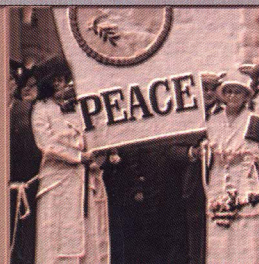
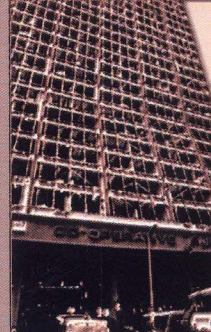
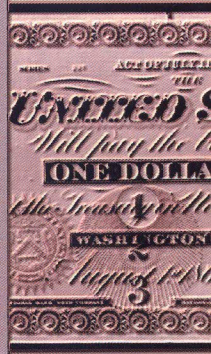
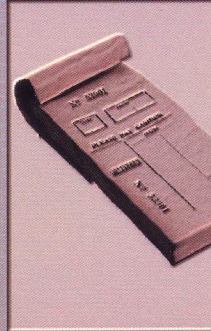


# ВЕСТНИК РАЗВИТИЯ

науки  
и  
образования

№ 1/2018

ISSN 1991-9484



## ЭКЗОТИКА МОРАЛЬНОГО ИДЕАЛА «КЕРОГЛУ»

*А. И. ИВАНЕНКО*

*Высшая школа технологии и энергетики*

*ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет  
промышленных технологий и дизайна»,*

*г. Санкт-Петербург*

**Аннотация.** В статье исследуется моральный идеал эпоса «Кероглу». Сам эпос трактуется как выражение духовных ценностей тюркского региона – составной части исламской (ближневосточной) цивилизации. Моральный идеал «Кероглу» экзотичен, поскольку он отличается как от европейской, так и от китайской традиции. В частности, он отрицает ценности мудрости и человечности, провозглашая безумство и храбрость, которая может доходить до озверелости. Вместе с тем эти ценности являются проявлением ценностей силы, любви и красоты. Интересным представляется постулирование иерархии моральных субъектов, где ближнему кругу друзей противопоставляется дальний круг. Это может служить средством против отчужденности индивидов современного глобального общества.

**Ключевые слова:** исламская философия, азербайджанская философия, тюркская философия, «Кероглу», философская география.

Связь философии с культурой неоспорима. Например, невозможно говорить о древнегреческой философии вне связи с культурой Древней Греции. Не менее показательны такие закрепленные в словарях словосочетания как «китайская философия» или «индийская философия». Предпринимаются попытки реконструировать на базе осмысления истории, фольклора или религиозных традиций латиноамериканскую (Л. Сеа) [21] или африканскую (негритюд) [13] философию. Эти попытки отражают сложные, в том числе и культурные, процессы современности, когда глобализация наталкивается на свою противоположность в лице «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон) [23].

В отечественной философии еще Н. Я. Данилевский (1869) обратил

внимание на недопустимость смешения «общечеловеческого» и «народного» [7], когда путь прогресса и просвещения по сути означает вестернизацию («европейничание»), т. е. усвоение начал чуждой культуры. Поскольку философия представляет собой культуру мышления, то невозможно говорить о философии вообще. Как конкретна культура, так же конкретна и формируемая в ее рамках философия, включая такой раздел, как этика.

Это может показаться следствием постмодернистского восприятия мира, однако сам постмодернизм возник в качестве реакции на культурный империализм ведущих мировых держав. Мультикультурализм и идея многополярного мира подразумевают идею множества философий. Как существуют различные оттенки кожи

или многообразии национальных флагов, так же можно предположить различия в онтологии, этике и эстетике.

Разумеется, здесь мы вступаем в область менее очевидного. Отказываясь от одной (глобалистской) спекулятивной теории о том, что всякая философия (этика, эстетика) в той мере философия, в какой это европейская философия, мы можем прийти к вопросу о пределе фрагментации философии по данному признаку. Если мы говорим об «испанской философии» (О. В. Журавлев) [9], то можно ли предположить наличие подобных явлений для всех 193 стран участниц ООН, включая крошечное островное государство Кирибати?

Привязка числа региональных философий к числу государств не может быть очевидной, так как государства являются политическими и экономическими субъектами. Кроме них существуют и наднациональные культурные явления, например религия или язык. Различие религий или языков фиксируется географически, однако не сводится к различию государств. Например, арабский язык широко распространен на Ближнем Востоке, а испанский – в Латинской Америке. Христианство в большей степени присутствует в Европе, а в меньшей – в Азии. Наднациональные общности принято называть цивилизациями. Их число вариативно. Целый ряд цивилизаций канули в прошлое, однако ясно и то, что помимо европейских ценностей есть и иные ценности. Посему возможны неевропейские системы этики и эстетики.

Руководствуясь этим философским удивлением, обратимся к эпосу (дастану) «Кероглу» и зададимся вопросом: имеет ли данный эпос реги-

ональную систему ценностей или все же его моральный идеал архетипичен?

### Цивилизационный горизонт «Кероглу»

Прежде всего, необходимо сказать о специфике самого эпоса. Обычно он атрибутируется как азербайджанский эпос, однако действия в нем разворачиваются на территории Османской империи. В эпосе повествуется, что герой Кероглу увидел свою родную гору Ченлибель с минарета города Карс (ныне территория восточной Турции, центр одноименной провинции). Поэтому эпос вполне может иметь турецкую атрибуцию. Также известно, что определенную популярность этот эпос получил в Туркмении, Казахстане, Узбекистане и Таджикистане [3], что позволяет его отнести к наднациональной тюркской общности (хотя таджикская культура формально ираноязычна, но исторически она составляла часть Туркестана).

Вместе с тем тюркская атрибуция может быть оспорена, так как современные попытки реконструкции тюркской философии опираются на идеи нomaдизма и тенгрианства [5], тогда как Кероглу прежде всего горец, а не степняк. Сама культурная традиция, которой он принадлежит, тяготеет к ближневосточному, а не к центральноазиатскому региону:

– эталоном силача предстает персидский богатырь Рустам из «Шахнаме»;

– эталоном красоты – пророк Юсуф (Иосиф Прекрасный – сын Израиля);

– эталоном любви – арабский поэт Маджнун;

– эталоном мудрости – «Эфлатун» (греческий Платон).

Сам Кероглу изначально имеет персидское имя Ровшан. Даже для обозначения богатырей используется иранизм «пехлеван» (pəhləvan), что отсылает к этнониму парфян, возродивших иранскую государственность после нашествия Александра Македонского.

Современный ближневосточный регион является колыбелью исламской цивилизации, в котором С. Хантингтон наряду с арабским выделяет тюркский «субдивизион» [23]. Часто исламская цивилизация отождествляется с арабским миром, и в эпоху Арабского халифата (VII–XIII вв.) это было действительно так, однако исламская цивилизация не сводится к своей арабской составляющей. Современный исламский мыслитель Г. Джемаль сообщает, что после упадка Арабского халифата происходит «переход доминантной позиции к тюркам», что, с одной стороны, по его мнению, нанесло «удар по универсализму исламской цивилизации», а с другой – «привело к застою технологий» [8, с. 80].

Действительно, тюркский «пехлеван» Кероглу разительно отличается от трех популярных персонажей арабского фольклора: Синбада-морехода, Али-Бабы и Аладдина. Конечно, эпические персонажи несколько отличаются от сказочных, но и эпос и сказка являются нарративами, в которых выражается та или иная культура. В данном случае, сравнивая сказку и эпос, интересно сопоставить ценностное ядро, лежащее в основе морали обоих повествований.

В отличие от Синбада, приключения которого часто начинаются с фразы «наскучило сидеть на одном месте» [20], Кероглу совершенно

нелюбопытен, а все его перемещения (səfəri – ср. «сафари») [24, с. 14] ограничены треугольником из трех городов: Стамбул, Дербент и Багдад. И это с учетом того, что Кероглу является обладателем волшебного коня Гырата (Qirat), способного преодолевать колоссальные расстояния. Кроме того, все путешествия Кероглу носят вынужденный характер: в Стамбуле и Дербенте он ищет жен (Нигяр-ханум и Мовмине-ханум), а из Багдада вызывает своих товарищей, арестованных за браконьерство.

В отличие от Али-Бабы, Кероглу не враг разбойников, а сам разбойник, хотя в азербайджанском языке используется более престижный термин qasaq (gacaq) [24, с. 8]. Интересно, что в пещере разбойников Али-Баба лакомится рисовым «пилавом» [4], что является турецким, а не персидским произношением слова «плов». Кероглу сражается с атаманом шайки грабителей Дели-Гасаном лишь затем, чтобы побрататься с ними и войти с ними в долю.

Как ни странно, но Кероглу больше напоминает сказочного Аладдина. Оба имеют волшебных помощников. Только для Кероглу роль волшебной лампы с джинном внутри выполняет конь Гырат и египетский меч (Misri qilinc) [24, с. 8]. Оба женятся на султанских дочерях. Однако если Аладдин после свадьбы и победы над своим противником присоединяется к правящему дому и живет во дворце «напротив дворца султана» [6], то Кероглу отказывается от блистательных перспектив придворной жизни и остается жить в горах.

### **Моральная инверсия**

Кероглу, безусловно, разбойник и предводитель целой шайки грабите-

лей. Однако в эпосе грабеж противопоставлен воровству, а награбленное воспринимается как трофей, добытый в честном бою. В советские годы этот аспект деятельности Кероглу превозносился как элемент народной борьбы против «феодалов». Известно, что азербайджанский композитор Узеир Гаджибейли в 1937 г. написал и поставил сначала в Баку, а потом и в Москве оперу «Кероглы», за что впоследствии удостоился Сталинской премии (1941). В 1959 г. была издана полная версия эпоса под редакцией М. Г. Тахмасиба [10]. В 1960 г. на киностудии «Азербайджанфильм» эпос был экранизирован (режиссер – Гусейн Сеидзаде).

Сам момент эстетизации разбоя не нов. Он имеет глубокие корни и в европейской культуре – достаточно вспомнить Робин Гуда из английских баллад или драму Шиллера «Разбойники» (*Die Räuber*, 1781). Однако европейского мотива перераспределения средств в эпосе Кероглу нет, равно как и нет мотива выражения интересов народа.

Удивительно, но в эпосе отсутствует пафос свободы, которая служит основным мотивом Робин Гуда («Пока Ричард не вернется в Англию, я буду жить там, где существуют свобода и справедливость») [19]. Отец Кероглу Алы-киши всю жизнь служил пастухом у Гасан-хана и не испытывал никаких неудобств по поводу своего подчиненного положения до тех пор, пока не лишился зрения из-за гнева своего начальника. После этого его сын Ровшан стал называться Кероглу, что означает «сын слепца».

Вскоре Кероглу совершает акт возмездия в отношении Гасан-хана, однако на этом его миссия не закан-

чивается. Не ввязываясь в политику, Кероглу превращает свою ставку Ченлибель в гнездо грабителей, которые берут под контроль важные караванные пути.

Отец Кероглу Алы-киши напутствует своего сына следующими словами, вручая ему египетский меч: «Этим мечом ты заставишь ханов, беков и пашей захлебнуться в их собственной крови. Трусов и предателей меч этот заставит вопить о пощаде. С этим мечом будешь ты покорять крепости, разрушать все на своем пути». Примечательно, что Кероглу все же не превращается в машину убийства и демона разрушения. Например, во время путешествия в Багдад (эпизод «Журавлиное перо»), он вступает в поединок с Гизироглу Мустафабеком, побеждает его и не только шадит своего врага, но и становится ему другом [24, с. 91]. Во время поездки в Туркмению (Тэкэ-Туркмен) Кероглу сталкивается с Араб-Рейханом, но также оставляет его в живых, восхищаясь «твердостью духа». Мотивом его деяний становится испытание силы (*qüvvət*). Поэтому «целевая аудитория» Кероглу, его Другой, это не народ или человек из народа, а особая порода людей: «игиды» (джигиты).

Возможно, именно поэтому Ницше и вложил свое учение о сверхчеловеке в уста Заратустры, потому что в иранской (а затем – и тюркской) традиции существовал культ сильного человека богатыря-«пехлевана», у которого была иная шкала ценностей, чем привычные в Европе Десять заповедей. Ницшеанский Заратустра вполне в соответствии с персидской традицией, призывает «не к миру, но к победе» [15, с. 42].

---

---

Кероглу воплощает в себе ценность силы (qüvvət) и храбрости (igidlik), что выражается в понятиях «пехлеван» (силач) и «игид» (джигит, смельчак, удалец). Человечность, ум, независимость (свобода, самостоятельность) и даже честность при этом не являются приоритетами.

В повествовании о похищении коня Гырата «плешивым Хамзой» встречается следующая характеристика игида: «как лев, он должен озверелым быть». Под «озверелостью» следует понимать умение вводить себя в состояние контролируемой агрессии и измененного состояния сознания. Из греческого языка происходит сходный по значению термин «энтузиазм» – особое присутствие вдохновения. Следует отметить, что Кероглу выступает не только как джигит (смелый воин), но и как поэт-ашуг (aşıq). В этом смысле «озверелость» может трактоваться как присутствие силы.

В другом повествовании о призвании Демирчиоглу Кероглы следующим образом восхищается силой своего нового товарища: «Что за чудовище, настоящий пехлеван!». В этом аспекте моральный идеал Кероглу отличается не только от европейского, но и от китайской (конфуцианской), где человечность (жэнь) стоит на первом месте [12, с. 78]. Риск и ситуация успеха при этом воспринимаются как выяснение «на чьей стороне будет Аллах».

Историческое ницшеанство было отчасти инспирировано открытием теории эволюции Чарльза Дарвина, что позволило Ницше изречь фразу о том, что «человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком» [15, с. 13]. «Тюркское ницшеанство» Кероглу эстетизирует силу

и удачу как причастность божественной мощи, что отражает доисламские представления тенгрианства, где абстрактный небесный Бог Тенгри проявляет себя в благоприятном исходе.

### Критика апатического разума

В европейской традиции стало привычным определять человека как «разумное существо» (лат. *animal rationalis*), однако сподвижники Кероглу называются *dəliləg* (что переводится как «удальцы») и имеют приставку к имени «дели» (Dəli): Дели-Гасан, Дели-Мехтер, Дели-Мехти. Сам Кероглу именуется Дели-Кероглу [24, с. 36]. Однако эта приставка означает «дикость, безумие, сумасшествие» (ср. тур. *delilik*). Безумие становится честью и культивируется словно некий аристократический титул.

Ранее было сказано, что в эпосе «Кероглу» идеалом мудрости назван Платон («Эфлатун»), поэтому можно усмотреть конфликт ценностей между мудростью – как высшей степенью ума и безумием – как его отсутствием. Однако если обратиться к философии Платона, то одной из характеристик человека в диалоге «Федр» является любовь (эрос). Она представляет собой род неистовства (мании), а «величайшие для нас блага возникают от неистовства» (244b) [17].

Конечно, далее Платон различает любовь земную и любовь небесную и призывает к целомудрию как форме воздержания. Аристотель усиливает момент умеренности, а стоики и вовсе приходят к идеалу апатии. И лишь Августин в трактате «О Граде Божьем» ополчается на апатию как на «оцепенелость», заявляя важность «движения чувств» [2].

Эпос «Кероглу» был создан в рамках тюрко-исламской культуры, поэтому критика апатического разума и апология безумия опираются больше не на августирианство, а на суфийскую традицию. Популярный символ суфизма – это всепоглощающая и самозабвенная любовь (ашк, eşq), конечной целью которой является «погружение в море небытия (фана)» [18]. Среди сподвижников Кероглу встречается Кимиягер, который именуется «дервишем», хотя он выступает больше как лекарь, чем как наставник.

Еще одним из маркеров суфизма является культура винопития при сохранении приверженности к исламу, при этом само винопитие является важнейшим атрибутом дионисийских мистерий. В эпосе Кероглу демонстративно потребляет вино «бурдюками», однако этот аспект не вызывает критики рассказчиков.

Собственно, мотив любви (eşq) раскрывается в отношении джигита Гюрджуоглу к ханской дочери Ругийе-ханум, где сподвижник Кероглу готов отказаться от свободы ради любви. Рассказчики вкладывают в уста Гюрджуоглу следующие слова: «Надену на шею цепь, а конец вручу этой девушке. Куда хочет, пусть туда и ведет». Ценность независимости, автономного существования и индивидуализма здесь радикальным образом отвергается. Эллинской (вернее аполлонической) умеренности предпочитается дионисийское погружение в океан страстей, где есть место и любви, и озверелости.

В этих приоритетах эпос «Кероглу» даже порывает с зороастрийской иранской этикой безусловной правдивости и отрицания всякой лжи [1]. Для Кероглу трус

отвратительнее лжеца. Этика любви подчиняет моральное эстетическому. Хотя формально Кероглу осуждает неправду, тем не менее ради похищения своей возлюбленной Нигяр он переодевается в «чавуша» (султанского курьера). Отец Кероглу Алы-киши запрещает рассказывать окружающим тайну его «египетского меча», который на самом деле выкован из «осколка молнии» (метеоритного железа). Подобное отношение может возникнуть лишь в том случае, когда благо связывается не с самим поступком, а с его целью. Ложь в этом случае становится инструментальной.

Удивительной особенностью эпоса «Кероглу» является тот факт, что, являясь наследником богатой ближневосточной традиции (образы Рустама, Маджнуна, Юсуфа и Эфлатуна), он фактически совершает моральную инверсию, отрицая все их базовые (авраамические) ценности и противопоставляя им иные, а именно: силу (qüvvət), храбрость (igidlik), безумство (dəlilik) и любовь (eşq). Ради этих ценностей отвергаются как сдерживающие факторы и ум, и человечность, и честность. Силу при этом можно определить как способность вызывать страх (опасение за свое существование), храбрость – как способность проявлять силу, а безумство – как проявление иррационального характера силы. Любовь при этом гендерно расщепляется на женскую любовь (стремление к силе) и мужскую любовь (стремление к красоте).

Мужская любовь при этом силу не только не подразумевает, но способна выглядеть проявлением немощи. Например, упомянутый в эпосе в качестве эталона любви арабский поэт Маджнун отнюдь не прославился

ратными подвигами, но лишь страдал от неразделенной любви к Лейле [14]. Собственно, сама неразделенность любви в этом контексте может трактоваться как следствие недостатка силы.

Сам же Кероглу отнюдь не беснуется от любви. Больше всего его выбивают из колеи не конфликты с возлюбленной или разлука с ней, а похищение коня Гырата «плешивым Хамзой». Ощущение, что удача покинула его, приводит Кероглу к такому отчаянию, что он три дня лежит в траве. Неудача приводит к охлаждению отношений как с женой, так и друзьями (*dostlar*). Собственно, вся любовь и дружба зиждятся на победах Кероглу над врагами как на проявлении силы. В этом отношении любовь в эпосе отнюдь не абсолютизируется и не обосновывает существование, хотя и сопутствует ему.

Любопытно, но Нияр сама инициирует отношения с Кероглу, ориентируясь на славу и известность джигита, и через гонца посылает в подарок золотой браслет. Получив предложение, Кероглу советуется с товарищами и получает их одобрение, поскольку статус девушки высок – она дочь султана. Внешне Кероглу при первой встрече не производит впечатление на Нияр. Но узнав, что перед ней прославленный джигит, она решает продолжить отношения. В дальнейшем Нияр сохраняет свое влияние на возлюбленного. В частности, она просит помиловать ее брата Бурджу-Султана и освободить гонца, что Кероглу и выполняет.

Описание красавиц (*gözəl*) в эпосе достаточно стандартно: черные глаза (*gözlər*), черные волосы, черные родинки, изогнутые брови, при этом губы сравниваются с руби-

нами, а зубы с жемчугом [24, с. 94]. Эти характеристики указывают на яркость, блеск и контрастность, способствующие привлечению внимания. Неизменным признаком красоты является способность вызывать любовь (*eşq*), только уже ориентируясь не на славу, а на внешний облик. При этом сложно не увидеть сходства основ терминов *gözəl* (красавица) и *gözlər* (глаза), что, по-видимому, указывает, что красота воспринимается исключительно зрением. Образами красоты помимо женщин в эпосе служат цветы и лошади. Любопытно, что книга туркменского автора С. Ниязова «Рухнама» в качестве образов красоты и «великой национальной святыни» называет скакунов и ковры [16]. В отличие от узорчатых ковров и ярких цветов, лошади, как эталон, подразумевают сочетание силы и красоты. По-видимому, Кероглу не желает делить карьеру при дворе султана именно потому, что желает эстетизировать свое бытие, живя на лоне природы в окружении цветов и лошадей.

Примечательно отношение Кероглу к внутреннему миру своих избранниц. Во время сватовства к Мовмине в Дербенте ее отец обращает внимание на, казалось бы, негативные стороны характера своей дочери: своенравие, непокорность, неуживчивость и сердитость. Однако Кероглу замечает, что именно у таких женщин рождаются джигиты.

Сила (*qüvvət*) и любовь (*eşq*), как идеалы Кероглу, соединяются через красоту (*gözəllik*). Сила и любовь представляют собой отклик на красоту. Любовь сужает горизонт сознания, генерируя безумство (*dəlilik*) и способствуя концентрации силы, а красота направляет эту силу, прояв-



---

---

лением которой является храбрость (igidlik). И вместе они образуют пять постоянств этики Кероглу.

### Выводы

Мы начинали наше рассмотрение морального идеала «Кероглу» в качестве исследования в области региональной этики, обращая внимание на то, где этот идеал расходится как с европейской этической традицией, так и с моральной доктриной конфуцианства. Можно было бы представить этот идеал «Кероглу» в качестве неразвитости этических воззрений, которые должны преодолеваются в процессе культурного развития. В Европе сказки и эпос – это всегда начальная стадия развития литературной традиции. Особенность эпоса «Кероглу» состоит в том, что он как раз надстраивается над тысячелетней ближневосточной культурой, впитывая ее различные духовные традиции. Процеживая накопленные ценности, «Кероглу» оставляет идеал силы и любви, а также сопутствующие им идеи храбрости, красоты и безумства.

Находясь на периферии древних цивилизационных центров, Кероглу выбирает небольшой коллектив проверенных и совместимых людей, которых он знает по именам. Иными словами, Кероглу находит счастье внутри малой социальной группы (mælis), которую цементируют состязания, риск, взаимопомощь и совместная практика. Этот идеал содержит определенную опасность криминализации подобной группы, когда высокая степень спайки может осуществляться за счет аморальных действий по отношению к внешнему кругу людей. Различение на «ближ-

них» и «дальних» фиксировалось еще в библейской этике и нередко оправдывало жестокое и аморальное поведение в отношении «внешних», которые воспринимались как язычники или неверные. В эпосе «Кероглу» круг ближних сужен до проверенных в боях друзей.

Между тем русский философ В. Соловьев в «Трех разговорах» (1899) как раз описывает в качестве эталонного зла расправу башибузуков над гражданским населением армянского села в ходе русско-турецкой войны [22], где «чертово отродье» вполне могло соответствовать выявленному моральному идеалу «Кероглу». Далее мы знаем, что родина Кероглу – Армянское нагорье – в 1915 г. стала местом печальных событий, получивших известность как «геноцид армян». Нет ли здесь связи между культом силы и смелости и массовыми убийствами как попыткой реализации данного идеала? Эпос «Кероглу» не дает здесь достаточного морального иммунитета, поскольку гражданское население в условиях военного времени с определенных позиций может быть истолковано в качестве «трусов и предателей», коих, согласно завещанию Алы-киши, и должен карать «египетский меч».

Вместе с тем ценность силы и красоты является неотъемлемым человеческим свойством, питающим научно-технический прогресс и искусство. Человеку мало привычной среды обитания, и он неизменно стремится ее преодолеть, пускаясь в путь, полный подвигов и приключений. Равным образом в эпосе указываются пути преодоления различий между ближним и дальним кругом людей. Инструментом этого преодоления яв-

ляется гостеприимство, когда, становясь гостем (кунаком, qonaq), человек сглаживает оппозицию «свой – чужой».

В одном аспекте эпос «Кероглу» кажется незавершенным и даже непоследовательным. В сюжете о старости Кероглу главный герой встречает человека с ружьем (tüfəng) [24, с. 439], искренне удивляется его силе, но оказывается неспособным восхищаться им. Между тем идеал джигита подразумевает восхищенность силой, которой, безусловно, обладает техника. Вполне можно представить, что конь в качестве помощника джигита может быть заменен на аналогичное техническое средство. Собственно, компонентом силы Кероглу является «египетский меч», который указывает на Египет, как на центр древней цивилизации. Более того, противостояние безумства и мудрости может быть снято в понятии гениальности – неотъемлемого качества изобретателей.

В целом эпос Кероглу дает пищу для размышлений о векторах духовного развития цивилизаций, о единстве эстетического и этического, а также об иерархии моральных субъектов, которая может быть лекарством от анонимного общества отчужденных друг от друга индивидов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Авеста. Ясна 47 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://blagooverie.org/avesta/yasna/ha18.phtml>.
2. Аврелий Августин. О граде Божьем. Кн. 14, гл. 9 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-grade-bozhem/14\\_9](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/14_9).
3. Алекпери Ф. Легенды о Кероглу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zerkalo.az/2012/legendyi-o-keroglu/>.
4. Али-Баба и сорок разбойников [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://deti-online.com/skazki/arabskie-skazki/ali-baba-i-sorok-razboynikov/>.
5. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. – Алматы, 2012 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://tengrifund.ru/wp-content/library-tengrifund/Monografiya\\_Ayupova.pdf](http://tengrifund.ru/wp-content/library-tengrifund/Monografiya_Ayupova.pdf).
6. Волшебная лампа Аладдина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://deti-online.com/skazki/arabskie-skazki/volshebnaaya-lampa-alladina/>.
7. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Гл. 6. Отношение народного к общечеловеческому [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vehi.net/danilevsky/rossiya/06.html>.
8. Джемаль Г. Освобождение ислама. – М. : Умма, 2004.
9. Журавлев О. В. Пути и перепутья. Очерки испанской философии XIX–XX веков. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1992.
10. Кероглу / под ред. М. Г. Тахмасиба. – Баку : Изд-во АН АзССР, 1959.
11. Кероглу (Азербайджанский народный эпос) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D1%8D/epos-azerbajdzhanskij-narodnij/keroglu>.
12. Конфуций. Луньюй / пер. с кит. И. И. Семененко. – М. : Эксмо-Пресс, 2000.
13. Корнеев М. Я. Африканские мыслители XX в. (Эскизы к интеллектуальным портретам). – СПб., 1996.

14. Маджнун (Кайс ибн аль-Мулаввах) / пер. С. Липкина // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000059/st026.shtml>.
15. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М. : Изд-во МГУ, 1990.
16. Ниязов С. Рухнама / Туркменская государственная издательская служба, 2002 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.libok.net/writer/6759/kniga/21236/niyazov\\_saparmurat/ruhnama/read](http://www.libok.net/writer/6759/kniga/21236/niyazov_saparmurat/ruhnama/read).
17. Платон. Федр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/plato01/21fedr.htm>.
18. Пригарина Н. И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. : Наука, 1989.
19. Приключения Робин Гуда [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://skazki.yaxy.ru/163.html>.
20. Приключения Синдбада-морехода [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://deti-online.com/skazki/arabskie-skazki/priklucheniya-sindbada-morehoda/>.
21. Сеа Л. Философия американской истории. Судьбы латинской истории / пер. с исп. Ю. Н. Гирина. – М. : Прогресс, 1984.
22. Соловьев В. С. Три разговора [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/trirazgov/razgovor1.html#p>.
23. Huntington S. The Clash of Civilizations? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://web.archive.org/web/20100821191056/http://history.club.fatih.edu.tr/103%20Huntington%20Clash%20of%20Civilizations%20full%20text.htm>.
24. Koroğlu dastanı [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://enene.musigi-dunya.az/dastan/koroglu.pdf>.

*Иваненко Алексей Игоревич, канд. филос. наук, доцент кафедры «История, философия и культурология», Высшая школа технологии и энергетики, ФГБОУ ВО Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна: Россия, 191186, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 18.*

*Тел.: (812) 315-75-25  
E-mail: iwanenkoalexy@hotmail.com*

## EXOTICS OF THE “KÖROĞLU” MORAL IDEAL

*Ivanenko Aleksey Igorevich, Cand. of Philosophy, Ass. Prof., Higher School of Technology and Energy of Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design, Saint Petersburg, Russia.*

*Keywords: Islamic philosophy, Azerbaijani philosophy, Turkic philosophy, “Köroğlu”, philosophical geography.*

*The article is devoted to the examining of “Köroğlu” epic moral ideal. This narrative is considered an explication of spiritual values*

*of the Turkic region – an integral part of the Islamic (Middle East) civilization. “Köroğlu” moral ideal is exotic: it differs from the Western tradition as well as the Chinese one. For example, it denies such values as wisdom and humanity, proposing madness and courage, which can amount to brutality. At the same time, these values include strength, love and beauty. Postulated hierarchy of moral subjects, where friends are distinguished from other people, is also of some interest. It can be considered a remedy against alienation of individuals in the contemporary global society.*