtib Çelebi*. *Düstürü’l-amel li-islâhi’l-halel* (Ayn Ali. Kavânin Risâlesi içinde), İstanbul: Tasvir-Efrar, 1280 [1863]. S. 124.

воины — роль флегмы (*балгам*), торговцы — роль желтой желчи (*сафра*) и крестьяне с ремесленниками выполняют ту функцию, которую выполняет в теле человека черная желчь (*севда*). Катиб Челеби пишет, что подобно тому, как здоровье человеческого организма зависит от гармоничного соответствия между четырьмя его природными элементами, так же и благосостояние общества находится в зависимости от равновесия между четырьмя его «основами», или сословиями. Автор *Дустур ал-‘амал* приводит аргументы в пользу своего тезиса, ссылаясь на прежних османских правителей, которые, по его словам, проявляли заботу о развитии земледелия в провинциях и принимали меры по борьбе с произволом чиновников в целях защиты крестьян и ремесленников. Отмечая огромное значение войска в деле обеспечения безопасности государства и общества, Катиб Челеби настаивает на поддержке боеспособности вооруженных сил. Не менее важной он видит задачу обеспечения финансового благополучия государства¹.

Для спасения государства и борьбы со злом и несправедливостью, считает он, необходим «обладатель сабли» (*сахиб сейф*), верящий в то, что истинным царем (*падишах хакики*) является Бог (Аллах), который и есть настоящий правитель войска, казны и подданных. Земной царь является заместителем истинного царя, или Бога, на земле. Земной правитель, или «обладатель сабли», постоянно ощущая незримое присутствие Бога, должен осуществлять государственную деятельность на основе справедливости — поддерживать финансовое обеспечение войска и его боеготовность, пополнять казну, избавлять крестьян от разорения высокими налогами и т. д.².

Подводя итоги рассмотрения исторических и социально-политических воззрений Катиба Челеби, отметим, что его главной целью как историка было получение цельного представления о всеобщей истории. Помимо арабского и персидского языков, он также владел древнегреческим и латинским. Благодаря этому он мог использовать латинские и греческие источники в своих научных исследованиях. Он также перевел с латинского на староосманский язык ряд исторических и географических сочинений ученых Западной Европы. Например, в сотрудничестве с Ихласи Мехмет-эфенди он перевел с латинского на староосманский и опубликовал под названием «История франков» (*Тарджума тарих-и френгин*) в 1646 г. исторические хроники Иоганна Кариона ((1499–1537). Известно, что этот трактат изначально был написан на немецком языке, а затем переведен и опубликован в Париже в 1537 г. на латинском. Катиб Челеби выступил составителем сборника «История Константинополя и царей» (*Таварих-и Кунстантинийа*

¹ *Kâtib Çelebi. Düstûrî'l-amel. S. 128–129, 133–135.*

² *Ibid. S. 136–137.*

ва кавасира), подготовленного из фрагментов переводов некоторых византийских историков, таких, например, как Никитас Акоминатес, Иоанн Зонарас, Никифор Грегорас и Ладоникус Халкодилас. Его желание использовать не только традиционные исламские источники, но и западные, выразалось в написании личных имен. Например, вместо Мехмет (турецкое произношение имени Мухаммад) он писал Мухаммед, Маомет или Меомет (Muhammed, Maomet/Meomet), отдавая предпочтение вариантам латинского произношения этого имени. Известно также, что он использовал Саладинус (Saladinus), а не Салах ад-дин; свое прозвище (*лакаб*) «Челеби» обозначал как Kalepinus, имя Муса — как Мойзес (Moizes), Османлы — как Отоман (Otoman), составное имя Осман Гази — как Отоманус (Otomanus), а составное имя Орхан Гази — как Орханес (Orhanes)¹. Специалисты полагают, что обращение Катиба Челеби к западным источникам связано с осознанием усиления военного и технологического превосходства Запада. Образованные турки-османы были прекрасно осведомлены об истинной причине успеха европейцев в деле постепенного установления контроля на морях и на суше — это хорошее знание географии и наличие технологий по производству передовых видов оружия².

Учение Катиба Челеби оказало заметное влияние на других османских историков, в том числе на Мустафу На'има, который во введении к своему историческому произведению *Тарихи-На'има* пишет, что он не просто воспринял воззрения Катиба Челеби, но и много заимствовал из его трактата *Таквим ат-таварих* для вводной части своего сочинения. Мустафа На'има отмечает: «Приведенные в этой главе в сжатом виде сведения взяты у Хаджжи Халифы (Катиб Челеби) и вкупе с некоторыми сведениями [из других источников] рассмотрены и изложены иным способом»³.

Знакомство Запада с творчеством Катиба Челеби началось еще при его жизни. Левинус Варнер, ученый Лейденского университета, получил в 1655 г. статус постоянного представителя Голландии в Османской империи. Здесь он занялся также изучением восточных рукописей и их закупкой. Эта ценная коллекция, насчитывающая более 1000 манускриптов на арабском, персидском и староосманском языках, а также на иврите, по завещанию самого ученого была передана библиотеке Лейденского университета. В эту коллекцию вошли и несколько книг Катиба Челеби⁴.

¹ *Karliga, Bekir*. The Horizon of Katip Celebi's Thought. [Электронный ресурс] // URL: http://muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_6 (дата обращения: 11.04.2018).

² *Karliga, Bekir*. The Horizon of Katip Celebi's Thought.

³ См. *Мустафа На'има*. О науке истории и природе государства и общества: фрагменты из сочинения «Тарих-и На'има» / предисл., пер. со староосман. и коммент. И. Р. Насырова / Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 7; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. № 7. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 2016. С. 231.

⁴ *Okumuş, Ejder*. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 87–91.

Изучение формирования и развития османской историографической традиции продолжает оставаться актуальной задачей историко-философской дисциплины. Современные специалисты расходятся во мнениях относительно степени влияния Ибн Халдуна на интеллектуальную жизнь турок-османов в XVI–XIX вв. Некоторые авторы считают, что следует говорить не о творческом переосмыслении османскими историками детерминистского взгляда Ибн Халдуна на ход развития цивилизации и государства, а об их зависимости от персидской историографической традиции, предписывавшей сочинять трактаты в дидактическом жанре «назиданий и советов правителям» (*насихат-намэ*)¹.

Тем не менее к числу бесспорных заслуг османских историков относятся, во-первых, обеспечение непрерывности в изучении трудов Ибн Халдуна вплоть до открытия этого великого историка Западом в XIX в., во-вторых, осуществление первого перевода его *Мукаддимы* на староосманский язык в XVIII в., и в-третьих, переосмысление и дальнейшее развитие ряда положений его учения о цивилизации и государстве. Одним из этих ученых был Катиб Челеби, сыгравший значительную роль в развитии исторической науки у турок-османов.

Сам факт многовекового существования османской историографической традиции позволяет опровергнуть ошибочное мнение о том, что со смертью Ибн Халдуна в мусульманском мире началось угасание интеллектуальной мысли. Заслугой традиции «ибнхалдунизма» является обеспечение в течение нескольких столетий культурного диалога между Западом и миром ислама после ухода с исторической сцены мусульманской Испании в XV в.

Литература

Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // Бартольд В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М.: Книжный клуб Книговек, 2012. С. 273–293.

Ибн Халдун. Мукаддима. Сайда–Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996. 630 с.

Мустафа На‘има. «О науке истории и природе государства и общества». Фрагменты из сочинения «Тарих-и На‘има». Предисловие, перевод со староосманского и комментарии И. Р. Насырова / Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 7. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 2016. С. 217–236.

¹ См.: Ortayli, *İlber*. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography // Ottoman Studies. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press. Third Edition. 2010. P. 62; Fleischer, Cornell. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldūnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters // Journal of Asian and African Studies. Vol. 18. 1983. Iss. 3–4. Pp. 198–220.

Пуотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 175–188.

Âşıkpaşazâde. Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285–1502)]. İstanbul: Bilge kültür sanat, 2013. 798 s.

Fleischer, Cornell. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldûnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters // Journal of Asian and African Studies. Vol. 18. 1983. Issue 3–4. Pp. 198–220.

Gökay, Orhan Şaik. Kâtip Çelebi ve Düstûrî'l-amel (Kâtip Çelebi and Instructions for the Reform of Abuses) // İş Ahlaki Dergisi. Kasım. 2010. Cilt 3. Sayı 6. S. 109–123.

Kâtip Çelebi. Düstûrî'l-amel li-ıslâhi'l-halel (Ayn Ali. Kavânîn Risâlesi içinde). İstanbul: Tasvir-Efrar, 1280 [1863]. 140 s.

Kâtip Çelebi. Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va'l-fünûn. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. İstanbul). 1640. 475 s.

Kâtip Çelebi. Takvimü't-tevarih. Kustantiniya [İstanbul]: İbrahim Müteferrika, 1146 [1733]. 247 s.

Mevlânâ Mehmed Neşrî. Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288–1485)]. İstanbul: Bilge kültür sanat. 2013. 664 s.

Okumuş, Ejder. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. İstanbul: İz Yayıncılık. 2009. 176 s.

Ortaylı, İlber. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography // Ottoman Studies. İstanbul: İstanbul Bilgi University Press. Third Edition. 2010. Pp. 57–67.

Rosenthal, Franz. Ibn Khaldun's Life (Translator's Introduction) // Ibn Khaldûn. The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958. Vol. 1. Pp. xxix–lxvii.

Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara, 1984. Pp. 185–190.

Talbi M. Ibn Khaldûn // The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. Leiden, 1983. Pp. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun kitabevi. 1981. 350 p.

References

Bartol'd, V. (2012). Teokraticeskaja ideja i svetskaja vlast' v musul'manskom mire [Theocratical Idea and Secular Power in the Islamic World]. In *Islam. Kul'tura musul'manstva. Musul'manskij mir*. Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek Publ. S. 273–293.

Ibn Khaldun (1996). *Muqaddima* [An Introduction]. Sajda-Bejrut: Al-Maktaba al-'asriyya. 630 s.

Mustafa Naima (2016). O nauke istorii i prirode gosudarstva i obshestva. Fragments iz sochineniya Tarih-i Na'ima (vvodnaya statya, perevod i komentarii I. R. Nasyrova) [On History, State and Society: Fragments from the Tarih-i Na'ima. Introduction, translation from the Ottoman Turkish and commentary. Translated from the Ottoman Turkish by Ilshat Nasyrov]. *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook*: Russian Institute of Philosophy, Iranian Institute of Philosophy. No. 7. Vostochnaya Literatura. Moscow. S. 217–236.

Piotrovskij M. B. (1984) Svetskoe i duhovnoe v teorii i praktike srednevekovogo islama [Secular and Religious Authorities in the Medieval Islam: Theory and Practice]. *Islam. Religija, obshhestvo, gosudarstvo*. Moscow: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka». S. 175–188.

Âşıkpaşazâde (2013). *Âşıkpaşazâde Tarihi* [Ashik Pasha-Zade's History]. Istanbul: Bilge kültür sanat. 798 s.

Fleischer, Cornell. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldûnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters (1983). *Journal of Asian and African Studies*. Vol. 18. 1983. Iss. 3–4. Pp. 198–220.

Gökyay, Orhan Şaik (2010). Kâtip Çelebi ve Düstûrî'l-amel. *İş Ahlaki Dergisi*. November, 2010. No. 3(6). S. 109–123.

Kâtib Çelebi. (1280/1864). *Düstûrî'l-amel li-islâhi'l-halel* [Instructions for the Reform of Abuses]. İstanbul. 21 S.

Kâtib Çelebi (1640). *Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va'l-fünûn* [The Removal of Doubt from the Names of Books and the Arts]. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 475 s.

Kâtib Çelebi (1146/1733). *Takvimü't-tevarih* [A Chronology of Dates]. Kustantiniya [Istanbul]: İbrahim Müteferrika. 247 s.

Mevlânâ Mehmed Neşrî (2013). *Cihânnümâ* [Mevlana Mehmet Neshri's History]. Istanbul: Bilge kültür sanat. 664 s.

Okumuş, Ejder (2009). *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. Istanbul: İz Yayıncılık. 176 s.

Ortaylı, İlber (2010). Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography. *Ottoman Studies*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press. Third Edition. S. 57–67.

Rosenthal, Franz (1958). Ibn Khaldun's Life (Translator's Introduction). *Ibn Khaldûn. The Muqaddimah. An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books. Vol. 1. Pp. xxix–lxvii.

Stowasser B. (1984). Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations. *Working Paper at the Faculty of Political Science*. Ankara. S. 185–190.

Talbi M. (1983). Ibn Khaldûn. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden. Pp. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî (1981). *Tarihte Usûl*. Istanbul: Enderun kitabevi. 350 s.

VIEWS OF KATIB CELEBI ON STATE AND SOCIETY

Abstract. The present article is devoted to the study of famous Ottoman historian Kâtip Çelebi's views in the context of Ibn Khaldūn's teaching. The prominent Muslim historian Ibn Khaldūn (1332–1406) adheres to a scientific method in the field of historical studies and gives economic priority over religious in the formation and development of the state and civilization. The political changes in the Islamic world in 15th century (the territorial expansion and culmination of Ottoman Empire) were of the utmost significance to the development of Ottoman historiographical tradition. Ibn Khaldūn's dominate influence on Ottoman intellectual thought remained until 20th century; hence the modern Turkish scientists designate this centuries-old tradition as "Ibn Khaldūnizm" (İbn Haldunculuk). Kâtip Çelebi shared Ibn Khaldūn's method of historical criticism. The author considers that Katib Celebi should be viewed not only as historian, but also as an important representative of the Islamic sociological tradition established by Ibn Khaldūn. Kâtip Çelebi rethought and developed Ibn Khaldūn's views on state.

Keywords: Kâtip Çelebi (Haji Khalifa), Ibn Khaldun, Philosophy of history, Ottoman historiographical tradition.

Ilshat R. Nasyrov

D. Sci. (Philos.), Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)
E-mail: ilshatn60@mail.ru

