

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

КОМИТЕТ НАУКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

Г.Г. Барлыбаева

**ЭВОЛЮЦИЯ ЭТИЧЕСКИХ ИДЕЙ
В КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Посвящается 20-летию независимости
Республики Казахстан**

Алматы, 2011

УДК 1/14
ББК 87.3
Б 25

Б 25 Барлыбаева Г.Г. Эволюция этических идей в казахской философии. – Алматы: К-ИЦ ИФП КН МОН РК, 2011. – 216 с.

ISBN – 978-601-7082-37-6

Книга посвящена обоснованию эволюции этических идей в казахской философской мысли, начиная с тюркской философии как духовного истока, и до наших дней. Автором проводится историко-философский анализ этических воззрений казахских мыслителей эпохи борьбы за независимость, этических учений Абая и Шакарима как квинтэссенции казахской философии, восстанавливаются утраченные страницы философского наследия казахского народа. Кроме того, автором предпринята попытка насколько возможно полно показать казахскую философскую мысль в контексте развития реалий современности, раскрывая толерантность как этический принцип казахской философии и значение эволюционного осмысления этических идей казахов в духовном возрождении суверенного Казахстана.

Монография адресована ученым-обществоведам, преподавателям высших учебных заведений, докторантам, магистрантам, бакалаврам философских и культурологических специальностей, а также широкому кругу читателей, интересующихся проблемами казахской философии.

Главный редактор

академик НАН РК, доктор философских наук, профессор **А.Н. Нысанбаев**

Ответственный редактор

академик НАН РК, доктор философских наук, профессор **Ж.М. Абдильдин**

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **С.Ю. Колчигин**
доктор философских наук, профессор **С. Е. Нурмуратов**,
доктор философских наук **З.Н. Сарсенбаева**

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института философии и политологии Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN – 978-601-7082-37-6

© Барлыбаева Г.Г., 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этические идеи казахской философии, раздвигая границы своего времени, являются значимыми и ценными для современного казахстанского общества. Наше время, круто перевернувшее сознание по части переосмысления духовного наследия народа, его прошлого и настоящего, разрушившее стереотипы и догмы, в плену которых мы находились многие годы, делает востребованным и актуальным исследование этических традиций и направлений казахской философской мысли, поиск современного подхода к ним.

Казахская философия в ее этическом измерении помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, нашего мироощущения и прививает столь недостающую в наше время способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах. Философская аргументация и размышления казахских мыслителей «являются силой... через слово, которое может делать вызов другим силам, разоблачать ложь и приоткрывать завесу над иллюзиями, а также предлагать варианты лучшего мира для всех людей, живущих на планете» [1, с. 12]. Эти строки Питера Кэмпса – Председателя XXII Всемирного философского конгресса, впервые в своей истории прошедшего в 2008 г. на Востоке – в г. Сеуле, как нельзя лучше помогают объяснить казахскую философскую мысль, этическая насыщенность которой делает ее этической и эстетичной по своей сути.

Независимость раскрыла перед нами новые горизонты, дала исключительный шанс строить свое будущее собственными руками. Двадцатилетняя история существования Казахстана как суверенного государства с особой остротой поднимает вопросы духовного возрождения страны, определения своей судьбы и своего жизнеустройства так, чтобы это отвечало нашим национальным интересам и духовно-нравственным ценностям.

Возрождение подлинного интереса к собственным философским истокам и этическим ценностям, уходящим корнями в глубокую древность, укрепляет национальное самосознание и единство народа. Казахская философская мысль как одна из ветвей тюркской философии, где всегда доминировала этическая мысль, на протяжении всей своей истории выдвигала идеи толерантности и духовного согласия, которые в настоящее время приобрели глобальный характер и стали основополагающими темами современности.

Если духовность впервые в полной мере как особая реальность встает в сфере нравственности, будучи моральным зако-

ном, то свое высшее воплощение духовность получает в искусстве, поэзии и философии. Поэзия у казахов – это особый тип самого философствования, насыщенного серьезными раздумиями о духовном существовании народа. Казахскую литературу же, на наш взгляд, было бы верным понимать как способ существования казахской философии, а поэтическое творчество изучать средствами философского мышления, пытаясь вскрыть заключенное в нем философское содержание. Казахское поэтическое философствование – это сплав ума и сердца, суфийского мистицизма и рационально-логизированного мировосприятия, философской публицистики и лирики, это внутренне единое знание рождается в «дочувствовании» логических смыслов на пересечении двух истин – поэтической и научной, которые тем самым перестают существовать по отдельности, а объединяются в некую ценностную установку, определяющую свободный и ответственный творческий выбор личности. При этом именно нравственная ответственность всегда в первую очередь определяла характер и цель казахской философской мысли.

Философское наследие казахского народа содержит ценнейшие этические идеи, обогатившие общую сокровищницу мировой философской мысли. Академик НАН РК Ж.М. Абдильдин совершенно справедливо отмечает: «В мировую культуру каждый народ вносит все самое ценное, неповторимое, что есть у него. В этом плане и казахский народ сделал свой вклад в духовную культуру человечества. Достаточно назвать имена таких мыслителей, как аль-Фараби, Ахмет Яссави, Бухар-жырау, Шортанбай, Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, Абай, Шакарим Кудайбердыев, А. Байтурсынов, С. Торайгыров, С. Сейфуллин, М. Жумабаев, М. Ауэзов и др.» [2, с. 353]. В этой связи хотелось бы особо подчеркнуть тот факт, что Председателем комиссии по возвращению духовного наследия Шакарима, А. Байтурсынова, М. Жумабаева и Ж. Аймаутова в 1988 году был именно Ж.М. Абдильдин, чьи заслуги, личное мужество и настойчивость в продвижении и положительном решении этого трудного в те годы вопроса очень велики.

Важно отметить, что идея о необходимости выявления статуса и функций тюркской философии, являющейся духовным источником казахской философской мысли, принадлежит академику НАН РК А.Н. Нысанбаеву, под чьим руководством и непосредственном активном участии вышла в свет во многом новаторская коллективная монография «Тюркская философия: десять вопросов и ответов», где впервые обосновывается необходимость тюркского типа философствования и анализируются его особенности и

функции в системе культуры [3]. Авторами этой коллективной монографии выявляется особая значимость тюркской философии в становлении планетарной этики в условиях глобализации.

Глубиной проникновения в мир сложных проблем казахской философии как самостоятельной формы духовного творчества отличается новый труд академика НАН РК Г. Есима «Наука совести», состоящий из четырех частей: «Метафизическая лексика Абая», «Философия слов», «Философия «Неприкаянного» и «На краю бездны», где дается подробный анализ философского мышления Абая и Шакарима, осуществленный герменевтическим методом [4].

Анализируя казахскую философскую мысль в контексте развития реалий современности, духовно-нравственные ценности казахского народа, включающие в себя гуманность и милосердие, доброжелательность и гостеприимность, открытость и миролюбие, невозможно обойти тему толерантности, так как толерантность есть органически присущий казахской философии этический принцип, ее важнейшая и характерная особенность. Известно, что этические принципы казахского народа, уходя корнями в глубокую древность, проникнуты высокими общечеловеческими идеями добра и милосердия, которое, выступая одним из наиболее глубоких проявлений человеческого бытия, само по себе не может не быть толерантным. Казахская философия, в которой хорошо выражена суть национального характера и менталитета народа, открыта к другим культурным влияниям и традициям, она всегда стремилась определить пути установления лояльных, неагрессивных, доброжелательных отношений между различными людьми, социальными слоями и государствами.

Этические идеи казахской философской мысли, впервые рассматриваемые как целостность, как взаимосвязанные между собой эволюционирующие этические феномены, у которых в ходе развития в новом историческом контексте появляются все новое и новое содержание, новые грани и акценты, отвечают самым злободневным задачам духовного возрождения суверенного Казахстана. Эволюционное осмысление казахской философии, в ходе развития которой уходили отжившие понятия, но появлялись новые темы и идеи, обогащенные новым содержанием, включающим в себя и духовную эволюцию конкретных мыслителей, представляет интерес для современных казахстанцев в условиях мучительного поиска ими мировоззренческих ориентиров и обретения приемлемых перспектив духовного развития.

1 КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ОДНА ИЗ ВЕТВЕЙ ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Этический мир Коркыт-Ата – духовный исток казахской философии

Характер, тип, сущностные черты, мировоззренческие традиции, язык – все это позволяет рассматривать духовное наследие казахов как древнейшую степную ветвь тюркоязычной культуры, включающую глубинный пласт индоиранской культуры и развившейся в тесном взаимодействии с сопредельными цивилизациями и народами Востока и Запада.

На протяжении многих веков казахи вбирали в себя различные культурные влияния, переплавляя и ассимилируя их в горниле своих исконных степных тюркских традиций. И традиции эти были столь глубоки и прочны, что ни политические катастрофы и войны, ни арабское и монгольское влияние, ни исламизация не смогли изменить их коренным образом.

Необходимость написания общей истории тюркских народов, проживающих в ареале от Северного Ледовитого океана до Средиземного моря, отмечалась на XXI и XXII Всемирных философских конгрессах, прошедших в г. Стамбуле и в г. Сеуле в 2003 и 2008 годах. На этих представительных философских форумах были выдвинуты предложения о том, чтобы термины «тюркская культура» и «тюркская философия» стали широко распространенными и часто используемыми в работе исследователей, а также принято решение о написании целого ряда трудов по философии тюркоязычных народов.

На наш взгляд, это правильная постановка вопроса, так как во всех справочных и учебных изданиях восточная философия традиционно подразделялась на китайскую, индийскую и арабомусульманскую ветви, тогда как тюркская философия просто отсутствовала. Принципиально неверно полагать, что огромное евразийское пространство от Китая и Монголии до реки Волги, от сибирской тайги до междуречья Аму- и Сыр-Дарьи в философском отношении представляют собой «белое пятно».

В этой связи мы полностью поддерживаем тезис о том, что «в течение 108 лет по настоящее время Всемирный философский конгресс во многих уголках западного мира исполнял роль места по обмену мнениями относительно западной мудрости. Открывший свою работу настоящий XXII-ой конгресс является не только первым конгрессом в истории, проводящимся на Востоке, он станет официальным местом дискуссий относительно запад-

ной и восточной мудрости. Мыслящий мир Востока, исключенный до настоящего времени из понятий мировой философии, наконец, официально вошел в ее формальную структуру. И этот факт не может пройти незамеченным» [1, с.13].

Сегодня тюркская философия – это яркий феномен мировой философской мысли. Тюркская философия, будучи неотъемлемой частью восточной философии, есть проявление диалектики общего и единичного в истории мировой духовной культуры. «Уникальность тюркской философии, - верно отмечает Т.Х. Габитов, - заключается в органическом сочетании традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опытов освоения мира, сакрального, профанного и хтонического, она характеризуется толерантностью, свободолюбием, изначальностью слова и оптимизмом» [3, с.133].

Когда речь идет о тюркском культурном ареале, то под этим понимается культура тюркоязычных народов, представленных в настоящее время более чем тридцатью этносами, населяющими обширные территории Центральной и Передней Азии. В древние времена тюркские народы населяли громадные пространства, протянувшиеся от Черного и Каспийского морей до Байкала и Хинганских гор, географически представленные степями Причерноморья и Казахстана, песчаными пустынями Средней Азии и оазисами Междуречья Аму- и Сыр-Дарьи, Алтаем и Южной Сибирью, горными массивами Тянь-Шаня и Памира. Богатая природа и разнообразие климатических условий способствовали созданию богатейшей культуры древних тюрков.

Следует заметить, что в своих основаниях и истоках тюркская философия – это во многом философия природы и философия жизни. «Это, - как правильно пишут Н.Г. Аюпов и А.Н. Нысанбаев, - особая, неповторимая гамма цветов в многоцветье восточного мировоззрения. Рассматривая тюркскую философию, мы должны помнить и о китайской философии, и о философии буддизма, и о философии зороастризма как ее непосредственных истоках и составляющих» [3, с.10].

Выше процитированные размышления ученых опубликованы в интересном и во многом новаторском труде «Тюркская философия: десять вопросов и ответов». Идея о необходимости выявления статуса и функций тюркской философии, а также способов и формы тюркского типа философствования принадлежит академику НАН РК А.Н. Нысанбаеву, активно способствовавшему изданию этой очень важной для исследователей в области тюркской философии коллективной монографии.

Одной из отличительных особенностей тюркской философской мысли является то, что первоначально она возникла как искусство правильной жизни, как свод мудрости, дававший образцы

практического отношения к действительности. Правильность такой оценки убедительно подтверждают памятники материальной и духовной культуры, сохранившиеся с тех незапамятных времен.

Именно таким мудрецом, с которого, по существу, начинается тюркская этическая мысль, и был легендарный мыслитель и жырау Коркыт-Ата. В истории огузско-кипчакских племен, обитавших в бассейне реки Сыр-Дарья, он занимает особое место. Предания о нем наиболее широкое распространение получили у казахов как прямых наследников огузско-кипчакской культуры и соседних с ними туркмен. Примечательно, что каждый тюркский народ считает его своим, тогда как, вне всяких сомнений, наследие Коркыт-Ата – это общетюркское достояние.

В середине XIX столетия казахские сказания о Коркыте стали известны в России и Европе благодаря работам Ч.Ч. Валиханова, В.В. Радлова, В.В. Вельяминова-Зернова и др. Исследования о легендарном сказителе были продолжены востоковедами В.В. Бартольдом, А. Диваевым, И. Аничковым, В. Каллур, И. Кастанье. В советское время Коркыт-Ата были посвящены работы А.В. Затаевича, М.О. Ауэзова, А.К. Жубанова и А.Х. Маргулана.

Особая роль в изучении преданий о знаменитом тюркском мыслителе и философе принадлежит академику В.М. Жирмунскому, который осуществил сравнительный анализ казахских, каракалпакских и туркменских вариантов легенд о Коркыте.

Большой вклад в коркытоведение внесли турецкие тюркологи И. Басгез, П.Н. Боратов, М. Эргин, О. Гоку и др. К когорте иностранных ученых, изучавших жизнь и творчество Коркыта, относятся французский ориенталист П. Пелье, итальянец Е. Росси, немецкие ученые Н.Ф. Диец, И. Хеин, В. Рувенди и др.

В результате всех этих исследований значительно прояснилась эпоха, в которую жил Коркыт-Ата. VIII век – период жизни народного сказителя – был временем перехода от древних верований тенгрианства, шаманизма и зороастризма к исламу. В Коркыте причудливо соединились последователь древних верований и приверженец ислама, т.е. с одной стороны он верил в Аллаха, призвал пророка Мухаммеда, а с другой стороны в нем доминировал последователь древних верований.

Как известно, представления о неизбежности смерти и ее божественном предопределении являются одной из догм ислама. В этом смысле творчество Коркыт-Ата, бросавшего вызов смерти, конечно, по существу своему носит домусульманский характер. Ч.Ч. Валиханов в своей работе «Следы шаманства у киргизов» писал: «Самое бегство от смерти, недопускаемое исламом, составляет один из постоянных мотивов легенд шаманских народов.

У киргизских (казахских – Г.Б.) шаманов есть легенда о Хорхуте, первом шамане, который научил их играть на кобзе и петь сарн» [30, с.65]. Ученый-просветитель отмечал также, что «шаман – человек, одаренный волшебством и знанием, выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач» [5, с.52].

Следует заметить, что и сегодня Коркыт-Ата – идейный вдохновитель, «патрон», по выражению востоковеда И. Кастанье, и каракалпакских, и киргизских, и узбекских, и казахских баксы [6, с.90]. Кобыз музыканта и мыслителя стал культом, игра на инструменте помогала спастись батыром, попавшим в беду, о чем свидетельствуют эпические сказания.

Примечательно, что и турки свой городок Коркытели, расположенный недалеко от средиземноморского курорта Анталия, считают родиной легендарного мудреца. Могила же Коркыта находится в Кызылординской области рядом с одноименной железнодорожной станцией. Казахи убеждены, что Коркыт-Ата жил, творил и умер здесь, на берегах Сыр-Дарьи. Данные среднеазиатских письменных источников подтверждают это.

Причину притязаний тюркских народов мира, видимо, можно искать в их глубокой любви к наследию своего духовного патриарха, который «для них имеет и интегрирующее значение, как учение Мухаммеда для арабской нации или Иуды для евреев. Нет в отдельности ни казахского, ни узбекского, ни хакасского или турецкого Коркыта. Коркыт-Ата для всех тюрков один и общий, как их история, язык и культура», – подчеркивал известный философ С.Н. Акатай в статье «Великий Коркыт и его учение» [7, с.686].

Коркыт-Ата остался в памяти потомков как выразитель фундаментальных этических ценностей тюркских народов, их духовных и философских поисков, эволюции их сознания к новым вершинам. Эти этические ценности создавались в ранних религиозных системах, они мучительно долго оттачивались в историческом процессе, закаливались в горниле бесконечных войн и переворотов. Этические идеи Коркыт-Ата дошли до наших дней, время само отобрало идеалы добра и справедливости, имеющие общечеловеческий характер.

По казахским преданиям, жизнь Коркыт-Ата прошла в борьбе с силами, управляющими миром. Согласно философии тюркского мудреца, смерть есть главное зло и борьба с ней, борьба за бессмертие человека – основная цель мыслителя.

В одном из сказаний повествуется о том, как жырау, намереваясь обмануть ангела смерти Азраила, создал сорок своих двойников. Азраил оказался в затруднении, но небо шепнуло ему, что Коркыт – это тот, кто моргнет первым. Ангел смерти, отыскав

Коркыт-Ата, хотел забрать его душу, но сестра сказителя предложила взять свою, чем и спасла брата.

Широко распространена и легенда о смерти Коркыта. В ней говорится о том, что где бы ни был Коркыт-Ата, всюду ему снился один и тот же сон: несколько человек роют могилу для святого Коркыта. Жырау в поиске защиты от смерти направлялся на Восток, на Запад, он обошел все возможные и невозможные места, но везде ему встречалась вырытая для него могила с роковым столбом, где начертано: «Ты от смерти бежишь? От нее не уйдешь! Здесь могила твоя! Час расплаты настал!». С целью убежать от судьбы Коркыт сел на быструю как ветер верблюдицу, но на берегу Сыр-Дарьи скончался.

Всю свою жизнь Коркыт искал подлинную ценность человеческого бытия, хотел вырваться из привычных пут самообмана, не приемля беспощадную альтернативу жизни – смерть. Он тщетно искал противоядие против нее, создавал различные способы компенсации, формируя в своей психике соответствующую символику, которую именуют символикой бессмертия. Символом бессмертия Коркыта и стал созданный им кобыз. По этому поводу М.О. Ауэзов и Л.С. Соболев писали: «Коркыт в свих одиноких терзаниях выдолбил из дерева ширгай – первый кобыз, натянул на него струны и заиграл, изливая свои мучительные мысли и чувства. Он вложил всю свою душу в эти мелодии, и чудесные звуки его струн прозвучали на весь мир, дошли до людей, захватили и пленили их. С тех пор мелодии Коркыта и созданный им кобыз пошли странствовать по земле, а имя Коркыта осталось бессмертным в струнах кобыза и в сердцах людей» [8, с.100]. Действительно, легендарный отец музыки и создатель песни на земле Коркыт нашел бессмертие в служении человечеству впервые созданным им искусством. Убегая от физической смерти, он достиг апогея в духовном бессмертии, что позволяет искать и находить ответы на сложные смысложизненные вопросы.

Когда Коркыт пел и играл на кобызе голос его потрясал землю, так гласит легенда. От силы голоса Коркыта поднимался ветер, птицы прекращали свой полет, дикие звери замирали. Для того, чтобы услышать пение великого музыканта, говорится в предании, собрались сорок девушек и тридцать тысяч джигитов. Они разнесли по всему миру мелодии знаменитого жырау и с тех пор нет народа, который бы не знал имени Коркыта и его музыки. «У Коркыта не только кобыз, но даже смычок поет», – верно гласит казахская поговорка. Имя мудреца и музыканта освящено народной памятью, а слава его переживет века. Вот фрагмент из текста причитаний казахских последователей Коркыт-Ата:

«Өлі десем, өлі емес,
Тірі десем, тірі емес
Күй атасы - Қорқыт» [7, с.687]

Подумаю, что мертв – он не мертв,
Назову его живым – нет, не жив
Отец, святой Коркыт»

Данный фрагмент недвусмысленно обозначает древнего мудреца и прорицателя духовным персонажем, ставшим духом, джином, аруахом. Это отвечает на вопрос о том, почему имя Коркыта табуировалось, запрещалось носить живому лицу, не рекомендовалось произносить без большой надобности. «Имя Коркыта упоминается рядом с мусульманским святым Хызыр. Это уже продукт контаминации», – подчеркивал С.Н. Акатай [7, с.688].

По дошедшим до нас казахским сказаниям, в то время, когда рождался Коркыт, небо заволочло тяжелыми тучами, от затмения солнца наступил мрак, грохотал гром, лил дождь, сверкали молнии. Роды были тяжелыми, продолжались три дня, а люди были в страшном испуге и неведении. Эти кошмарные дни в народной памяти были прозваны «Қарааспан» («Черное небо»). Потому мальчика нарекли именем Коркыт, что в переводе означает «пугать, напугать». Малыш сразу заговорил. В тех же преданиях однозначно упоминается и название местности, где родился маленький Коркыт, которая идентифицируется с отрогами Каратауских гор и с речкой Карашык, что вблизи г. Туркестана. В этих же краях можно найти и упомянутую в легенде местность с древним названием «Қарааспан». Последнее обстоятельство делает вполне реалистичными перипетии события, разразившегося более тысячи лет тому назад:

«Қорқыт туар кезінде,
Қара аспанды су алған,
Қара жерді құм алған,
Ол туарда ел қорқып,
Туған соң әбден қуанған...» [7, с.52]

«Когда рождался Коркыт,
Карааспан оказался под водой,
Земля была засыпана песком.
Народ был напуган, когда он рождался.
Но после того как он появился на свет –
Все были рады безмерно».

В этой связи исследователь выдвигает интересное суждение о том, что здесь можно наблюдать явление, «обратное образу Христа: сын бога возносится в небо, а Коркыт спускается на землю. Однако смысл и там и тут общий – помочь людям, облегчить тягости их бытия» [7, с.53]. Правда, Коркыт берет на себя и дополнительное бремя – сделать человеческую жизнь бессмертной.

Удивительно, но само имя «Коркыт», которое можно также переводить и как «благодатная могила», стало синонимом жизнеутверждения, нежелания сдаваться на волю судьбы, веры в человека. Все хорошее, недостижимое, духовное и нравственно чистое турки, а значит, и казахи, связывают с именем легендарного мудреца и мыслителя. Совершенно справедливо отмечал один из самых авторитетных отечественных коркытоведов академик А.Х. Маргулан: «Коркытовская философия борьбы со смертью – явление редкое в мировой истории, в то же время это один из светлых образов, когда-либо созданных человечеством. Подобное можно встретить, пожалуй, лишь в древней литературе о Прометее и Харте» [9, с.155].

В известном смысле можно утверждать, что история казахского народа начинается с Коркыт-Ата, так как его имя присутствует везде: в музыке и литературе, космологии и этнографии, философии и истории. Мятежный дух певца и летописца сохраняется в легендах, сказках, пословицах и поговорках казахов. Коркытовское этическое учение, в центре которого находится человек, философские размышления мыслителя о смерти и бессмертии, добре и зле, дуализме бытия, где борются свет и тьма, вошли в ткань духовной структуры казахского этноса и стали основополагающими темами казахской философии. «Близость к природе, жизнелюбие и гордость отражены в духовном наследии Коркыта», - правильно подчеркивал М.С. Орынбеков в своем содержательном труде «Духовные основы консолидации казахов» [10, с.97].

По Коркыту, «...домам, куда не приходит гость, лучше обрушиться. Горьким травам, которых не ест конь, лучше бы не вырасти; горьким водам, которых не пьет человек, лучше бы не течь; грубому сыну, от кого нет славы имени отца, лучше бы не выйти из спинного хребта отца, не войти в чрево матери, не родиться на свет. Прославляющим имя отца, данным на радость сыном хорошо быть. Лживым речам лучше бы на этом свете не появляться; правдивым людям лучше бы жить трижды тридцать десятилетий» [11, с.358]. В этом фрагменте из «Книги моего деда Коркута», прекрасно переведенной В.В. Бартольдом, наиболее адекватно, на наш взгляд, представлено коркытовское понимание смысла и цели человеческого существования, невозможного для мыслителя вне и без единства добра, красоты и истины.

Идеи и мысли патриарха навсегда остались в исторической памяти казахского народа, повлияли на символы и ориентиры казахов, стали духовным истоком казахской философской мысли. Мелодии Коркыт-Ата, а также его философские размышления повторяли и развивали дальше в XIII веке Кетбуга, в XIV веке – Сыпыра-жырау, в XV веке – Асан қайғы, в XVIII веке – Бухар-жырау и еще многие другие знаменитые акыны и жырау казахской Степи.

Интересную переключку идей и созвучие суждений можно наблюдать у Коркыт-Ата и известного казахского поэта и мыслителя конца XVIII – начала XIX века Шал-акына относительно понимания роли женщины в семье. По Коркыту, женщина – это опора дома, «та, которая, когда из степи в дом приходит гость, когда муж ее на охоте, она того гостя накормит, напоит, уважит и отпустит. Это порода Айши и Фатимы... Таких пусть тысячи вырастут, такая женщина пусть придет к твоему очагу» [11, с.359]. Шал-акын утверждал, что умная женщина умеет склонить супруга к верным решениям, толково решает хозяйственные вопросы, достойно принимает гостей, способствует распространению доброй славы о своем муже [12, с.137-138]. Ясно, что Коркыт-Ата существенно повлиял на различные стороны общественного сознания казахов, формирование их ценностей и форм поведения. В его наследии были воплощены традиции богатейшей степной культуры, которая основана на любви к своему народу, семье, женщине, на признании права личности на счастье и справедливость.

Коркыт-Ата как философ, прорицатель, музыкант и мудрец – это золотая нить, связывающая века в казахской мыслительной традиции, это вечный источник вдохновения для выдающихся представителей казахской философии. Благодаря этому процессу легендарный тюркский мыслитель начинает толковать нашу жизнь, выступает в качестве живого участника диалога, в качестве исповедника, а иногда и проницательного психотерапевта, который впервые сталкивает современность с ее собственной горькой правдой. Так, Шакарим – крупнейший казахский философ, чьи интеллектуальные устремления были направлены на утверждение в его собственной жизни и жизни окружающих его людей вечных, непреходящих истин добра, милосердия и справедливости, обращаясь к духовному наследию Коркыт-Ата, писал:

«Ашулы, зарлы сарынмен,
Қорқыт – түбі түрік, қалмақ,
Ойы - өмір мен өлім жайын әнге дәл салмақ.
Ол ән аяғын сөзсіз сарынмен,
Шер тарқатыпты, зарлап.

* * *

Бұл әнге өлең салғаным –
Бұрыннан ойдағы арманым.
Сарнайтын мұны бақсы жоқ,
Жек көрдім ұмыт қалғанын» [13, с.224-225].

«Коркыт – тюрк по происхождению –
остался в исторической памяти людей
со своей печальной мелодией и
глубокими размышлениями о жизни и смерти,
которые он выразил в песне.
Эта песня без слов рассеивала
и разгоняла его тоску и горькие слезы.

* * *

Сочинить стихотворение об этой давней истории
было моей сокровенной мечтой, потому что
шаманы-баксы на эту тему не говорят
а я бы не хотел, чтобы наследие Коркыта забывалось».

Безусловно, реконструкция исторической памяти, о которой
рассуждал Шакарим, оживляет образы прошлого, вызывает опре-
деленные эмоции, придает сознанию людей ощущение более глу-
бокого смысла существования.

Принадлежность к единому тюркоязычному культурному ареа-
лу, а также общность духовных судеб тюркских народов – эти идеи
глубоко волновали и проходили лейтмотивом сквозь все творче-
ское наследие Магжана Жумабаева – властителя дум казахского
народа, да и всего тюркского мира, яркого казахского поэта и мыс-
лителя XX века.

Во многих его произведениях противоборствовали моти-
вы света и тьмы, добра и зла, жизни и смерти. В представлении
Магжана жизнь и смерть постоянно сопровождают друг друга, без
одного нет другого. Эта его позиция великолепно раскрыта в поэме
«Қорқыт», которую поэт посвятил легендарному тюркскому мудре-
цу, музыканту и духовному патриарху:

«Енді менің жолдасым – жалғыз қобыз,
Сарна қобыз, мұң-зарлы шығар лебіз!
Сен жыласаң, жылармын мен де бірге,
Жан жыласа жыламай қала ма көз?!
Өмірде арманым жоқ – Қорқытқа ерсем,
Қорқыттай жанды жаспен жуа білсем.
Жас төгіп, сұм өмірде зарлап-сарнап,
Құшақтап қобызымды көрге кірсем!..» [14, с.230].

«Теперь мой друг – это только кобыз,
Звучи, кобыз, изливая свою тоску и печаль!
Если ты плачешь – то и я плачу вместе с тобой,
Когда плачет душа – разве могут не плакать глаза?!
О, как мечтал бы я, подобно Коркыту,
Уметь, обливаясь слезами, излить свою душу,
О, как желал бы я, рыдая и печалась от горестей этой проклятой жизни,
Обнять мой верный кобыз и так умереть!..»

Примечательно, что Магжан, осмысливая смерть как неизбеж-
ность, которая подчиняет человека, признавал и подчеркивал, что
нужно уметь не только достойно жить, но и достойно умереть.

А вот в этих строках из стихотворений «Орал тауы» («Горы
Урала»), а также «Алыстағы бауырыма» («Далекому брату») Магжан Жумабаев выступает выразителем идей тюркизма и об-
щетюркской целостности, которые сегодня, в начале XXI века,
получают новые импульсы развития, способствуют обновлению
мира и расширению горизонтов человечества:

«Анамыз бізді өсірген, қайран Орал,
Мойның бұр тұңғышыңа, бермен орал!
Қосылып батыр түрік балалары,
Тапталпа, жолын кесіп, тізгінге орал» [14, с.38].

* * *

«Бауырым! Сен о жақта, мен бұ жақта,
Қайғыдан қан жұтамыз. Біздің атқа
Лайық па құл боп тұру? Жүр, кетелік
Алтайға, ата мирас алтын таққа» [14, с.55].

«О, родной и великий Урал,
Повернись и стань ближе нам, своим первенцам!
Дети тюркских батыров, у топчущих нас
Перехватим поводья!»

* * *

Брат мой! Рассеяла нас судьба, ты – на той стороне,
Я – на этой. Скорбь и печаль овладели нами.
Достойно ли нас быть рабами?!
Давай пойдем на Алтай – к золотому трону
отцовского наследства!»

Хотелось бы особо отметить, что идеи Магжана явились
крупным вкладом в становление и развитие братских отношений
между тюркскими народами всего мира.

Этический мир Коркыта – это связующая нить поколений, живая струна нравственных традиций, неисчерпаемый источник оптимизма и кладезь мудрости, откуда казахский народ черпал любовь к окружающей природе, родному Отечеству и его героическому прошлому. И стар, и млад, и несчастный обращались к мыслителю-прорицателю и находили у него избавление от жизненных невзгод, мир в душе и успокоение в сердцах. Советы Коркыта играли большую роль в общественной жизни степняков, они и до сих пор воспринимаются как пословицы и поговорки, в которых сконцентрирована народная мудрость. Вот его изречения, ставшие крылатыми: «Как бы густо ни выпал снег, до весны ему не остаться; цветущему зеленому лугу до осени не остаться», «Старый хлопок тканью не станет; старый враг другом не станет», «Потухший не вернется, умерший не воскреснет» [15, с.487]. В течение долгих веков казахи считали Коркыта своим пророком, и это оказывало сильное влияние на культурную атмосферу времени.

В учении Коркыт-Ата тюркский дух неиссякаем и бессмертен. Если мудрец был символом единства тюрков в прошлом, то в настоящем он – их надежда на будущее. Этим можно объяснить неистребимую тягу тюркских народов к наследию Коркыта, «без которого, - как верно отмечал С.Н. Акатай, - полнокровное возрождение тюркской культуры и духовности вряд ли возможно и в XXI веке. Тут казахский народ не исключение и его возрождение сопрячено с общетюркскими формулами прогресса» [7, с.686].

Понимание духовных основ существования казахов, их самобытности и специфики предполагает возвращение к этическому наследию Коркыт-Ата, чья философия проникнута ощущением полноты бытия и поисками смысла и назначения пребывания человека в этом мире.

1.2. Этическое философствование Абу Насра аль-Фараби

Великим философом и ученым тюркского происхождения, чье наследие составляет сокровищницу философии и науки раннего средневековья, чьи идеи оказали непосредственное влияние на развитие тюркской и казахской философской мысли, был Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки. Мыслитель, питаясь отечественными корнями, впитал все достижения мировой культуры. Ученый-энциклопедист и яркий политический философ, достаточно широко и глубоко осознавший смысл и события своего времени, принадлежит не толь-

ко своему времени, но и вечности. «Мыслитель в разногосице явлений, в жестокости и трагизме повседневности, в величии свершений и смелости замыслов угадывает ему понятную и им прочувствованную гармонию, «музыку времени»», – правильно подчеркивал известный казахстанский философ и фарабист А.Х. Касымжанов [16, с.5]

Аль-Фараби родился в городе Фараб на Сырдарье при впадении в нее реки Арысь в 870 г. н.э. в тюркской семье. Бассейн Сырдарьи – колыбель древней цивилизации, сыгравшей в истории Казахстана такую же роль как Нил для Египта, Тигр и Евфрат для Месопотамии.

Фараб, согласно средневековым авторам, был большим городом с населением около 70 тысяч душ мужского пола, с соборной мечетью, цитаделью и базаром. Город был расположен в Отрарском оазисе, который вместе с прилегающими к нему районами был древнейшим центром ирригационного земледелия и городской цивилизации. Позже Фараб стал именоваться Отраром, развалины которого находятся на территории нынешней Южно-Казахстанской области. Сохранились свидетельства современников, говорящие о том, что город Отрар в IX веке был крупным культурным центром, находившимся на стыке степи и оседлого населения, земледелия и кочевничества, важнейших исторических взаимодействий и торговых путей.

Известно, что в Отраре имелась библиотека, легенда о которой гласит, что она по числу книг была второй после знаменитой Александрийской библиотеки. Об Отраре имеются сведения Ибн Хаукаля, Абул Фиды, китайских источников. О нем есть упоминание у Птолемея. На наш взгляд, далеко неслучайно древний Отрар выдвинул из своей культурной среды такую колоритную фигуру как Абу Наср аль-Фараби. Его земляками и учениками были Аббас Жаухари, известный астроном, который составлял знаменитые астрономические таблицы, Исхак аль-Фараби, языковед и этнограф, Джанах ибн Хакан ал-Кимаки, видный географ и политический деятель.

Отрар, однако, не был единственным культурным оазисом на территории Казахстана. На археологической карте страны благодаря неутомимой работе исследователей отмечены и другие культурные центры – города Тараз, Туркестан, Сыганак, Мерке и другие. В настоящее время можно уверенно утверждать, что тюрки, населявшие эту территорию, создали развитое искусство, науку, различные ремесла, они имели свою древнетюркскую письменность, возникновение которой уходит в глубь веков.

Когда при рассмотрении эпохи, в которую жил аль-Фараби, мы останавливаемся на данных, относящихся к тюркским племен-

нам, предкам казахов, нас интересует не столько сам факт рождения мыслителя в Отраре, сколько реальная связь, существовавшая в истории этих племен, с одной стороны, и других этнических групп и народов Средней Азии и Ближнего Востока – с другой. «Есть данные – отмечал А.Х. Касымжанов, – позволяющие пойти дальше и говорить о включенности их в один культурный регион, что верно, по меньшей мере, в отношении Южного Казахстана. К сожалению, мы не можем в полной мере конкретизировать это положение, потому что сведения об этническом составе населения этого района и его географическом расселении весьма разноречивы. Помимо частных миграций здесь сказываются и другие специфические обстоятельства того времени – разнородность в наименованиях местностей в различных источниках (тем более в источниках, написанных на разных языках), отсутствие какой-либо унификации и значительная доля условности в характеристике расстояний» [16, с.25].

Как уже отмечалось выше, несмотря на различия в уровне общественной жизни, национальных традициях и исторических судьбах, «в результате длительного процесса взаимовлияния, а, в конечном счете, и синтеза культур, втянутых в орбиту ислама народов, возникла общая для них культура, которую лишь условно можно назвать арабомусульманской» [16, с.25].

Наследие Абу Насра аль-Фараби, получившего признание еще при своей жизни, получило широкое распространение в мире. Оно изучается во многих странах и переведено на различные языки. Философские трактаты мыслителя, ставшие важнейшими элементами мировой культуры, хранятся в библиотеках Бейрута, Каира, Тегерана, Исфагана, Стамбула, Лондона, Берлина, Мадрида, Братиславы, Ташкента и других.

Первые систематические исследования творчества аль-Фараби появились в XI-XIII вв. на арабском языке. Самым древним источником является работа хорезмского философа Абдул Хасана Байхани. В его научных трудах приведены достоверные данные о жизни и философском творчестве аль-Фараби. К исследованиям Абдул Хасана Байхани примыкают книги Кифти, Ибн Абул Усайба (1269 г.), в которых обосновывается не только глубокое проникновение Фараби в греческую философию, но и его крупный вклад в логику, математику и разработку классификации наук.

О мировом признании философа также свидетельствует тот факт, что в XIV-XV вв. о философии Фараби на персидском языке были созданы книги таких ученых как Абдулгяппар Казвани и Мажбуди́н Мухаммед Хасайн.

В XIX и XX вв. философские и научные труды Фараби стали исследоваться особо интенсивно. В мире появилась целая плеяда крупных исследователей Фараби. Особо надо отметить труды ученых Египта, Сирии, Афганистана, Ирана, Турции. В этом отношении несомненный интерес представляют философские работы Омара Фарруха «Два Фараби» и Ибрагима Мадхура «Место Фараби в мусульманской философии». В этих исследованиях содержательно проанализирован вклад Фараби в мировую философию и его большое влияние на Ибн Сину, Ибн Рушда и других.

«В своих исследованиях ученые Ирана, Пакистана и Турции пытались объективно определить место Фараби в мировой философии. Они доказали, что восточные философы, в том числе аль-Фараби, не только сохранили ценнейшие открытия греческих мыслителей, но и существенно развили их, оказав серьезное влияние на развитие науки и философии как на Востоке, так и на Западе. Подобная оценка, на наш взгляд, вполне соответствует исторической истине», – справедливо утверждает академик НАН РК Ж.М. Абдильдин в своем докладе на Международном конгрессе «Наследие аль-Фараби и мировая культура» [17, с.20].

В самом деле, в силу все еще господства европоцентристской концепции бытует мнение, согласно которому философы и ученые мусульманского Востока имеют перед мировой культурой только ту заслугу, что изучали, исследовали и переводили на арабский язык древнегреческих мыслителей, так как были посредниками в передаче их наследия Европе. Однако в области культуры не бывает простого заимствования идей, мыслей и их простой передачи. Адекватному пониманию исторической роли восточных мыслителей далеко не в полной мере отвечают такие слова как «переводили», «комментировали» и т.п. «При таком понимании, – пишет Ж.М. Абдильдин, – предаётся забвению самое главное, исторический подвиг, действительное развитие философии и учеными мусульманского Востока философии и научных идей греческих авторов» [17, с.18].

На Западе труды Фараби известны с XII-XIV вв., но подлинно глубокое их изучение начинается с XIX в. В XIX в. благодаря трудам А. Шмольдера, М. Штейншнейдера, Фр. Дитерици работа по публикации и переводам произведений аль-Фараби усилилась, этими учеными были заложены прочные основы для критического изучения текстов рукописей аль-Фараби. В XX в. учеными различных стран (А. Арберри, Д.М. Данлоп, Г. Фармер, Р. Эрланжа и др.) осуществлен целый ряд научно-критических изданий.

Что касается исследователей-востоковедов России, Казах-стана, Узбекистана и Таджикистана, то первое исследование об аль-

Фараби на русском языке было опубликовано еще В.В. Бар-тольдом в книге «Культура мусульманства», а первая специальная работа об отарском мыслителе была написана А. Саади в 1924 г. В дальнейшем ценный вклад в изучение творческого наследия Фараби внесли такие философы как А.В. Сагадеев, М.М. Хайруллаев, Б. Гафуров, А.Х. Касымжанов, С.К. Сатыбекова, М.С. Бурабаев, Г.К. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова, Г.Г. Соловьева и др. Важной заслугой известного ученого А. Машанова является то, что он инициировал фарабиеведческие исследования в Казахстане.

Большими событиями стали Международная научная конференция, посвященная 1100-летию аль-Фараби, и создание в Институте философии и права АН КазССР творческой группы по изучению наследия мыслителя. В дальнейшем члены этой группы, переросшей в отдел фарабиеведения, начали систематически исследовать труды Фараби, перевели на казахский и русский языки его философские и научные трактаты и тем самым создали широкую научную базу для изучения творчества мыслителя. В частности, ярким событием последних лет в казахстанском фарабиеведении стала публикация 10-томного издания Собрания сочинений аль-Фараби на казахском языке в рамках Государственной программы «Культурное наследие» и издание на казахском языке «Большой книги о музыке» мыслителя.

«Основная проблема, с которой, можно сказать, начинается развитие этической мысли аль-Фараби, – писал А.Х. Касымжанов, – это проблема достижения человеком красоты и счастья, умения жить в гармонии с мировым целым» [16, с.152]. Действительно, высшей категорией этики мыслителя является счастье, потому что в нем концентрируется благо, как таковое, высшее благо, которое предпочитается не ради чего-нибудь, а только ради самого себя. Именно в этом пределе смыкаются космология и этика, общеполитическая конструкция и ее практический смысл, «поскольку без философии, без постижения общей гармонии мира, красоты его устройства не может быть обеспеченно подлинное счастье» [18, с.26].

В трактате «Указание пути к счастью» аль-Фараби раскрыл возможности, которые лежат перед человеком для достижения его цели – счастья. Высказывая мнения по различным этическим вопросам, мыслитель постоянно предостерегал человека от плохого выбора, противопоставляя добро и зло, добродетели и пороки, прекрасное и безобразное. «Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством», – утверждал аль-Фараби [19, с.3].

Трактуя проблему достижения счастья, среднеазиатский мыслитель не прибегал к догматическим указаниям как поступать

и действовать. Напротив, он предупреждал, что счастья достигают при обстоятельствах, которые несут в себе как положительный, так и отрицательный моменты, «влекут за собой и похвалу и порицание» [19, с.5]. К таким обстоятельствам относятся физические действия, аффекты души и здравомыслие. Проявляясь через активное взаимодействие, они составляют основу как безобразных, так и прекрасных поступков человека. Выполнение прекрасных действий совпадает с доброй волей и свободным выбором, а совершение их обязательно на протяжении всей жизни человека. Принуждение, случайность и непостоянство в прекрасных действиях к счастью не приводят.

Действия и аффекты души составляют нрав человека, который вырабатывается в результате привычки, а не дан от природы. Посредством нрава и силы ума люди становятся благородными, благими и добродетельными, считал аль-Фараби. Действия кладут начало добродетелям и порокам, благие действия приводят к добродетелям, дурные – к порокам. И добродетели, и пороки закрепляются привычкой. Добродетели бывают этические и интеллектуальные. К первым относятся умеренность, храбрость, щедрость и справедливость, ко вторым – мудрость, сообразительность и острота ума. Интеллектуальные достоинства неотделимы от этических: умный – значит добрый, нравственный. Для достижения совершенствования необходима полнейшая искренность по отношению к себе, в особенности касающаяся знания того лучшего, чем ты обладаешь, обладание им и развитие его.

Человек не рождается с уже готовыми добродетелями или пороками, он может быть предрасположен к состояниям, связанным с ними. Когда же у него появляются добродетели, к которым он предрасположен, ему легче развить и закрепить их, нежели те, к которым он не предрасположен. Невозможен случай, чтобы человек был полностью предрасположен ко всем добродетелям или порокам, полагал аль-Фараби, он может быть предрасположен к каким-то из них, а дальнейшее зависит от него – укреплять и развивать данное природой.

Процесс совершенствования нрава мыслитель уподоблял совершенствованию тела. Совершенство последнего заключается в здоровье. Если таковое имеется, надо способствовать его сохранению и укреплению, если здоровья нет, надо содействовать его приобретению. Телесное здоровье связано с соблюдением меры в жизненных отправлениях. Хороший нрав также требует меры, выступая как душевное здоровье. Плохой нрав аль-Фараби характеризовал как душевную болезнь. Меру в действиях он определял как середину между двумя крайностями.

Действия, которые составляют основу нравов, мы можем считать прекрасными только тогда, когда в них достигнута середина, так как «действия, уклоняющиеся от меры в ту или иную сторону, способствуют получению или сохранению плохих нравов и устранению хороших нравов» [19, с. 15]. Развивая мысль о середине в действиях и добродетелях, аль-Фараби указывал, что отклонение в сторону избытка или недостатка приводит к крайностям, т.е. к плохим нравственным качествам. Мыслитель подчеркивал, что «храбрость – это хорошее нравственное качество и достигается оно за счет умеренной смелости, проявленной в опасных делах и воздержании от них. Чрезмерная смелость в этих делах приводит к безрассудству, а недостаток смелости приводит к трусости, а это уже плохое нравственное качество» [19, с. 17].

Лучшим нравом аль-Фараби считал умеренный, а для его получения, убежден мыслитель, мы должны избавиться от избытка, если обладаем таковым, уклоняясь в сторону недостатка, и, наоборот, при наличии недостатка мы должны отклоняться в сторону избытка, и так до тех пор, пока не выработаем умеренности в нашем нраве. Следовательно, хороший нрав является одним из определяющих факторов совершенства человека, и достигается он свершением прекрасных действий и уравновешенностью души.

Совершенствование – это вечный процесс развития человека, полюбившего мудрость. Высшая мудрость у аль-Фараби – это быть добродетельным, поэтому фарабиевский совершенный человек – добродетельный человек. Под совершенством Абу Наср понимал также непрерывное преобразование основ собственной жизни и мыслей. «Совершенство состоит не в том, чтобы человек мог делать и знать все, а в том, чтобы все время постигать», – правильно отмечает Н.Л. Сейтахметова [20, с. 213].

Совершенство человеческой природы, гармония бытия человека предопределены изначально его способностью к разумному, устремленному к добру существованию. Разум руководит добродетелями и направляет желания и поступки людей к тому, что им необходимо и полезно. Аль-Фараби полагал, что выбор между добром и злом зависит от свободной воли человека, а при умелом руководстве со стороны разума воля утвердит его на правильном пути. «Абу Наср аль-Фараби, как и другие мыслители мусульманского средневековья, пытался найти смысл человеческого существования, – верно подчеркивает Н.Л. Сейтахметова, – и в хаосе существующего мира создать гармонию человека и Вселенной. Его добродетельный человек, достигший совершенства – это не только человек с пронзительным умом и обостренным чувством

долга, это еще и человек, имеющий сердце, тепло которого согревает жителей добродетельного города» [20, с. 214].

«Трактат о взглядах жителей добродетельного города» – одно из самых зрелых произведений аль-Фараби. Он создан в 948 г. в Египте как переработка и логическая систематизация почти всех воззрений мыслителя на основе написанного в Багдаде и Дамаске (942 г.) текста под названием «Гражданская политика». Следует заметить, что как и большинство произведений мыслителя «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» носит синтетический характер, охватывая самые разнообразные вопросы. Социально-этическая проблематика в нем занимает значительное место, хотя изучению общих принципов онтологии, теории познания и космологии уделено не меньшее внимание.

Призыв к счастью аль-Фараби направлял и к отдельному человеку, и к обществу в целом. Между личностью и обществом существует та взаимосвязь, что отдельный человек, достигая счастья, способствует облагораживанию города, в котором он живет, город же, в свою очередь, должен помогать человеку в достижении счастья. Если обратиться к «Гражданской политике», то можно проследить как аль-Фараби сопоставлял «добродетельный» город с различными типами «невежественных» городов. Идеалы мыслителя не совпадали с действительностью, окружавшей его. Именно поэтому на фоне идеальной конструкции «добродетельного» города он проводил свои воззрения, воплощение которых он желал бы видеть в реальной жизни. «Добродетельный» город является отражением порядка и гармонии, которые напоминают иерархическую модель Вселенной. Аль-Фараби писал: «Добродетельный – это город, в котором жители помогают друг другу в достижении самых превосходных вещей, с которыми связаны истинное бытие человека, его существование, пропитание и сохранение его жизни» [19, с. 195]. Ясно, что описание «невежественного» города – это завуалированная форма протеста против социальных нравов того времени. В различных типах «невежественных» городов мыслитель осуждал пороки, свойственные обществу его времени: алчность, разнузданность страстей, властолюбие, принижение слабых.

При делении общества на «добродетельные» и «невежественные» аль-Фараби брал за основу цели, преследуемые этими обществами. Правильность цели способствует достижению счастья, означающего в понимании мыслителя торжество добродетели и разума. Поскольку цели «невежественных» обществ сводятся к удовлетворению насущных нужд, то жители, жаждущие их получить, населяют города необходимости, обмана, низости, властолюбия и честолюбия.

Помимо «невежественных» городов «добродетельному» противопоставляются еще «безнравственный» и «заблудший» города. В «безнравственном» городе поступки людей не согласуются с их понятиями, которые, будучи правильными, не реализуются в жизни. Жители же «заблудших» городов ложно представляют начала, которые лежат в основе мира.

Разбирая различные типы «городов», аль-Фараби рассматривал и тех, кто стоит во главе их. Это – первый глава, или правитель, которому подвластны их жители. Нравственный облик правителя взаимосвязан с нравственным обликом города. Естественно, что в «добродетельном» городе и глава обладает теми добродетелями, которым причастен город, и направляет его жителей к приобретению и развитию добродетелей, необходимых для того, чтобы город сохранял название «добродетельного». «Добродетельного» правителя мыслитель сравнивал с Первым Сущим, так как он вносит такую же упорядоченность и стройность в управление городом, какую Первый Сущий вносит в мировую гармонию. По аль-Фараби, достоинство правителя определяется наличием добродетелей, а не силой власти. Мыслитель убежден, что правитель должен своим примером указывать путь достижения совершенства людям и своим образом жизни являть человека, достойного подражания.

Трактат «Афоризмы государственного деятеля» был написан в последние годы жизни аль-Фараби, т.е. в пору его научной зрелости. По сообщению известного английского востоковеда Д.М. Данлопа, мыслитель начал писать это произведение в Багдаде, затем взял его с собой в Сирию и завершил в Дамаске в 942-943 гг. В трактате очень четко выражена мысль о разделении труда, когда аль-Фараби подразделял «добродетельный город» на пять частей: наиболее достойных лиц, ораторов, измерителей, воинов и богачей, отводя каждому сословию соответствующую роль в жизни города. Мыслитель полагал, что каждый человек должен заниматься одним и тем же делом всю жизнь, чтобы достигнуть в нем наибольшего совершенства. Он писал: «Каждому в добродетельном городе должны быть назначены одно ремесло, которым бы он только и занимался, и одна работа, которой бы он занимался или на уровне служения, или на уровне главенствования, за пределы которых он не должен переступить» [19, с. 228]. По мнению аль-Фараби, если человек в своей деятельности делает работу по способности и применяет ее в добрых делах, то он достоин самого высокого одобрения.

От многих произведений философа буквально веет духом рафинированного эстетизма. Глубина изложения органически сочетается с красотой, образностью и точностью формулировок.

Эстетика незримо присутствует и в стиле изложения, и в композиции, а произведения мыслителя так и хочется назвать прекрасными поэмами. Как правильно отмечают исследователи, «могут быть идеи и рассуждения о красоте и может быть красота рассуждений. У Абу Насра мы находим и первое, и второе» [21, с. 169]. Следует заметить, однако, что прекрасное у аль-Фараби во многом совпадает с добром, общественным благом и справедливостью, так как он в определенной мере отождествляет эстетическое и этическое, рассматривая их во взаимосвязи и единстве. Прекрасное рассматривается им в одном ряду с хорошим (добрым), а безобразное – с дурным (злым).

Мыслитель старался раскрыть диалектику отношений полезного и прекрасного в добродетельной цели, показать их связи и «переливы», а также вводил понятие «гражданская мыслительная добродетель», в котором своеобразно сливаются нравственный, эстетический и гносеологический элементы [19, с. 307]. Прекрасное у аль-Фараби – это то, что обладает гармонией, соразмерностью частей и свойств, другими словами, в прекрасном проявляется мера.

В трактате «Указание пути к счастью» Абу Наср выдвигал следующий тезис: «Знание истины и достоверное знание – это, безусловно, прекрасно» [19, с. 33]. Знание здесь не только истина или путь к истине, цель жизни человека и средство познания себя и мира, но и эстетическое качество, оно прекрасно. Знание и незнание рассматривались мыслителем и как гносеологические категории, и как категории, имеющие эстетическую сторону: достоверное знание – безусловно, прекрасно, а незнание – безобразно и антиэстетично.

В «Большой книге о музыке» ученый отмечал, что прекрасная и совершенная музыка возникла постепенно, благодаря нахождению «правил благозвучности». Совершенная музыка обладает гармонией, ее звуки имеют определенную меру. Мыслитель писал: «Совершенные созвучия тонов, или гармонию нот, издаваемых либо человеческим голосом, либо инструментами иногда сравнивали с насущной пищей, а другие созвучия, менее совершенные, – с излишеством» [22, с. 101]. Резкие и оглушительные звуки неестественны, полагал Абу Наср, они могут действовать, как яд, и ими иногда пользуются для того, чтобы оглушить или ошеломить противника на поле боя.

«Мысли аль-Фараби направлены на выяснение и обоснование сущности таких понятий, как искусство, музыкальное искусство, мелодия, песня, талант и дарование», – совершенно справедливо утверждает известный музыковед М.М. Ахметова [23, с.

98]. Как видим, среднеазиатский философ развивал многие вопросы музыкальной эстетики, истории, теории и практики музыки, рассматривал прекрасное в самых различных областях и отношениях. Это, безусловно, цельная эстетическая концепция, а не просто отдельные идеи.

«Гуманистические идеалы аль-Фараби, – верно подчеркивает один из основоположников фарабиеведения в Казахстане М.С. Бурабаев, – провозглашавшие справедливость, дружбу народов, равенство всех людей в развитии культуры, науки, умственных способностей и нацеливавшие их на достижение благополучия, счастья, совершенства, созвучны стремлениям всех народов мира» [24, с. 8]. В самом деле, изучение наследия Абу Насра аль-Фараби показывает, что он многим категориям этики, таким, как честь и достоинство, благородство и низость, добро и зло, справедливость, счастье и умеренность, придавал весьма важное значение. Как мы уже отмечали, часто эти категории интерпретировались им не только в этическом, но и в эстетическом аспекте. «Все практические действия человека, направленные на достижение «наивысшего блага», т.е. счастья, – пишет М.С. Бурабаев, – он рассматривает как прекрасные, а прекрасное – как полезное и нравственное» [25, с.90].

Этика, или «этическое искусство», согласно аль-Фараби, – это наука о нравственных качествах и интеллектуальных способностях человека, она изучает правила и нормы поведения людей, а самое главное, способы достижения человеком красоты и счастья. Под достижением счастья мыслитель подразумевал все активные действия человека на путях нахождения им своего предназначения и места в обществе, будь он земледельцем, ученым, ремесленником и т.д. Бесспорно, люди представлялись ученому личностями, действующими сообразно велениям разума. В своих этических рассуждениях философ постоянно проводил мысль об активности и свободе выбора. Хотелось бы отметить также, что разрабатывая этику, аль-Фараби часто пользовался методами противопоставления и сравнения. Он полагал, что противопоставляя противоположные качества, представляется возможность более ярко показать положительное на фоне отрицательного.

Таким образом, как и во многих других сферах философской науки, у истоков передовых идей в средневековой этике мы находим Абу Насра аль-Фараби, оказавшего огромное влияние на формирование облика средневековой философской культуры как на Востоке, так и на Западе. Ибо, как писал А.В. Сагадеев, «по убеждению Второго Учителя, подлинный философ в отличие от «несостоятельного» не только открывает для себя те или иные

теоретические истины, но и стремится претворить их в жизнь, передавая другим полученные им аподиктическим путем знания» [26, с.114].

Народная молва гласит: гении рождаются на одной и той же земле раз в тысячу лет. Так, между уроженцем Отрара, великим Абу Насром аль-Фараби и Абаяем, в чьем этическом учении заключена квинтэссенция казахской философской мысли, как раз десять веков.

На наш взгляд, арабская культура, арабо-мусульманский Восток и тюркские корни – это те общие духовные источники, которые являются связующей нитью между ними и создают определенное созвучие, а также переключку некоторых их идей. Если вопрос достижения человеком красоты и счастья является основным в этике аль-Фараби, то именно с рассмотрения проблемы человека и его счастья берет начало и этическая концепция Абая. Кроме того, академик А.Х. Маргулан совершенно правильно отмечал, что наследие Абая «характеризуется стремлением к прекрасному, составляющему суть творчества великого поэта» [27, с.68].

Созвучны идеи аль-Фараби и Абая о происхождении Земли, их космогонические и космологические представления. В своих математических трактатах Абу Наср большое внимание уделяет числу 8, а выдающийся казахский поэт и мыслитель, как известно, написал знаменитые «Сегіз аяқ» («Восьмистишия»). Аль-Фараби писал: «Каждый человек имеет свое место в мире» [19, с.277], Абай вторит ему: «Сен де – бір кірпіш дүниеге...» («И ты являешься одним кирпичиком мироздания») [28, с. 208].

Такую переключку идей можно было бы продолжить. Связующей нитью между этими двумя философами, подчеркивал А. Машанов, является мусульманский мыслитель Шахабутдин Багаутдинулы Маржани (1818-1889), подробно рассматривавший в своих трудах трактаты аль-Фараби по философии, музыке, естественным наукам [29, с.92]. Есть сведения, что Абай много читал и изучал труды Ш. Маржани, так как ученики татарского мыслителя преподавали юному Абаяу в годы его учебы в медресе. Хотелось бы особое внимание обратить на древнетюркский пласт культуры, вне всяких сомнений, оказавший огромное влияние и на жившего до двадцатилетнего возраста в г. Отраре Абу Насра аль-Фараби, и на Абая, никуда не выезжавшего из родной Казахской степи.

Творческое наследие обоих мыслителей, которые были и философами, и учеными, и поэтами, и музыкантами, отличается масштабностью и широкоохватностью мысли. Они сумели раскрыть непростую взаимосвязь, казалось бы, разнородных явлений, остроту и драматизм человеческого существования. Удивительно созвучны

их поэтические строки: «Я жалею народ, по нему изболелась душа», – писал аль-Фараби в стихотворении «Тоска по Родине» [30, с.38]. «О казахи мои! Мой бедный народ!» – «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым», – вторит ему Абай [28, с.57]. «Я устал, мои крылья ослабли, я постарел», – горестно вздыхает Абу Наср [30, с.38]. «Вот и старость... Свершиться мечтам не дано!» – «Қартайдық, қайрат қайтты, ұлғайды арман», – перекликается с ним Абай [28, с.54].

И аль-Фараби, и Абай призывали людей вырабатывать в своей душе все наиболее возвышенное и благородное: храбрость, щедрость, умеренность, дружелюбность и другие подобные качества, которые не только облагораживают обладателя их, но и благотворно влияют на других при общении с ним. И Абу Насру, и Абаю характерно благожелательное отношение к человеку, их воззрениям присущи толерантность и гуманность. На наш взгляд, философия обоих мыслителей жизнеспособна именно потому, что она дает ответ на вопрос о смысле человеческой жизни, не редуцируя его к другим вопросам. Необходимо подчеркнуть, что поиски духовного созвучия двух великих гуманистов, а также изучение осуществления преемственности, возникшей между двумя тюркскими мыслителями – Абу Насром аль-Фараби и Абаем – еще только начинаются и ждут своих дальнейших исследований.

Взгляды любого мыслителя нельзя рассматривать без связи с условиями эпохи, в которую он жил, но при этом нельзя анализировать их и вне связи с мировоззренческими идеями той культуры, из которой он вышел. Человек как представитель своего этноса несет в себе архетип этой культуры, который, собственно, и дает возможность реализации его как в собственной культурной среде, так и в межнациональном культурном пространстве. Н.Г. Аюпов подчеркивал, что часто сознательно или бессознательно, оставляется в тени наличие собственно тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве Абу Насра аль-Фараби. «Идет лишь констатация факта, что аль-Фараби тюркского происхождения и родом из города Фараба, – писал известный исследователь-тюрколог, – хотя, прежде всего, нужно говорить о присутствии и затем трансформации тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве аль-Фараби под воздействием ислама и античности» [31, с.381].

На наш взгляд, это верная постановка вопроса, потому как доминирующие в тюркском мировоззрении идеи полноты жизни и оптимизма, свободы духа и героики, добра и щедрости, несомненно, присутствуют в воззрениях Абу Насра. Кроме того, мыслитель в своем творчестве, опять же следуя тюркским традициям, развертывает одну из главных этических проблем – пробле-

му человеческого счастья. «В тенгрианстве как мировоззрении, – писал Н.Г. Аюпов, – одним из центральных понятий является понятие «құт» – счастье. «Бақыт берсін» – один из главных мировоззренческих символов тюркских народов» [31, с.385].

Таким образом, проблема тюркских истоков философского наследия аль-Фараби, с одной стороны, а с другой стороны, роль самого мыслителя в формировании и развитии философской традиции на мусульманском Востоке вообще и в частности, в становлении тюркской и казахской философской мысли, – важный, интересный и актуальный аспект рассматриваемого нами вопроса. Например, известно, что нет никаких свидетельств, что Юсуф Баласагуни изучал труды аль-Фараби, но сам рационалистический, оптимистический дух поэмы «Кутадгу билиг» и вместе с тем дух смирения, образность и некоторые мотивы произведения говорят о том, что идеи Абу Насра были ему близки и знакомы.

Необходимо подчеркнуть, что восточный перипатетизм, рассматриваемый его создателями в значительной степени как социально-политическая рефлексия, как размышление о человеке и идеальных общественных условиях его существования и самореализации, был важнейшим истоком мировоззрения Ю. Баласагуни. Наиболее явно рационалистические восточно-перипатетические традиции прослеживаются в практической философии Юсуфа Хас Хаджиба, особенно в понимании задач философии как просвещения. «Для правильного понимания поэтического творчества Юсуфа Баласагуни большой научно-познавательный интерес представляют эстетические взгляды аль-Фараби, его классификация видов поэзии, характеристика поэтов, понимание поэтики как вида художественного творчества», – верно отмечают Г.К. Курмангалиева и Г.Г. Соловьева [32, с.177].

Мысль о том, что искусство является при известных условиях реализацией философии, безусловно, подходит к творчеству Юсуфа, ярко осуществившего преемственность идей аль-Фараби в области рационалистического способа постижения мира. Следует заметить, что в целом история развития тюркской поэзии убеждает в глубокой и органической связи и переплетенности с философским пониманием жизни человека. «Философская мысль питается эмоциональным вдохновением и художественно-поэтическим видением, тогда как поэзия стремится к рациональности и философичности, глубокому осмыслению мировоззренческих проблем», – писал А.Х. Касымжанов, анализируя эстетические взгляды аль-Фараби [16, с. 94].

Наследие великого средневекового мыслителя-энциклопедиста, впитавшего в себя и ассимилировавшего идеи эллинисти-

ческих, арабо-персидских и тюркских философских традиций, прочно вошло в сокровищницу духовной культуры Казахстана, став национальной гордостью истории и культуры страны. Но философ и ученый Абу Наср аль-Фараби не принадлежит только одному государству или даже одному континенту: его научное и философское творчество – достояние всего человечества.

1.3. Две мировоззренческие концепции в тюркской философии

Этические воззрения тюркских мыслителей, на наш взгляд, можно рассматривать в контексте двух основных течений, отражавших две мировоззренческие концепции человека в философии мусульманского средневековья. Философское творчество Ю. Баласагуни, имевшее теоретическим источником рационалистическую философию восточного перипатетизма, обозначило светски ориентированное, рационалистическое начало в социально-этической мысли тюркского средневековья, а духовное наследие Х.А. Яссави и его последователя единомышленника С. Бакыргани – религиозно-суфийское, устремленное в первую очередь на нравственное совершенствование человека в процессе познания им своего внутреннего мира. Эти две линии – светско-рационалистическая и суфийская – сосуществуют, пересекаясь, споря за свое влияние на умы людей, определили все дальнейшее развитие тюркской этической мысли.

Следует заметить, правда, что ни одна из этих линий не проявлялась на практике в «чистом» виде. Речь может идти, скорее, о преобладании той или иной тенденции в философском осмыслении мира, Бога и человека, в соотношении рационализма и суфийского мистицизма в поисках ответов на вечные вопросы бытия.

Думается, что было бы ошибкой абсолютизировать различия между этими двумя течениями тюркской этической мысли, и тем более противопоставлять их друг другу. Ведь цель в данном случае и у рационалиста, и у суфия была одна: поиски истины, этического идеала, гармонии человека и мира, но различны пути и способы достижения этой цели. Как образно сравнил способы познания истины у философа-рационалиста и суфия-мистика знаменитый Абу Али Ибн-Сина после беседы с не менее знаменитым суфием того времени Абу-Саидом Мейхени: «То, что я знаю, он видит». На что Мейхени заметил: «То, что я вижу, он знает» [33, с.177].

Сущность этического осмысления рационалистической философии восточных перипатетиков отражена уже в назва-

нии первого крупного произведения тюркской этической мысли «Кутадгу-билиг». Как бы мы его не переводили – «Знание, дарующее счастье», «Наука быть счастливым» или «Благодатное знание» - суть остается та же: знание – это путь к высшему благу и счастью. И вся тюркская философия, у истоков которой стоит «Кутадгу-билиг», решала в мировоззренческой сфере в общем-то тот круг социально-этических вопросов на пути к благу, совершенному обществу, который заключен в проблематике произведения Юсуфа Хас Хаджиба – Юсуфа Баласагуни.

Видный поэт и мыслитель XI в., живший и творивший в период господства Караханидов в Средней Азии, был уроженцем города Баласагуна, достигшего в то время наивысшего расцвета. Юсуф Хас Хаджиб прославился своей единственной поэмой «Кутадгу-билиг», которая дошла до нас в полном виде. Можно предположить, правда, что у мыслителя были и другие произведения.

Эта книга написана в 1069 году, а посвятил ее автор правителю Кашгара Сулейман-Арслан-Кара-Хакану, за что хан дал ему прозвище Хас Хаджиб, т.е. социальный советник великого хана.

Столь высокая оценка деятельности Юсуфа Хас Хаджиба со стороны караханидских правителей и тот исключительный интерес, который они уделяли его основному труду, объясняется, с одной стороны, тем что «Кутадгу-билиг» стала своеобразным кодексом этических правил и норм поведения для представителей тюркского общества, а с другой, - стремлением династии Караханидов утвердить авторитет своей власти перед земледельческим и ремесленным населением государства, а также получить признание соседних властителей. По мнению Юсуфа, правитель и его окружение должны были черпать оттуда все необходимые знания о том, как себя вести в полном соответствии с требованиями тюркской этики, как научиться управлять по правилам «государственной науки».

Юсуф Баласагуни был высокообразованным человеком своего времени, а его поэма свидетельствует о довольно обширных познаниях в области истории, философии, этики и эстетики. Он был знаком с иранским героическим эпосом, о чем говорит то, что «Кутадгу-билиг» написана в форме двестишый-масневи, как и «Шах-намэ» Фирдоуси. В поэме фигурируют имена героев «Шах-намэ» - Ануширван, Зохак, Феридун, Рустем, Афрасиаб и др. Они даны автором как своеобразные мерилы добродетели: справедливости, добра, отваги – и представляются как воплощение качеств идеального правителя.

Этические воззрения Юсуфа говорят о его глубоком изучении наследия Ибн-Сины, в частности, таких социальных вопросов,

как воспитательная функция государства, как добродетельный правитель в качестве условия оздоровления общества и другие.

Среди наиболее важных особенностей его произведения прежде всего следует отметить рационалистические традиции, которые выразались в глубоком уважении к человеческому разуму, науке и культуре своей эпохи, стремление связать теорию с практикой.

В «Кутадгу-билиг» мы находим не только социальные, этические, но и космологические, онтологические, гносеологические проблемы, характерные для духовных исканий мыслителей средневековья. Это вопросы строения и состава Вселенной, планет, структуры человеческого мозга как материальной основы разума, соотношения знания и веры, светского и религиозного, проблемы смысла жизни, смерти и бессмертия и т.д. Особое место в философских раздумиях Ю. Баласагуни, как мы уже отмечали выше, занимает проблема разума, его природа и функции, неисчерпаемость и бесконечность процесса познания. Впрочем, решающая роль разума и знания в жизни людей декларирована уже в самом названии поэмы. И все ее содержание расшифровывает в бесчисленных вариантах смысл названия, вновь и вновь внушая читателю мысль о том, что «в науке – все благо, в познаниях – величье», что «наука и разум – основа всех дел» [34, с.41].

В «Кутадгу-билиг» впервые дан и социальный разрез современного автору средневекового тюркского государства. Пред читателем встает иерархическая структура централизованного государства с его аппаратом власти, различными сословиями земледельцев, скотоводов, ремесленников, представителями умственного труда – учеными, лекарями, стихотворцами и т.д., причем каждое из этих сословий выполняет определенную общественно-необходимую функцию, обеспечивая одновременно собственные потребности. При этом рассуждения автора о взаимообусловленности благополучия, процветания страны и народа звучат весьма современно. Так, разделяя поданных государства по уровню доходов на богатых, середняков и бедных, Баласагуни устами мудреца Огдюльмиша внушал правителям, что основой благополучия страны является политика опоры на богатых, поощрения середняков и помощи беднякам [34, с.415].

Известно, что основной вопрос философии мусульманского средневековья – это Бог и мир в различных (онтологическом, космологическом, гносеологическом) аспектах содержания этих понятий и их соотношения. И во всех главных аспектах этой кардинальной философской проблемы отчетливо прослеживается неослабевающая на протяжении всей рассматриваемой эпохи

борьба двух линий, двух мировоззренческих тенденций в подходе к коренным вопросам мироздания.

В онтологическом и космологическом аспектах эти линии можно сформулировать как теологически ориентированную и философски ориентированную тенденции. Причем эти направления могли ужиться в противоречивом единстве в творчестве одного мыслителя. И это не удивительно, ибо философствующие мыслители не противопоставляли свои суждения основополагающим мировоззренческим принципам ислама. С другой стороны, религиозно ориентированные мыслители, в особенности поэты-суфии, зачастую (особенно это относится к гносеологическому аспекту основной философской проблемы) неизбежно выходили за рамки профессионального подхода к мировоззренческим проблемам.

Переплетение указанных двух тенденций можно заметить и в «Благодатном знании» Ю. Баласагуни, где в споре Огдюльмиша с Одгурмышем, споре Деятеля с Созерцателем о смысле жизни человека и его предназначении угадываются отзвуки идейной борьбы в современном Юсуфу Хас Хаджибу обществе по одному из коренных философско-богословских вопросов – о предопределении и свободе воли, об их соотношении в человеческой деятельности.

Для отшельника Одгурмыша мирские заботы – лишь ненужная трата времени, суета, отвлекающая человека от его истинного предназначения – служению Богу. Добро и зло в этой жизни отмерены судьбой, рассуждает он, и человек не в силах что-либо изменить. Позиция Огдюльмиша иная – человек служит Богу не отрешенностью от мира, не уединением и уходом от земных проблем, а добрыми делами во благо ближнего [34, с.263]. Да и сам человек создан Богом со всеми его желаниями и потребностями, удовлетворение которых естественно и закономерно [34, с.282]. Поэтому истинно праведная жизнь, по мнению мыслителя и гуманиста Ю. Баласагуни, не в собственном спасении, не для себя, а для людей. Юсуф писал:

«Не тот – человек, кто себя лишь блюдет,
А тот, кто о людях исполнен забот.

* * *

И добрый – не тот, кто избрал тихий кров,
А тот, кто – с людьми и помочь им готов» [34, с.301]

Хотелось бы отметить одну характерную особенность тюркских средневековых сочинений, где проблема смысла жизни увязывается с этической категорией добра, когда предназначение человека видится в совершении добрых дел. В тесной связи с

таким этическим пониманием смысла жизни находится, на наш взгляд, и трактовка бессмертия человека. Оно – в добром имени человека, заслуженном добрыми делами.

«Зачем я рожден, если смерть мне дана?», - спрашивает себя Айтолды и находит ответ: смысл жизни – в подвижничестве на благо людей [34, с.112]. Таким образом, разрешение диалектического противоречия между конечным (жизнью индивидуума) и бесконечным (жизнью вообще) – одной из волнующих мыслителей средневековья проблем – Ю. Баласагуни находил в этической сфере. Человек смертен, но имя его бессмертно, а «чье имя бессмертно, тот сам бесконечен», утверждал тюркский философ-гуманист [34, с.47].

Примечательно, что такой подход к проблеме смысла жизни, проблеме смерти и бессмертия, существенно отличавшийся от религиозно-провиденциалистской интерпретации этих вопросов, мы обнаруживаем на всем дальнейшем пути развития казахской философской мысли вплоть до начала XX века.

В рассуждениях Ю. Баласагуни о природе добра и зла в людях, об их врожденных и приобретенных чертах характера ощущаются отзвуки и социальной мотивировки восточных перипатетиков о влиянии общественной среды и воспитания на характер, и, в какой-то степени, религиозных идей предопределенности. Но социальный смысл этической концепции Юсуфа Хас Хаджиба однозначен: доброе имя человека – его подлинное, непреходящее богатство и его награда, которая переживает его самого. Поэт-мыслитель писал:

«Пекись не о жизни – об имени славном,
Ему и дано в жизни быть самым главным.
* * *

Лишь в добрых делах к вечной славе твой путь!» [34, с.341].

На наш взгляд, посмертная судьба самого Баласагуни – яркое подтверждение этого тезиса. Тюркский мыслитель обессмертил свое имя прекрасной поэмой, которая и спустя тысячелетия продолжает служить людям и их духовному совершенствованию.

В вопросах воспитания и образования Юсуф придерживался принципа тождества внутреннего и внешнего совершенства человека, единства его физической и духовной красоты. Здесь налицо рационалистическая трактовка отражения внутренней духовной сущности человека в его физическом облике.

В воспитании молодого поколения тюркский мыслитель не обходился и нравственных заповедей (верность детей заветам отца

и матери, правила воспитания детей, ответственность отцов перед детьми). Особо отмечал Юсуф Баласагуни роль женщины в обществе. В ней он выделял ум, добрый нрав, преданность мужу как наиболее достойные качества. Юсуф подчеркивал:

«Правдивая – значит, красива жена:
Жена добродетельным нравом красна» [34, с.343].

Подобное уважительное отношение к женщине – матери и жене, которое в дальнейшем мы видим и у казахских мыслителей, подтверждает точку зрения академика В.В. Бартольда о древней традиции уважительного отношения к женщине еще языческих тюрков – традиции, перешедшей к исламизированным тюркам в средние века и лишь позже эволюционизировавшей в сторону ограничения роли женщины в обществе [35, с.648-649].

Как известно, в «Кутадгу билиг» основные этические категории персонифицированы в образах главных героев поэмы Одгурмыша («Пробудителя»), Огдьюлмиша («Восхваленный»), Айтолды («Полная луна») и Кюнтогды («Восход солнца»). Символом справедливости является Кюнтогды. Олицетворение справедливости с взошедшим над миром Солнцем соответствует особому положению этой этической категории в учении восточных перипатетиков. Свет справедливости – всевидящий, всеблагий, под этим светом все в обществе расцветает как на земле под лучами Солнца. Справедливость в светско-рационалистической этике – первейшее условие управления страной. Юсуф Баласагуни утверждал:

«Для власти во всем справедливость – основа,
И власть лишь во правде жива и здорова» [34, с.89].

С категорией справедливости тесно связаны элементы социальной утопии в поэме. Караханидскому мыслителю и поэту принадлежат такие строки, посвященные социальным последствиям справедливого управления, в результате которого:

«И стал весь народ столь богатым при нем (при Кюнтогды – Г.Б.)
Что волк и овца пили воду вдвоем» [34, с.62].

Чуть дальше Баласагуни вновь возвращался к сколь утопичной, столь и неистребимой мечте гуманистов средневековья о рае на земле, когда не будет вражды и противоречий между условиями, народами и странами. Юсуф писал:

Росла его слава, молились о нем,
И наполнилось счастье его день за днем.
Тянулся к нему весь вселенский народ –
Изведать добро его благ и щедрот.
Был поясом счастья повязан народ,
И в дружбе с ягненком жил волк-живоглот» [34, с.63].

Здесь же тюркский мыслитель раскрывал и правовой (в современном определении) аспект справедливости, утверждая, что справедливый закон – основа справедливого управления страной. Закон – выше власти правителя, говорил он, и закон наилучшим образом обеспечивает справедливость в стране. Как видим, идея верховенства закона, характерная для правового государства, имеет очень глубокие корни.

Как незыблемы и постоянны тепло и свет олицетворяющего справедливость Солнца, так и справедливость характеризуется незыблемостью и постоянством, убежден Баласагуни. И в этом отличие справедливости от счастья, олицетворяемого Айтолды («Полная луна»). Полнолуние – прекрасная, но короткая пора! Вот и счастье, в отличие от справедливости, изменчиво и непостоянно как Луна, полагал мыслитель. В размышлениях на эту тему проявлялись стихийно-диалектические представления Юсуфа Баласагуни об изменчивости жизни вообще:

«Где взлет – там паденье, где высь – там закат,
Где радость – там горе, где сладость – там яд» [34, с. 109].

Таким образом, все переходит в свою противоположность, как бы говорил поэт. Эти диалектические оппозиции наводили его на размышления об иллюзорности материального мира, бренности всего сущего, мыслитель философски осмысливал соотношение божественной сущности и многообразного мира видимых, материальных явлений. В этих мировоззренческих вопросах Баласагуни был близок к неоплатоновской традиции, а в социально-этических аспектах своего миропонимания он вновь на твердой почве земной, человеческой природы счастья. Юсуф Хас Хаджиб подчеркивал:

И счастлив народ при владыке правдивом,
И радостен бек при народе счастливом [34, с. 155].

Но счастье изменчиво как сам мир, это цель, к которой человек стремится, но которая ускользает от него, полагал мыслитель.

Счастье в понимании тюркского философа выступает в качестве недостижимой мечты, подобной вечной неудовлетворенности человека в поисках гармонии духовного и физического, небесного и земного. Изменчивость счастья имеет у Баласагуни не только философско-этический, но и социальный смысл. Мыслитель предостерегал правителей и сильных мира сего: сегодня ты могуч и славен, а завтра нищ и растоптан. Он писал:

«Изменчиво счастье, обманчиво, зло:
Вспорхнет – и умчалось, скользнет – и ушло!» [34, с.78].

Если счастье изменчиво, то человеческие добродетели, ведущие к счастью, – постоянны, а добро – вечно, утверждал поэт. Юсуф Баласагуни наставлял правителей в духе воспитания любви к знаниям, влекущим за собой многие добрые качества и предохраняющие от пороков и дурных привычек. Ремесло – надежный источник независимости и благополучия человека, оно выше богатства и чинов. По мнению тюркского философа, богатств и чинов можно однажды лишиться, а ремесло, профессия – это и богатство, и залог достоинства человека, уважения к нему окружающих, куда бы не забросила его судьба.

Продолжая разговор о «Кутадгу билиг» как об общем для древних тюркских литератур истоке философски ориентированного подхода к мировоззренческим вопросам, необходимо признать особенно показательным в этом отношении учение Ю. Баласагуни о разуме, процессе познания – учении, непосредственно вытекающем из теории познания восточных перипатетиков-предшественников и современников караханидского поэта и мыслителя. Выше мы уже отмечали, что в самом названии поэмы «Благодатное знание» уже заключен коренной принцип гносеологии перипатетизма – тождественность знания и блага, разумности и добродетельности. Известно, что познание – это ключ к достижению счастья, которое является высшим благом в этическом учении восточных перипатетиков. Юсуф Баласагуни, руководствуясь именно этим учением, провозглашает величие науки и всемогущество человеческого разума и знания, благодаря которым «спасется из ада и грешник в аду» [34, с.51]. Тем самым, на наш взгляд, тюркский философ знание ставит выше благочестия. Вернее, истинное знание само тождественно добродетели, и оно не нуждается в благочестии, оно несовместимо с человеческими пороками, убежден Юсуф Хас Хаджиб.

Интересно, что у Баласагуни нет и следа пропаганды райского блаженства как награды за смирение и терпение в земной

юдоли. Награда человека за его добрые дела – это его доброе имя в памяти потомков, полагал мыслитель.

Таким образом, социально-этические проблемы, поставленные древнетюркским мыслителем-рационалистом в «Кутадгу-билиг», характерны для всей последующей тюркоязычной философской мысли средневековья и Нового времени, точнее, для ее светского содержания. Это не значит, что вся тюркская философия создавалась под непосредственным влиянием первой крупной тюркоязычной поэмы. Влияния были, безусловно, многообразны и очень часто в качестве образца для подражания брались шедевры персидской и персоязычной литературы, один из которых и вдохновил автора «Кутадгу-билиг» на создание первой поэмы на тюркском наречии. Но энциклопедический охват общественных проблем современного мыслителю тюркского государства, их рационалистическая трактовка, светская направленность, а также жизнеутверждающий пафос и художественное обаяние произведения дают основание утверждать, что эту линию развития тюркской философской мысли определил именно Юсуф Баласагунский.

Имя Ходжа Ахмеда Яссави (ум. в 1166 г.) в тюркомусульманском мире отождествляется с высочайшей гуманностью и нравственностью. Понимание мыслителем духовности и добродетели по праву должно занять подобающее ему место в сокровищнице мировой культуры. В трудный период, который переживает весь мир в настоящее время, когда экономический и духовный кризисы воздействуют на все сферы жизни человека, выдержка и терпение, милосердие и сострадание, любовь к ближнему и довольствование малым – то, к чему призывал свой народ великий тюркский философ, – особенно важны и нужны людям.

Основополагающей идеей, пронизывающей всю жизнь и деятельность шейха Х.А. Яссави, было учение о духовно-нравственном совершенствовании человека. Данная идея, на наш взгляд, – это стержень его мировоззрения и созданной им суфийской школы, посредством которой мыслитель стремился к практическому осуществлению нравственного идеала ислама. О необычайном авторитете личности Х.А. Яссави в тюркском мире свидетельствует дошедшее с древних времен до наших дней выражение: «Если в Медине есть Мухаммед, то в Туркестане есть Ходжа Ахмед».

Уроженец Яссы (ныне город Туркестан) Ходжа Ахмед Яссави начал свою деятельность проповедника в среде тюркокочевников и земледельцев, относительно недавно принявших ислам, но бывших искренними и ревностными его приверженцами. Необходимо отметить, что хотя Ахмед Яссави в совершен-

стве владел суфийской практикой, хорошо знал исламские науки, арабскую и персидскую литературу, он был вынужден сообразовываться с условиями своего окружения, вводить в суфийскую практику элементы, присущие древнетюркским языческим (шаманским) традициям. Главным рычагом поразительных успехов шейха были, на наш взгляд, прежде всего, его оперативность по сравнению с предшественниками, умение более гибко сочетать каноны ислама с пантеизмом восточносуйфийских учений и элементами шаманистических воззрений соседних кочевых и полукочевых племен.

Х.А. Яссави привлек к себе множество последователей-муридов (около 40 тыс.), был окружен славой и почетом, носил почетное прозвище «ата-отец». Но шейх твердо следовал избранному пути: когда ему исполнилось 63 года, он вырыл себе под землей крохотную келью и дал обет уединиться в ней и провести оставшуюся жизнь под землей, прервав все связи с внешним миром. Это он совершил в память о пророке Мухаммеде, умершем в возрасте 63-х лет. Целью Ахмеда Яссави было – «при жизни умереть»: достигнув состояния фана, удостоиться непрерывного общения с Творцом.

Стремление к практическому осуществлению нравственно-го идеала ислама, выраженное в суфийских идеях, пронизывает всю моральную философию мыслителя и находит свое завершение в выражении во всех «Хикметах». С первого и до последнего «Хикмета» Х.А. Яссави в различных формах и жанрах поднимает проблему извечных нравственных ценностей человечества, столь актуальную во все времена и для всех народов. Поэт-суфий как бы обращается к нам из тысячелетнего далека напоминанием о непреходящей важности и бессмертии духовного, творческого начала в человеке, о приоритете идеала, мечты (пусть даже несбыточной) над плоским практицизмом и приземленным материализмом рационального человека нашего времени.

Язык Х.А. Яссави несколько иной, чем у Ю. Баласагуни, и отличительными его чертами являются суровость и жесткость в анализе человеческих пороков. Образы туркестанского поэта-суфия часто восходят к миру ирреальному, но они были понятны рядовому слушателю и читателю, а главное, позволяли автору рассуждать о высшей добродетели, о любви к Богу, как к ближнему своему, и об эманулирующих от Бога земных ценностях – о добре и зле.

Следует заметить, что основной идеологической функцией поэзии Х.А. Яссави является распространение в широких массах мусульманской религии, но не в качестве канонизированного свода обязанностей и правил поведения мусульманина, а в эмо-

ционально возвышенной форме воспевания нравственного кодекса личности, одухотворенной любовью к Богу, Истине и идеей познания этой Истины. В соответствии с этой задачей тюркский философ и в пропаганде пантеистического суфизма выдвигал на первый план его основополагающую идею познания через самоотверженную, всепоглощающую любовь к Богу. При этом, как верно замечает К.Х. Таджикова, в центре внимания «Хикметов» Яссави находится не всесторонняя характеристика пантеистического суфизма в его онтологическом, космологическом аспектах, а его этическое содержание [36, с. 16-17]. В то же время этот акцент на нравственную проблематику суфийского учения проистекает не из непоследовательности средневекового поэта и мыслителя, а из законов поэтического жанра литературы данного периода, в центре идейного содержания которого находятся социально-этические вопросы.

В своих творениях Ахмед Яссави пропагандирует этический идеал суфия-мистика. В таком аспекте учение тюркского мыслителя выступает не противопоставлением нормам шариата, добросовестному исполнению каждым мусульманином его заповедей и, тем более, не отрицанием исламского учения в его традиционном, канонизированном виде. Наоборот, как проповедник и популяризатор ислама, Яссави в своих «Хикметах» воспеваает Коран, пророка Мухаммеда и его сподвижников, праведных халифов.

В этой связи, на наш взгляд, было бы уместным остановиться на некоторых моментах, касающихся суфизма, являющегося важнейшим компонентом мусульманской культуры Востока. Это течение в исламе за десять с лишним веков становления и развития в зависимости от исторических периодов и социально-культурных особенностей региона приобретало различные формы и направления. Но в какой бы форме не выражался суфизм в целом, в духовной жизни мусульманского Востока он играл, безусловно, решающую роль.

О суфизме написано столько научных и околонучных трудов, что они составили отдельную отрасль исламоведения со своим особым миром господствующих идей, своими авторитетами, традициями и методологией. Здесь, как и в любой научной дисциплине, есть собственные консерваторы, приверженные устоявшимся представлениям, есть неоконформисты, исповедующие новаторские подходы и борющиеся с удобными стереотипами. При всех многочисленных расхождениях между теми, кто посвятил себя исследованию суфийской проблематики, их объединяет более или менее единая научная терминология, понятийный аппарат, отражающий современное состояние суфийских штудий.

Суфизм, как обычно называют исламский мистицизм (тасаввуф), очень многообразен и необъятен и, наверно, поэтому имеет много определений. Термин тасаввуф (созерцание) был введен в научный обиход в 1821 г. немецким профессором теологии Толуком Ф.А.Д. (ум. в 1877 г.)

Известно, что существует множество гипотез возникновения термина «суфи». Наиболее распространенная – термин «суфи» происходит от арабского слова «суф», что в переводе означает шерсть. То есть люди, занимающиеся такой духовной практикой, носили одежды (плащи) из шерсти, так как шерстяная одежда считалась одним из грубейших видов одежды, и тем самым подвергали свои физические тела страданию.

Другие исследователи считают, что слово «суфи» происходит от греческого слова «софия» («мудрость»). Третьи говорят, что суфии были племенем, которое находилось в Каабе (место паломничества мусульман). Они занимались очищением священного места и по своему образу жизни были близки к сподвижникам Мухаммеда. Еще одна гипотеза гласит, что слово «суфи» происходит от арабского слова «суфа» (возвышенное каменное место, каменный выступ), где собирались сподвижники и друзья Мухаммеда. Предлагается и такая гипотеза: термин «суфи» является производным от слова «сафо» - чистый.

Но как бы не толковали происхождение этого термина, почти все исследователи исходят из того, что суфизм развился из аскетического движения в исламе «зухд», который получил распространение в VII-VIII в.в. В свою очередь нужно заметить, что уже к IX-X в.в. суфийская доктрина превратилась в целую сложную систему, которая в дальнейшем получила развитие и в рамках философской науки.

Следует подчеркнуть, что хотя суфизм возник на основе ислама и обосновал свои доктрины догматами священной книги – Корана и преданиями пророка Мухаммеда (хадисами), он в то же время испытал на себе определенное влияние учений других религий и домусульманских верований. Интересное суждение по этому вопросу выражают исследователи: «Формально оставаясь на почве Корана и довольствуясь аллегорическим толкованием его слов, суфии в действительности стояли гораздо ближе к домусульманским учениям: представление суфиев о божестве и средствах сближения с ним более всего напоминает учение последних представителей античной философии, неоплатоников и неопифагорейцев. Замечаются также черты сходства с еврейской каббалой на Западе и с буддизмом, и вообще индийским отшельничеством на Востоке» [37, с.27].

Ясно, что суфизм – это чрезвычайно сложное общественно-идеологическое явление в исламе, имеющее многовековую историю и специфические особенности. Неоднородность суфизма, сосуществование в нем множества идейных течений в настоящее время никем не оспаривается. И это объяснимо: суфизм, возникнув на арабской почве, в условиях Ирана, Средней Азии и Закавказья соприкасался с местными социокультурными традициями и верованиями и впитывал в себя их элементы.

Глубокое знание теории и практики ислама – непереносимое условие для адекватного понимания сущности суфизма во всех его многочисленных ипостасях. Целостное изучение истории суфизма, его течений позволяет более точно и полно представить развитие духовной культуры народов Востока в эпоху средневековья. Важнейшим фактором, определяющим собой важность изучения истории суфизма, считается его большое и продолжительное влияние едва ли не на все стороны жизни стран распространения ислама, что отмечалось многочисленными исследователями, которые занимались изучением этого мистического течения и его аспектов. Так, например, известный российский философ-востоковед М.Т. Степанянц подчеркивает: «Влияние исламского мистицизма на развитие духовной культуры и общественно-политическую жизнь стран мусульманского Востока велико. Он был продуктом элитарного сознания и в то же время «народной» религией: служил формой социального протеста против господствующей политической системы и освящающей ее религиозной доктрины, но использовался также для умиротворения верующих, подавления их духовной или социальной активности» [38, с.3].

Изучение суфизма как влиятельного религиозно-философского направления дает возможность более точно воспроизвести процесс формирования и развития философии народов мусульманского Востока. Это течение, безусловно, представляет интерес в более широком историко-философском контексте и требует серьезного изучения, важной составной частью которого является изучение наследия отдельных крупных суфийских авторов. К числу таких авторов, несомненно, относится и Ходжа Ахмед Яссави, изучение мировоззрения которого неотделимо от вопроса об актуальности изучения суфизма в полном его контексте.

Перемены, произошедшие в вопросе отношения к роли религии, дают возможность объективно осветить роль и место ислама, в том числе, и суфизма в духовной жизни казахского народа и народов Средней Азии. Однако, следует все же заметить, что нельзя допускать и преувеличения влияния тех или иных религиозных традиций и конфессий на формирование наций, са-

мосознания, культуры и т.д., в том числе и такого направления в исламе, как суфизм.

Краеугольным камнем философии суфизма принято считать основополагающую идею единства человеческой и божественной природы, восходящую к принципу «единства бытия» - «вахдат ал-вуджуд». Тем самым обосновывается наличие в человеке как творении божьем божественного начала и связанной с этим принципиальной возможности общения человека с Богом. Это общение, являющееся итогом многотрудного пути суфия к спасению, и признавалось в суфизме венцом, смыслом и целью жизни индивидуума. Ну, а основополагающим и фундаментальным связующим атрибутом общности (а в пантеистическом суфизме тождественности, единства) Бога и мира, Бога и человека выступает любовь, которая является в суфизме всеобщим одухотворяющим принципом бытия и поднимается в суфийской гносеологии на высоту универсальной философской категории, устанавливающей общую основу всего сущего.

Суфизм Х.А. Яссави выражался в глубоко философских этических размышлениях о человеке, его положении в исламском обществе, об отношении человека к Аллаху и окружающему миру. В своих «Хикметах» он писал:

«Құл Қожа Ахмет, ер болмасаң өлген жақсы,
Қызыл жүзің қара жерде солған жақсы.
Топырақ сипат жер астында болған жақсы,
Заты ұлық ием, сиынып келдім саған» [39, с.31].

(«Раб божий Ходжа Ахмед, если не можешь быть храбрым мужем и героем, то лучше умри, пусть лучше твой румяный лик увянет под землей, пусть лучше ты превратишься в земной тлен. О, Великий Владыка, прими мою молитву и защити!»).

Следует заметить, что Яссави в своих произведениях особое внимание обращал на ясность и доступность содержания и его цель – по возможности просто пропагандировать просветительские и духовные цели суфизма. Язык его «Хикметов» основан по большей части на карлуко-кипчакско-огузском диалекте тюркского языка, многие элементы которого четко наблюдаются и в творениях других тюркских мыслителей и поэтов, например, в трудах последователя и единомышленника Яссави Сулеймена Бакыргани.

Возвращаясь к «Дивани хикмет» - «Книге мудрости» Х.А. Яссави, хотелось бы процитировать совершенно верную мысль известного казахстанского философа-яссавиоведа А.П. Абуова о том, что «в учении Х.А. Ясави мы не увидим и следа традиционной для Запада дилеммы идеалистической или материа-

листической философской системы. Ибо в его работах мы находим изложенный на тюркском языке именно тюркский способ мышления и тюркскую форму мировосприятия, которые даны в логически строгой и завершенной концепции. Божественный мир суфия-поэта Х.А. Ясави традиционен, так как в нем господствует исламская схема «Вахдат аль-вуджуд». Эта схема позволяет ему идти дальше Платона в оценке роли познания и разума, свободы и воли. Х.А. Ясави исходит из того, что различным людям Богом дан разум в равной мере, но разум свободен в выборе между Добром и Злом. Поэтому разум, если он есть у человека в достаточной степени, может совершенствоваться и, в конечном счете, избавить человека от сил Зла» [40, с.178].

Действительно, суфизм, оказавший решающее влияние на мировоззрение тюркского философа Х.А. Ясави, позволил мыслителю рассматривать проблемы нравственной чистоты и морального совершенства. В своих произведениях туркестанский поэт-философ писал о порядочности людей, а также о наличии таких черт, как тщеславие, зависть, лицемерие, злоба, невежество, обман. «Хикметы» Ясави выражали такие духовные и морально-этические запросы людей, как призыв не превратить этот мир в ад, не превратить народ в жертву своей гордыни и спеси, не быть рабом своих страстей, а быть истинным верующим и рабом лишь Бога. Мыслитель подчеркивал:

«Ел, дүние, халқымызда қайырым жоқ,
Патша менен уәзірлерде әділет жоқ.
Дәруіштердің дұғасында қасиет жоқ,
Түрлі бәле халық үстіне жауды, достар.

* * *

Құл Қожа Ахмет, ақылшы болсаң
өзіңе бол,
Ғашық болсаң жаннан кешіп бір жола
өл
Надандарға айтқан сөзің қабыл болмас,
Белді буып жер астына кірдім міне» [39, с.62, с.38].

(«О, страна! О, мир! Нет у народа доброты и отзывчивости, а у правителей и визирей не найдешь справедливости. В молитвах дервишей нет прока, различные беды и несчастья валяются на людей, друзья.

Раб божий Ходжа Ахмед, твои советы нужны только тебе, невежественные люди не способны воспринять их. Охваченный любовью к Богу, я предпочитаю при жизни умереть, уйдя под землю»).

В «Книге мудрости» Х.А. Ясави одно из ведущих мест занимает идея безграничности проявления Бога. Поэт-мыслитель подчеркивал тезис о том, что люди не вечны, какими бы он хорошими или плохими не были, они появляются из небытия и исчезают туда же. Иначе говоря, человек имеет свое начало и конец, он – ничто по сравнению с Творцом, и поэтому он должен благодарить Его за то, что он создал человека, постоянно помнить о Нем и восхвалять Его, неустанно произнося его имя. Ясави указывал на зависимость этого мира от божественного бытия и подчеркивал проявление мира как формы божественного абсолюта. Возможности проявления Бога безграничны, полагал туркестанский поэт-суфий, и потому неисчерпаемо многообразие нашего мира.

Х.А. Ясави утверждал, что человек выступает звеном между Богом и миром, сочетая в себе и божественное, и тварное начало. Весь этот процесс осуществляется совершенным человеком – «Камил Инсан», который рассматривается как венец божественного творения, его завершающий этап. М.Т. Степанянц правильно пишет: «Человек (в качестве родового понятия) – самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие – отражение одного из бесчисленных аспектов, атрибутов Абсолюта. В то время как в целом мире есть макрокосм (алам-и-акбар), человек – микрокосм (алам-и-асгар). Иначе говоря, принцип единства бытия последовательно наблюдается и в мире явлений. Если на «космическом» уровне единство бытия фактически означает, что «Все есть Бог», то на уровне феноменальном этот принцип обретает смысл «все есть человек» [38, с.19-20].

Главное для суфия, Ясави в частности, – поиск ответа на такие вопросы как: «Что есть Бог и человек?», «Возможно ли постижение Бога?», «Как должен пройти человек свой жизненный путь?». Но самое важное и трудное – это достижение самосовершенства и слияния с Богом.

Примечательно, что суфийские мыслители, не отрицая ценности рационального подхода, исходили из принципиальной ограниченности познавательных способностей разума. «Разум великолепен и желателен до тех пор, пока он не приведет тебя к вратам Бога. Но едва ты достиг этих врат, оставь разум... отдай себя в руки Бога; теперь бесполезно спрашивать «как» и «отчего», – писал великий Руми [41, с.122-123].

Божество в учении суфизма выступает как абстрактное безличное начало. Образ божества у Ясави наполняется аллегорическим содержанием и предстает то в виде огня, то в виде солнца, то в виде моря и т.п. Соответственно человек предстает в образе частей этих стихий, тяготеющих к возвращению к своему перво-

источнику, т.е. к Богу: «сгореть в огне подобно мотыльку» или же «стать каплей и раствориться в море».

Как известно, ортодоксальный ислам не ставит вопроса о связи человеческой и божественной природы. По учению Корана, Бог – недостижимое надприродное существо, наделенное полномочиями бесконечного вмешательства в ход развития природы, а также деятельности человека. Вместе с тем Аллах – не доступен человеческому взору, не познаваем ни разумом, ни чувствами. Кроме того, по Корану общение с Богом допускалось лишь пророкам. А в учении Х.А. Яссави – наоборот, мыслитель поднимал проблему тариката – пути познания Бога-Истины и был глубоко убежден в его познаваемости путем мистического озарения.

Философская концепция суфизма была основана на пантеистических представлениях о божестве как первосущности всех явлений и процессов материального мира. Мир рассматривался как результат эманации божества, которое проявлялось в нем в различных явлениях. Между божеством и миром явлений усматривалась связь как между субстанцией и акциденцией. Человек как одно из явлений так же был связан с Богом, в нем отражалась частичка божественной сущности. Поэтому основное назначение человека, согласно учению суфизма, заключалось в слиянии с первоначалом (божеством) или, по выражению суфийских мыслителей, «в слиянии капли с морем».

Этим положением суфизма определялось основное содержание его этического учения, в котором большое внимание уделялось воспитанию души путем очищения ее от различных нравственных пороков: от страстей, от надменности, от алчности и от соблазнов мирской жизни. В этих целях суфизм проповедовал аскетизм и добровольное самоотречение от жизни. Мистицизм способствовал подавлению в своих последователях чувства высокомерия и гордыни, которые считались проявлением «грубости» души.

Х.А. Яссави в своей «Книге мудрости» всегда подчеркивал главное положение и цель существования человека: быть высоко нравственной личностью, которая без колебаний и с радостью отдает собственное «Я» могущественному Создателю. Только любя Бога, можно быть близким к абсолютным духовно-нравственным ценностям, был убежден туркестанский поэт-суфий.

Мыслитель стремился показать Бога как всесовершенного Творца, где Он – милостивый и милосердный, карающий и прощающий, добрый и любящий. Бог – это покровитель и защитник, и вместе с тем Он – наблюдатель за действиями человека и судья человеческих поступков. По учению Корана, добро – это беспредельная преданность Богу, а все, что противоречит этому – зло.

Этическое учение Х.А. Яссави носило активный характер, выражая непримиримость ко злу и несправедливости. Тюркский философ, призывая людей любить и уважать друг друга как своих братьев, протягивать руку помощи и добра в трудные минуты, предостерегал человечество от войн, беспорядков, грабежа и насилия. Мыслитель утверждал, что люди не должны предаваться своим страстям, не должны стремиться к обогащению путем порабощения других людей, а должны довольствоваться тем, что есть и за это благодарить Всевышнего. Как видим, наставления и поучения средневекового мудреца Ходжа Ахмеда Яссави звучат актуально и в наши дни. Безусловно, взгляды великого тюркского мыслителя и поэта-суфия были направлены на благо развития общества и занимают значительное место в истории философской мысли народов мусульманского Востока.

Без наследия Сулеймена Бакыргани (ум. в 1186 г.), ученика и последователя-единомышленника Х.А. Яссави, суфизм, можно сказать, был бы лишен одного из своих важнейших звеньев. Нет никакого сомнения в том, что произведения этого крупного мыслителя были очень популярны в средневековье и в более поздние времена, а потому глубоко изучались последователями многих суфийских течений.

Сулеймен Бакыргани, так же как и его учитель, в религиозной пропаганде (вернее, в пропаганде суфизма) использовал поэзию и создал ряд произведений мистического содержания. Дошедшие до нас труды поэта-философа собраны и изданы в 1877 г. в г. Казани под названием «Книга Бакыргана». Известно также, что Бакыргани создал две поэмы религиозно-философского содержания под названием «Ахыр заман китоби» («Книга о конце света») и «Биби Марйам китоби» («Книга о Биби Марйам») и несколько поэм на коранические сюжеты.

Мы согласны с точкой зрения исследователя-бакырганиведа А.Ю. Балтабаевой, которая отмечает, что «мировоззрение Сулеймена Бакыргани сформировалось в полном соответствии с суфийскими идеями своего учителя. При этом в нем преобладают идеи нравственно-просветительского характера, основанные на Коране и хадисах» [42, с.22]. Далее ученый справедливо подчеркивает, что этические воззрения поэта-суфия – это прежде всего учение о Боге и его познании, а «особенностью суфизма яссавийского тариката, в частности, Сулеймена Бакыргани, является забота о человеке» [42, с.18].

В самом деле, проблема человека является центральной в философском мировоззрении одного из высокопочитаемых мусульманами Средней Азии суфийского шейха и поэта-мистика,

который стоит на втором месте в тюркском суфизме после своего учителя Ходжа Ахмеда Яссави. Сулеймен Бакыргани показывал в своих трудах, что без человека бытие теряет смысл. Человек – это центр мироздания, субъект природы и общества и, наконец, живой организм. Человек таинственным образом связан с вечными основами бытия, и потому он может влиять на мироздание.

По Бакыргани, совершенный человек – это человек, который смог найти Истину и раствориться в ней до полного исчезновения. Совершенный человек – это прежде всего человек, лишенный высокомерия и тот, кто сумел побороть свою гордыню, свое «я». Хаким-ата писал в своих хикметах так:

«Отбрось от себя эти высокомерие и самолюбие,
Надо шагать прямо, а «я» избивать ежедневно...» [43, с.21].

Сулеймен Бакыргани – ярчайший представитель суфизма своего времени. Главная тема хикметов поэта и философа – это любовь к Богу. И вот эта истинная любовь к Богу безмерно выше аллегоричной или изменчивой любви к этому миру и человеку, так как этот мир и человек сами изменчивы, полагал Бакыргани. Суфий утверждал, что любовь – это всемогущий спутник, дарованный Богом.

Влюбленный, одержимый божественной любовью, со всей страстью ищет встречи с Возлюбленной. Если именно такая любовь впервые в тюркской литературе была воспета в пламенных строках Ахмеда Яссави, то первым его последователем в этом стал Сулеймен Бакыргани:

«Моя душа полна любви к тебе,
Тело мое немощно, но душа моя вознесена высоко.
Коль не было бы этой любви, то что бы делал я?
Все мои стенания исходят от моей любви» [43, с.13].

Как видим, мыслитель считал божественную любовь великим благом, питающим душу человека. Одновременно эта любовь очищает, заставляя человека отрешиться от всего ценного и полностью направить свои помыслы к Единому Богу:

«Влюбленным становится тот, кто пребывает под сенью Любви,
Все муки и труды терпит только на пути Любви,
Длинен путь, ночь темна, пожертвуй душу свою,
Бездонному океану подобны воды Любви» [43, с.15].

Сулеймен Бакыргани полагал, что «луч любви – на вершине души», а, значит, влюбленный, одержимый Любовью, в страданиях и тяжелых испытаниях познает этот луч в своей душе. Но для этого необходимо «продать душу», т.е. полностью отрешиться от себя, своего «я», убежден суфийский шейх и поэт-мистик. Хаким-ата писал в своих хикметах:

«Коль нужен тебе жемчуг, отрешись от жизни и ступи на путь (любви),

А если боишься за жизнь свою, то удались, есть Хозяин времени, Он тут» [43, с.15].

Чтобы проникнуть в смысл стихов поэтов-суфиев, в частности, творений Сулеймена Бакыргани, необходимо знать толкование каждого слова. Иначе невозможно постичь истинное содержание строк и мысли автора. Так, например, «жемчуг», о котором идет речь в цитируемом выше хикмете, в суфийской терминологии означает свидание с Богом или божественное познание. Тогда содержание цитируемых выше строк получает следующее толкование: «Если с помощью любви ты сможешь отречься от себя, то ты обретишь божественное познание. Если ты испугаешься этого, то уйди с этого пути, ибо есть другие истинные влюбленные, не мешай им».

Поэт-мистик утверждал, что лишь влюбленный, готовый и способный отречься от себя, от своих личных интересов и жизненных благ, познает секреты мира и души, а, значит, обретет счастье:

«Для того, кто готов к этому, скрытое станет явным,
Все существо его и дух будут объяты счастьем [43, с.15].

Таким образом, любовь, воспетая в мудрых изречениях Сулеймена Бакыргани, – это великое чувство, ведущее человека к духовному совершенству. Это чувство воспето суфием со всей искренностью и силой души. По его мнению, человек, лишенный любви, все равно что неверный. Такое же толкование феномена любви можно встретить еще у Ахмеда Яссави. Сулеймен Бакыргани в своем учении развивал эти идеи и давал более углубленную интерпретацию взглядов своего учителя. Хаким-ата, будучи видным представителем суфизма эпохи средневековья, несомненно, оказал ощутимое влияние на духовную жизнь всего тюркоязычного мира.

Таким образом, подводя итоги наших рассуждений о двух мировоззренческих концепциях в тюркской философии, хотелось

бы отметить тот факт, что оба эти направления имеют свои исторические и философские корни, уходящие в доисламскую эпоху. В онтологическом и гносеологическом аспектах они восходят к аристотелизму и неоплатонизму, но в своей социальной практике оба они апеллировали к исламу, развиваясь на его культурно-идеологической почве. При этом рационалистическое, светское направление философской мысли выдвигало на первый план и опиралось на положение о божественной природе человеческого разума и о реализации человеком в стремлении к познанию Творца и его творений (окружающего мира) своего высшего предназначения. Суфийская гносеология, в отличие от рационалистической, развивала мистический аспект религиозного знания. В учении суфиев-мистиков процесс познания раскрывался как акт постижения божественной сущности через погружение индивида в свой внутренний мир и максимальную концентрацию душевных сил на самопознании. Можно сказать, в их представлении путь к Богу, к совершенству лежал не через окружающий мир, его познание и освоение, а через самосовершенствование.

Сравнивая социальную роль двух направлений в тюркской философской мысли, необходимо подчеркнуть активную, преобразующую функцию рационалистического, светски ориентированного течения, побуждавшего людей к решению жизненных проблем общества и государства. Это течение тюркской мысли отвечало образу жизни и образу мыслей социально-активной, наиболее динамичной и восприимчивой к новому прослойки средневекового общества. В суфийской же концепции тюркской философии следует особо отметить ее оппозиционный к властям, критический к господствующим отношениям дух, ее нравственно-консолидирующую роль перед лицом общественных кризисов и в годы тяжелых испытаний. В то же время учение, проповедовавшее преодоление царящего в мире зла путем ухода от него в глубины собственного «я», означало в социальном плане примирение со злом и уход от борьбы, от реальных жизненных проблем. Констатируя это, нужно подчеркнуть и тот момент, что проповедь терпения, любви, ненасилия отвечала в эпоху средневековья мироощущению широких общественных слоев. Относительная стабильность и покой, сохранение наличного порядка вещей, освященного авторитетом религии и вековых традиций, были для многих более приемлемы, нежели сомнительные последствия войн, восстаний или иных социальных катаклизмов.

При всем разнообразии социального статуса, этических позиций, мировоззренческих подходов средневековых мыслителей к постановке и решению общественных и нравственных проблем,

они солидарны в главном. Они едины в общечеловеческих и гуманных мотивах своих мировоззренческих идеалов. Можно говорить об утопизме тюркских философов, их уповании на милосердие и справедливость власть имущих. Но нельзя не оценить сути их учения, заключающейся в том, что социальный прогресс обусловлен гуманизацией общества, развитием подлинно человеческих отношений между людьми, народами и государствами. И путь к этому развитию проходит не через вражду, ненависть, насилие и войны, а через справедливость, любовь, служение общественному благу. Ясно, что в основе тюркской философии лежит признание человеческой личности не средством достижения каких-либо целей, а высшей целью общественного развития. Быть может, это и есть главный урок, который мы можем почерпнуть у наших далеких предков перед лицом сегодняшних проблем.

2 ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ КАЗАХСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ЭПОХИ БОРЬБЫ ЗА НЕЗАВИСИМОСТЬ

2.1 Философско-этический смысл воззрений казахских жырау и акынов XVIII-XIX вв.

Философско-этическое осмысление мира, человека, его места и роли в жизни – характерная особенность казахской философской мысли. Этим она продолжает традицию восточной философии. Если в западной философии больше внимания обращается на построение философской системы, на создание учений о мире, мировом космосе, на исследование проблем логики, гносеологии, на создание учений об обществе, о государстве, то в восточной философии прежде всего изучается человек, его душа, психология. Если западная философия более рационалистична, то восточная философия больше внимания обращает на человеческую, эмоциональную, чувственную сторону проблемы. Сущность человека, его этической облик глубоко волновали казахских мыслителей. Следует отметить, что этическая проблематика – проблемы счастья, добра, долга, совести человека, назначения, смысла и цели его бытия – составляют сердцевину казахской философской мысли XVIII-XIX вв.

Особенность геополитического положения Казахстана между Востоком и Западом, древние традиции взаимодействия с индоиранской, китайской, византийской, арабской, тюркской, монгольской, славянской цивилизациями, специфика скотоводческо-земледельческого хозяйствования с преобладанием кочевничества, сложнейшая этнополитическая история – все это обусловило богатство и своеобразие духовной культуры казахского народа, его философского мировосприятия. Свидетельством тому служат дошедшие до наших дней письменные и устные памятники этической, эстетической, историко-политической, юридической, религиозно-мифологической, мистико-философской мысли.

Вопрос о формах развития философского мировосприятия в условиях кочевничества заслуживает пристального внимания. Философия как самостоятельное теоретическое знание и мыслительная традиция возникает и развивается отнюдь не в каждой цивилизации, будь то оседлая или кочевая. Разве мало искони оседлых народов, чей вклад в развитие философского знания весьма скромны? И является ли оседлость гарантом непрямого развития философии, а кочевой образ жизни, напротив, исключает ее полностью? Идея несвойственности именно кочевой цивилизации философии как формы общественного сознания

представляется неправомерной. Ведь философское мировосприятие может быть выражено нетрадиционными средствами. В сознании людей существуют и переплетаются разные уровни и пласты, а философское осмысление действительности может развиваться в латентной форме, скажем в философско-религиозной, философско-художественной. Исторически известно множество типов философии, ее сближении не только с наукой, но и с поэзией, фольклором, народной мудростью. Казахская философия – самосознание степной культуры, создавшей свой уникальный космос с особым поэтическим восприятием и ощущением жизни и мира. Восточная философия, казахская философская мысль в частности, не должны рассматриваться как полярная противоположность западной философии, тем более как нечто «ущербное», находящееся на низших ступенях некоей иерархической цивилизационной шкалы. Культура Востока есть проявление диалектики общего и единичного в истории мировой духовной культуры.

На наш взгляд понимание особенностей кочевого типа цивилизации существенно дополнилось положением, имеющим большую ценность для анализа истории кочевых народов, их материальной и духовной культуры, общественного и государственного устройства. Согласно ему, кочевничество – это, с одной стороны, особый способ взаимодействия социума и природы, а с другой стороны, – это особый способ адаптации человека в специфической среде обитания, основанной на освоении природы преимущественно биологическими средствами производства [44, с.236-237].

Отсюда следует вывод: кочевой образ жизни, безусловно, способствовал формированию своеобразного ментального универсума, духовного космоса, отражающего мировоззрение («мир кочевника») посредством понятийного инструмента с особенными нюансами мышления, идеями, образами.

Так, например, кочевники по-особому понимали вселенную, историю, время, пространство, соотношение «человек-общество» и «человек-природа», иерархию материальных и духовно-нравственных ценностей, идеал жизни, кодекс чести и многое другое. Они обсуждали специфические проблемы, порожденные кочевым образом жизни. Речь у них шла не только об отношении человека к природе, человека к Богу, но и об отношении человека к животному, об отношении человека к земле, на которой он живет.

Как свидетельствуют исторические источники, кочевым народам было свойственно глубокое осознание особенностей своей культуры и мировосприятия в сравнении с оседлыми народами. Исследователи верно отмечают, что древние традиции и глубокие корни степной культуры известны нам в значительно

меньшей степени, чем культура оседлых стран потому, что остатки их материальной культуры – войлок, кожа, дерево и меха – сохраняются хуже, чем камень. О высококом в прошлом развитии культуры казахского народа свидетельствуют как памятники материальной культуры: древние города и крепости, антиквариат, каменные статуи-надгробья, культура одежды, предметы быта и т.д., так и бессмертные творения духа: устная и письменная литература, богатейший фольклор, эпос, музыкальное, поэтическое и философское наследие.

Уникальный образец философско-поэтического творчества кочевников представляет собой письменная поэзия казахов XVIII-XIX вв. По уровню обобщающего осмысления бытия она не уступает знаменитой лирико-философской традиции фарсиязычной поэзии, представленной Рудаки, Саади, Хафизом и другими, но вместе с тем отличается яркой социальной направленностью.

Философская мысль казахов этого периода было достаточно своеобразной не только по форме своего выражения, но и в значительной мере по содержанию. Форма изложения мыслей у казахских акынов и жырау во все времена носила характер законченного стихотворного текста, передаваемого последующим поколениям путем многократного повторения и запоминания. Однако стихотворчество их не совпадало в полной мере с поэзией в классическом смысле этого слова и не являлось способом творческого самовыражения. В поэзии казахских акынов и жырау преобладала мысль над образом, порой эта мысль высказывалась ими напрямую без обращения к образной параллели, нередко с выраженным стремлением воплотить мысль в понятие, как, например, у Бухар-жырау и Шал-акына. Известно, что они нередко пользовались такими понятиями как время и пространство, бренность и вечность, добро и зло и т.д.

Если обратиться к истории вопроса о соотношении поэзии и философии, то выяснится, что проблема эта волновала еще античную мысль. Уже в древности в ее решении столкнулись друг с другом два великих мыслителя – Платон и Аристотель. Платон подверг поэзию строгому суду и вынес ей отрицательный приговор, осудив ее на том основании, что поэзия не есть философия. В отличие от этого Аристотель, пренебрегши ролью искусства, поставил себе целью не осуждение поэзии, а ее объяснение. Сообразуясь именно с этой целью, Аристотель и пытался доказать, что поэзия (а вместе с поэзией и все искусство вообще) родственна философии.

Для Платона поэзия была «детской забавой», «несерьезным делом», она была лишь погружением в частное представление,

считал мыслитель. Совершенно иную позицию занял Аристотель. По его учению, поэзия родственна философии, даже более родственна, чем специальная наука. «Поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, а история – об единичном», – писал Аристотель, подчеркивая сходство между философией и поэзией и совершенно определенно оказывая этим противодействие платоновскому взгляду на искусство [45, с.655].

В конечном счете и поэзия, и философия вырастают, по учению Аристотеля, из одного и того же корня, и этим корнем служит человеческая природа. «Все люди по природе своей стремятся к знанию», – такими словами начинает Аристотель свою «Метафизику», и вот это стремление к знанию создает как философию, так и поэзию [46, с.65]. Поэтому поэзия (не менее, чем философия) находится в познавательном отношении к действительности; поэзия есть форма познания действительности.

Было бы преждевременно делать отсюда вывод, будто Аристотель отождествлял поэзию с философией. Напротив, величайшей заслугой Аристотеля является то, что он впервые отличил поэзию от философии с такой точностью, которая чужда была даже Платону, и этим заложил для теории поэзии (и вообще для теории всего искусства) прочную основу. Аристотель впервые установил, что главное отличие поэзии от философии заключается в том, что философия ищет понятий, а поэзия творит образы или типы.

После Платона и Аристотеля проблема взаимоотношения философии и поэтического искусства никогда не теряла своей остроты, хотя в разное время она решалась по-разному. И все же, необходимо заметить, принципиально новых идей о взаимоотношениях поэзии и философии в дальнейшем развитии эстетической мысли не возникло. Все вращалось в основном в кругу эстетических понятий, впервые открывшихся античному миру.

Учитывая вышеприведенные мысли античных философов о соотношении поэзии и философии, на наш взгляд, исследователям-казаховедом было бы правильным понимать казахскую литературу как способ существования казахской философии и к произведениям художественной литературы применять метод философского анализа, изучать поэтическое творчество средствами философского мышления, пытаясь вскрыть заключенное в них философское содержание.

Корни казахской письменной литературы уходят в глубь веков. Г. Потанин, Г. Мейендорф, Т. Аткинсон, Дж. Мак-Гахан, Р. Карутц, А. Алекторов, А. Брем, П. Мелиоранский, Д. Клеменц, В. Радлов и другие русские и западноевропейские ученые, путеше-

ственники и этнографы, давшие высокую оценку поэтическому мастерству казахского народа, в своих трудах неизменно отмечали богатство, содержательность, глубину казахской поэзии. В казахской поэзии можно наблюдать процесс параллельного развития на протяжении нескольких веков устной и письменной традиций, их влияния друг на друга.

Идеи патриотизма, мечты об единстве и сплоченности казахского народа, идеи борьбы за свободу личности, права человека, его любовь являются основными в этических взглядах мыслителей исследуемого нами периода. Их мировоззрение – пример мироощущения, ориентированного на сохранение гармонии мира и природы, обладающей внутренним динамизмом развития, а потому не требующей произвола человеческого вмешательства.

Следует отметить, что в воззрениях казахских акынов и жырау нет водораздела между философско-социологической проблематикой и тесно связанными с нею политическими, а также правовыми идеями, все это переплетается, представляя стороны и аспекты единого целого. Но в центре, вне всяких сомнений, находится человек и его этический облик, мир его чувств и идеалов, цель и смысл его жизни. Мыслители размышляли о бессмысленности войн, мечтали о мирной и спокойной жизни людей, с глубокой скорбью писали о разорении и нищете народа. Философские размышления казахских мыслителей, выраженные в поэтической форме, возвышали человека, приподнимали его над обыденностью бытия.

Известно, что не зная генезиса любого явления, мы не поймем и его сущности. Значит, для того, чтобы верно судить о философско-этических принципах акынов и жырау исследуемого периода, мы должны тщательным образом изучить происхождение, зарождение этого явления, этих слов: «акын» и «жырау».

По мнению целого ряда ученых, казахское слово «акын» восходит к персидскому «ахунд», означающему «ученый», «образованный», «уважаемый», «умный человек». Другие исследователи склонны производить казахское «акын» от «ақ, аққын» (теки, струсь, в перен. смысле: пой ровным, размеренным речитативом), а также от слова «ағын» (течение), ссылаясь на то, что импровизации акынов текут, словно бурный поток [47, с.78].

Е. Турсунов в своем монографическом исследовании «Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау» отмечает, что обе указанные этимологии имеют слабые стороны [48, с.108]. Если слово «акын» происходит от персидского «ахунд», то трудно объяснить почему это название закрепилось именно за акынами: ведь знания, мудрость жырау, жыршы и шешенов не уступают знаниям

и мудрости акынов, а порою и превышают их. Импровизации же жырау, шешенов и сыншы льются таким же бурным потоком как и импровизации акынов, а между тем акынами называют лишь последних.

Интересную точку зрения об этимологии слова «акын» высказывает сам исследователь. Е. Турсунов убежден, что казахское «акын», древнетюркское «акун», турецкое «акын», азербайджанское «ахын», уйгурское «екин» – варианты одного и того же древнетюркского слова, которое означает «тот, кто совершает нападение», «тот, кто стремительно нападает», «тот, кто попытается посеять растерянность и панику в стане противника» [48, с.110]. Ведь суть айтыса в этом и состоит, а айтыс, как известно, в условиях казахской действительности был основным поэтическим жанром, который позволял акыну называться акыном.

Ряд исследователей считают жырау самой древней разновидностью акына [49, с.27]. Другие исследователи полагают, что нет оснований для безоговорочного утверждения о древности типа жырау по сравнению с акынами [48, с.115]. Как бы там ни было, ясно одно: значение слова «жырау» – исполнитель жыров (эпических сказаний). «Жырау», таким образом, является производным от «жыр» (песня, песнь) и означает «сказитель исторических песен». Жырау, вне всяких сомнений, прежде всего – творец.

Казахские жырау считались вещами поэтами, провидящими будущее. Они находились при ставке хана и принимали деятельное участие в решении государственных дел, касавшихся всего ханства. Творческий облик жырау связан с положением, которое он занимает в обществе. Жырау не говорит не по существу, не вмешивается в будничные дела, по мелочам не поднимает голоса. Только в военное время, на великих сборищах и празднествах или в дни больших смут выступает он перед своими собратьями, воздействуя на них силой своего поэтического слова.

Излюбленный жанр жырау – толгау, т.е. стихотворение-размышление. Толгау-раздумья – это обычно назидания, афоризмы. Философ-жырау затрагивает важные общественные проблемы, стремится дать объяснение изменениям, происходящим во Вселенной, в жизни, в природе, выступает по вопросам морали. Жырау прекрасно знали генеалогию родов и племен, их историю и использовали эти свои знания при создании исторических песен, героического эпоса, од-мактау и наставительных философских размышлений. Очень точно и верно характеризует жырау академик А.Х. Маргулан: «Как патриарх, певец и выразитель народных чаяний жырау выступает с импровизацией песен очень редко, только в самых необходимых случаях. К его совету, как всена-

родному авторитету, обращались, в частности, во время каких-нибудь общих треволнений, народного кризиса, смуты или при вторжении чужеземных войск на Отчизну. Тогда жырау призывал народ к порядку, вдохновлял его, предсказывал исход событий. Предсказание, предвещание (болжал айту) – один из основных приемов поэтического искусства жырау как вещего баяна. В этой роли он выступает также при наречении имени новорожденному члену общества» [47, с.73].

Жырау пользовались огромным авторитетом не только среди народа, но и в ханской ставке. Перед тем как принять какое-либо решение чрезвычайной государственной или политической важности ханы обращались за советом к ним.

XVIII век – это джунгарское нашествие и великая откочевка народа. Шакарим в своей «Родословной тюрков, киргизов, казахов и ханских династий» писал об этом времени так: «Между калмаками и казахами завязываются жестокие сечи. Самое кровопролитное сражение произошло в 1723 г. Войска калмаков, ... наголову разбили казахов. Истерзанный, оборванный, голодный люд добрался до озера и пал, усеяв все побережье своими телами. И тогда (по преданию) один старейшина сказал: «Дети мои, как не забывает человек выпавшие на его долю мгновенья счастья, так и мы должны запомнить великое горе, постигшее нас». И назвал это бедствие «Ақ табан шұбырынды, алқа көл сұлама», что означает: «брели, пока не забелели подошвы, упав (без сил), лежали вокруг озера» [50, с.50].

XVIII век – это смутное время, жестокие сокрушительные войны и победные походы. Перемены в политической и общественной жизни оказали большое влияние на идейную направленность казахской философской мысли этого времени.

Анализ творений мыслителей данного периода показывает, что в XVIII веке казахское общество пережило подъем этической мысли, о чем свидетельствует почти одновременный выход на арену целой плеяды жырау и акынов, таких как Бухар-жырау, Умбетей-жырау, Шал-акын и других.

Преобладающей тематикой всех сказителей и певцов этого времени было восхваление ханов и батыров, мужественно шедших в бой с сильными и коварными врагами. Это были творения, воодушевлявшие народ на борьбу за свободу своей Родины, за честь и славу имени своих знаменитых предков. Каждый из жырау и акынов тех лет с глубочайшей скорбью воспевал имена павших батыров с тем, чтобы навсегда оставить их в памяти потомков.

Идеи патриотизма, борьбы за независимость, глубокое осознание необходимости единства народа очень характерны для

казахской философской мысли XVIII века и духовной атмосферы казахского общества того времени, удивительно созвучных с идеями и умопостижениями современного периода духовного возрождения суверенного Казахстана.

Известно, что восточная философская мысль, казахская философия в частности, развивались главным образом в лоне религии и тяготели в связи с этим к морально-этическому направлению. Призывы к сочувствию и милосердию, доброте, жалости и человеколюбию, присущие исламу, нашли свое яркое воплощение в творческом наследии Бухар-жырау. Мыслитель, будучи праведным мусульманином, полагал, что подчинение и служба Аллаху – не только долг, но и величайшая радость для человека, залог его счастья.

Свои этические воззрения Бухар-жырау предпочитал выражать в виде моральных сентенций, поучений, наставлений, посланий и речей. По всему его творчеству рассыпаны глубокие мысли о мудрости и разумности, правде и лжи, щедрости и дружбе, а его этические размышления о проблемах добра и зла, счастья и справедливости, долга и чести, сплоченности и любви к Родине значительно обогатили философскую мысль казахского народа и способствовали ее дальнейшему развитию.

Необходимо подчеркнуть, что до Бухар-жырау никто из казахских мыслителей не говорил от имени всего казахского народа и не обращался ко всему народу. В творчестве жырау казахский народ воспевается как нечто цельное, в нем фигурирует единый народ, нет ни баев, ни бедняков. Под «хорошими» и «плохими» он подразумевал не членов различных социальных групп, а членов всего общества. Бухар-жырау не воспевал бая и не унижал бедняка. Он желал для всех без исключения мира, покоя, единства и благополучия. В своих призывах Бухар-жырау не просто говорил о единстве, но и призывал к демонстрации подлинных примеров патриотизма, геройства и отваги. Именно поэтому подлинный смысл и цель человеческой жизни, счастье человека, а также решение многих других нравственных проблем Бухар-жырау видел в служении народу и борьбе за свободу и независимость.

В своих этических рассуждениях казахский мыслитель определял добро как самоценность, без которой жизнь была бы лишена нравственного характера и достоинства. Добро – это добрые дела, оно живет в поступках, полагал Бухар-жырау. Казахский философ был убежден, что добрые поступки сеют семена добра, а злые – порождают цепь вреда и страданий. В творении добра мыслитель видел смысл жизни человека.

Перекликаются с взглядами Бухар-жырау на добро и зло и этические размышления Шал-акына, который также подчеркивал, что сущность человека определяется его нравственными деяниями: каковы поступки человека, таково и его нравственное достоинство. При этом понятие «добро» выступает у Шал-акына в весьма конкретной форме. Добрые дела – это доброжелательное отношение к людям, помощь попавшим в беду. А совершают добрые дела только благовоспитанные и разумные люди. Рассудительный человек мудр, ибо в нем знание сочетается с добрыми поступками. Хорош тот, полагал Шал-акын, кто доводит начатое дело до конца, а плох – невежда и ленивец. Костер добра разводит человек, и дым зла напускает тоже человек. Сияние – от хорошего, бедствие – от плохого, все связано с человеком, убежден Шал. Добро он восхваляет, возносит, зло – осуждает, старается вызвать у людей отвращение к нему.

Только тот может достичь истины и совершать добрые деяния, кто соблюдает определенные моральные требования. Добро предполагает наличие таких добродетелей, как почитание родителей, верность долгу, храбрость, справедливость, человеколюбие, способность к героическому во имя блага Родины, полагал Бухар-жырау.

Философские размышления о добре, о человеке, о бренности всего сущего приводят его к мыслям о вечности доброго имени человека и вечности знания. Бухар-жырау писал:

«Асқар таудың өлгені –
Басын мұнар шалғаны...

Қара жердің өлгені –
Қар астында қалғаны.
Өлмегенде не өлмейді?
Жақсының аты өлмейді,
Өлімнің хаты өлмейді» [12, с.104].

(«Гора гибнет – скрывшись за пеленой тумана... Земля гибнет – покрывшись снегом. А что не гибнет, что вечно на этом свете? Никогда не умрет доброе имя человека, никогда не умрет знание»).

Мыслитель полагал, что доброе имя остается у человека, поступавшего нравственно, делавшего добро людям, служившего интересам своего народа.

В сочинениях казахского философа нашла отражение картина смутного времени, в котором он жил. Он не очень-то доволен историческими событиями своей эпохи. Бухар-жырау писал скорбно:

«Ай, заман-ай, заман-ай,
Түсті мынау тұман-ай,
Істің бәрі күман-ай.
Баспақтана жиылып,
Фана болған заман-ай» [12, с.84].

(«О, эпоха! Эпоха! Смутное время. Все дела вызывают сомнение... Уничтожающая себя эпоха»).

Тем не менее переменчивость времени жырау считал закономерным явлением и верил в светлое будущее. Этическим взглядам мыслителя присущ метод сравнения морали прошлого с моралью настоящего времени. Идущее на смену умчавшемуся времени новое время порождает и новые поколения людей, для которых старая мораль становится чем-то вроде одежды, ставшей тесной для выросшего из нее человека. Поэтому на место старой морали заступает новая, которая, как с нескрываемым сожалением подчеркивал Бухар-жырау, не всегда бывает лучшей, но вместе с тем обязательно обусловлена временем.

Человеческое счастье, его смысл и пути достижения являются центральным вопросом этики всех времен и народов. Предлагались различные подходы и различные решения. Так, например, этическое учение, называемое гедонизмом, считало основным принципом поведения и высшим благом стремление к наслаждению. Другое учение – эвдемонизм – видело высшее благо и цель жизни в самом стремлении к счастью.

Эвдемонистический принцип жизнепонимания был характерным, например, для всей арабо-мусульманской философии. Счастье является лейтмотивом и главной категорией всех размышлений восточных перипатетиков о человеке, одной из основных характеристик арабо-мусульманской философии в целом. «Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек», – писал аль-Фараби, чьи идеи имели отзвук в дальнейшем развитии казахской философской мысли [19, с.3].

Категория «счастье» имела особое значение в традиционном казахском обществе. Пожалуй, только в этом понятии оптимально сочетаются различные блага, выражающиеся в чувстве внутреннего удовлетворения тем, как складывается жизнь в целом. В содержании счастья обычно разграничивают то, что зависит от самого человека и то, что ему неподконтрольно, предзадано внешними условиями. Казах понимал счастье как благодать, которая дана ему свыше и не зависит от его воли и желаний.

Большинство акынов и жырау исследуемого нами периода считали, что счастье – это нечто, существующее само по себе,

оно, подобно птице, выбирает место своего «гнездования». Бухар-жырау полагал, что Аблай-хан – это тот человек, кого коснулась птица-благо (дәулет құсы), кто вошел в дом-счастье. Он писал:

«Дәулет құсы қонды басыңа,
Қыдыр келді қасыңа,
Бақ үйіне түнедің» [12, с.91]

(«Птица-благосела тебе на голову, встретился на пути Қыдыр, ты ночевал в доме счастья»). Однако Бухар-жырау не объясняет, что такое «птица-благо», «дом счастья», справедливо полагая, что счастье – во многом неопределяемое понятие.

Раскрывая связь понятия счастья и материальных благ, казахские мыслители обнаруживали, что богатство, или материальные блага, с которыми люди связывают представление о счастье, оказались чем-то эфемерным, ибо богатство непостоянно: богатый может стать нищим и, наоборот, нищий – превратиться в богача. Так полагал Бухар-жырау. Он писал:

«Құрсағы құшақ байлардан
Дәулет таймас деменіз...
Қу таяқты кедейге
Дәулет бітпес деменіз» [12, с.104]

(«Не думайте, что богачи никогда не смогут обеднеть... Не думайте, что бедняк никогда не сможет разбогатеть»). А вот как эту мысль выражал Шал-акын:

«Мақтанба малым бар деп бағыңызға,
Бағыңыз тұрса жақсы тағыңызда,
Саныңды аузыңды ұстап бір соғарсың
Басыңнан бағың тайған шағыңызда» [12, с.116]

(«Не гордись, человек, своим богатством. Хорошо, если оно надолго останется у тебя... Бывает, сам не заметишь, как счастье покинет незаметно, не спрося»). Отсюда, возможно, и представление о благе как о неуловимой птице.

На наш взгляд, А.У. Уразбеков совершенно верно подчеркивал мысль о том, что раскрывая сущность понятия счастья, которое занимает в этическом наследии казахских акынов и жырау важное место, казахские мыслители увязывали счастье с супружеской жизнью, считая ее компонентом счастья [51, 80]. Они полагали, что судьба человека непосредственно связана с судьбой

его близких. Шал-акын, уделявший этой теме особое внимание, писал:

«Жақсы қатын алсаңыз,
Алланың жауған нұрымен тең,
Жаман қатын алсаңыз,
Маңдайға біткен сормен тең» [12, с.115]

(«Хорошая жена – Аллахом данный свет, сияние, счастье вашей жизни. Плохая жена – мұка, которая преследует вас постоянно»).

Обращение к супружеской жизни как к одному из факторов счастья, попытка осмысления взаимоотношений между людьми через призму отношений в семье – верный подход. Жить счастливо можно только в том случае, если рядом разумные люди. Жена должна быть умной женщиной, она – самый близкий человек, полагал Шал-акын. Умная жена склоняет мужа к разумным, правильным решениям, способствует распространению доброй славы о нем, достойно принимает гостей, толково решает хозяйственные вопросы. Шал-акын писал:

«Әйел алсаң қарап ал ақылдысын,
Ол сенің ақыреттік жақын кісің...
Жақсы қатын алсаңыз,
Жақсылығын білдірер,
Ерін жөнге көндірер...
Кез болса ер жігітке жақсы қатын,
Жақсы қатын шығарар ердің атын...» [12, с.137,138,118]

(«Жениться надо на умной женщине, она – самый близкий человек на всю жизнь... Хорошая жена тем хороша, что склоняет мужа к верным и разумным решениям... Хорошая жена способствует распространению доброй славы о муже...»).

Эти высказывания свидетельствуют об отношении к женщине в казахском обществе того времени. Следует отметить, что уважительное и почтительное отношение к ней как к матери и надежной опоре семьи, хозяйке очага, с которой связано счастье и благополучие всего дома – характерно для всех казахских мыслителей.

И Бухар, и Шал полагали, что человеческое счастье определяется богатством человеческой души и нравственностью деяний. Не может быть счастлив человек, совершающий злые поступки. Не будет счастья и у того, кто горд, высокомерен и скуп.

Счастья может достичь тот, кто рассудителен и скромнен, кто честен и справедлив, кто в себе культивирует добродетели.

Добродетельный человек приятен тем, что не откажет тебе в твоей просьбе, его щедрость беспредельна, человечность велика, разум его наследует разум наших дедов. Разум – один из основных компонентов счастья, считали акыны и жырау.

Согласно их мнению, человек как духовное существо должен совершать разумные деяния, не вправе поддаваться чрезмерным страстям, говорить неправду, преследовать рассудительных людей, проявлять недружелюбие и зависть к друзьям и родственникам. Тому, кто придерживается этих правил, рано или поздно улыбнется счастье, убеждены акыны и жырау.

Казахские мыслители полагали, что необходимо заботиться о внутренней чистоте души, а не пытаться лишь внешне выглядеть добропорядочным. Добро и истина в этическом наследии казахских философов взаимосвязаны. Они утверждали, что наши внутренние побуждения должны быть истинными, ибо Аллах любит добро. Истина – это путь к добру.

Незнание истины – источник ошибочных решений, ошибочных поступков и вытекающих из них страданий. Знание истины – основа правильной жизни, то есть доброты, бескорыстия, честности и красоты. Истина и красота тождественны в том смысле, что истина всегда красива, а красота – истинна. Не может нести в себе истину то, что вызывает отвращение, является безобразным. Истина заключена только в том, что воплощает в себе красоту, пусть даже в формах своего внешнего проявления. Если учесть, что все творчество Бухар-жырау, Шал-акына и других казахских мыслителей исследуемого нами периода пронизано борьбой против зла, в какой бы форме оно не выступало, нетрудно понять, что истина и красота для них имеют значение не сами по себе, а исключительно как средство утверждения среди людей добра. Вся логика их творчества всем глубинным существом своим подталкивает исследователей к выводу, что казахские акыны и жырау последовательно ставили в один непрерывный ряд истину, добро и красоту. Истина, добро и красота являются для них абсолютно необходимыми понятиями, на которых держится мир подлинно человеческого бытия.

Два исторических события, происшедших в Казахстане в первой половине XIX века, всколыхнули сознание всего казахского общества и отразились в философской мысли народа. Хронологически первым из этих событий было восстание Исатая Тайманова, вторым – народно-освободительное движение под предводительством Кенесары Касымова.

Восстание под руководством Исатая Тайманова и Махамбета Утемисова оставило глубокий след в истории Казахстана. Прежде всего оно способствовало росту самосознания казахского народа, а это уже само по себе было неопределимым историческим достижением.

Махамбет, воплотивший в своем творчестве все лучшие качества наследия древних жырау, оставил разнообразные по форме и содержанию произведения, в которых отразились думы и настроения, устремления и мечты казахов. Произведения Махамбета, одухотворенные идеями борьбы за независимость и свободу, отличаются ярким национальным колоритом, призывают не страшиться временных неудач, бороться до победы, принести в случае необходимости в жертву великому делу не только свое благополучие, но и жизнь.

Известный русский путешественник и писатель Е.П. Ковалевский, встречавшийся в 1839 году с Махамбетом и беседовавший с ним, пишет: «Я понял его как человека чрезвычайно замечательного в кругу своего народа, самозабвенно ему переданного, весьма образованного, хорошо владеющего русским языком, как натуру героического склада, подлинного патриота, страстно ищущей души и большого обаяния, как на редкость увлекательно собеседника» [52, с.15]. Творческий облик поэта-трибуна, поэта-борца соответствует этому его человеческому облику.

Оплакивая гибель Исатая, Махамбет воссоздал вдохновенный образ народного любимца, показал этический облик человека-гражданина, преданного народу, поставившего его интересы выше своих, личных. В стихотворении «Исатайдың сөзі» («Монолог Исатая») Махамбет с горечью писал:

«Қапыда кеткен дүние-ай,
Ақырында еш болды-ау
Ел үшін еткен еңбегім» [12, с.193].

(«Врасплох настиг меня конец. Напрасными оказались все мои усилия и труды во имя Родины. Я не добился цели»).

Удивительно созвучны эти мысли Махамбета с горьким признанием одного из руководителей освободительного движения в Латинской Америке Симона Боливара, который писал, что он пожертвовал собственным здоровьем и благополучием для того, чтобы завоевать свободу и счастье своей Родины, сделал ради нее все, что мог, но не добился цели...

По убеждению Махамбета, Исатай – истинный человек, замечательная личность, которая поражает и восхищает окру-

жающих людей своей целостностью, красотой, целеустремленностью, храбростью, высокой нравственностью, добрым отношением к людям. Бесконечность трагедии Махамбета в том, что в лице Исатая он потерял не только любимого друга, соратника по борьбе, он потерял свой идеал, свою духовную опору.

Для Махамбета человеческие поступки приобретают нравственную ценность лишь в том случае, если человек является активным борцом за счастье людей, поборником истины и добра, защитником чести и свободы. Борясь за добро, за человечность, как олицетворение добра на земле, человек отстаивает свое достоинство, справедливость и благо, из которых и складывается его счастье. Махамбет был убежден, что подвиги человек должен совершать во имя добра и справедливости, без которых жизнь теряет свой смысл.

О добре и зле, о справедливости и несправедливости, о скоротечности времени и бренности человеческой жизни рассуждал в своих сочинениях Дулат Бабатай-улы. Он был непосредственным очевидцем освободительного движения Кенесары Касымова, охватившего практически всю Казахскую Степь. Поражение Кенесары глубокой печалью и болью отозвалось в сердце и сознании всего казахского народа, который после этого надолго утратил надежды на достижение своей свободы и независимости. Отныне вся острота борьбы казахов за свою независимость перешла в сферу духовного мира, а в творчестве Дулата и других выдающихся акынов «Зар-заман» («Эпохи скорби») было дано идейное обоснование необходимости антиколониальной борьбы.

Основной труд Дулата – «Осиет-наме», изданный в 1880 году в Казани. Книга представляет собой наиболее полный сборник произведений акына, посвященных главным образом философско-нравственной проблематике. В «Осиет-наме» мыслитель размышлял о разнице между добром и злом, хорошим и дурным, щедростью и скупостью, просвещенностью и невежеством, скорбил о скоротечном времени, о старости. Дулат-акын не скрывал своего отрицательного отношения к присоединению Казахстана к России, все зло он видел именно в этом. Он полагал, что присоединение Казахстана к России положило начало эпохе обнищания и упадка казахского народа. Дулат писал с болью:

«Елдігің кетіп ыдырап,
Алтын жағаң сөгіліп,
Абыройың төгіліп,
Барыңнан да жақсы еді
Жоқ болғаның мұнан да» [12, с.203]

(«Страна распалась. Самостоятельность и честь потеряны. Чем так существовать – лучше бы и не существовать»).

Интересно, что явление «Зар-заман» в казахской культуре находит типологическую параллель в культуре другого кочевого народа – африканских фульбе. Тот же самый дух тотального отрицания современной им действительности, беспощадной критики ее, та же грусть об ушедшем прошлом характеризуют творчество представителей африканского «Зар-заман» [53, с.49]. Характерны даже названия их произведений: «О, эта грустная эпоха», «Проклятая эпоха», «Все зло нашего времени» и т.д.

Мир заполнили лицемерие, ханжество, вражда, зло, забыты добродетели славной старины, мир стал тесен и хочется бежать из него, но куда, писали в своих произведениях африканские поэты. Они полагали, что европейские колонизаторы иссушают народную душу, развращают людей, и нет больше будущего у погрязшего в пороках и невежестве народа фульбе. Фульбе – народ, проживающий в основном в Гвинее, Нигерии и Камеруне. Основное занятие – скотоводство, народ фульбе – кочевники по своему образу жизни. Показательны следующие строчки из стихотворения «Все зло нашего времени»:

«Несчастье пришло, времена изменились,
А правда потеряна...
Невежество растет, лицемерие растет.
Богатство растет, распри растут.
Кражи растут, грабеж растет,
Ложь растет, а Сатана... смеется от радости» [54, с.140].

Из вышеизложенного напрашивается вывод о том, что проблематика «Зар-заман» в казахской философской мысли была закономерным явлением. И у казахов, и у африканского народа фульбе оно совпало с кризисом кочевья, принявшим затяжной характер, и колониальной экспансией в Степь. Глубокий пессимизм поэтов и мыслителей «Зар-заман» отражал состояние упадка кочевья, а беспощадная критика современного им общества была обусловлена отчаянными попытками поиска выхода из состояния депрессии, в котором пребывало кочевье. Именно поэтому и казался тесным мир, из которого хотелось бы бежать, но бежать было куда, потому что перспектива будущего лишь пугала своей неизвестностью.

Дулат-акын хорошо понимал, что в современном ему казахском обществе господствуют не принципы добра и справедливости, а принципы зла и коварства, что люди его времени руковод-

ствуются не требованиями ума и сердца, а слепым безрассудством. Дулат писал:

«Арқасы елдің жауыр боп,
Жеңіл жүгі ауыр боп,
Терт аяқтан ақсады-ай...» [12, с.207]

(«Спина народа вся в ранах. Прежде легкий груз стал тяжелым. Все захромало на четыре ноги...»).

Дулат был глубоко верующим мусульманином. Его религиозные воззрения нашли свое наиболее полное отражение в произведениях «...Ата-ананың ақылы» «Бұл заманғы адамның» и некоторых других. Мыслитель полагал, что как мир, так и сам человек являются продуктами творческой деятельности Аллаха. Более того, Аллах изначально сотворил одних богатыми, других бедными, одних учеными, других невеждами. Хороший мулла, писал Дулат, читает Коран и религиозные книги ислама на арабском и персидском языках и знакомит всех мусульман с непререкаемым законом религии ислама – шариатом. Ислам и положения шариата были для Дулата чем-то вроде конституции, неукоснительное соблюдение которой может обеспечить казахам их благополучие. Мыслитель пытался использовать ислам в качестве духовной преграды на пути проникновения русского влияния в Степь.

Основной идеей и стержневой мыслью всего творческого наследия Дулат-акына была идея патриотизма, борьбы за независимость своей Родины. Рассуждая о проблемах власти, мыслитель писал:

«Би мен бектің сәні жоқ;
Елін қорғай алмаса,
Тура жолға салмаса,
Ыстығына күймесе,
Суығына тоңбаса» [12, с.212]

(«Би и беки ничего не стоят, если не могут защитить свой народ. Если не могут указать верный путь. Если не переживают вместе с народом все его тяготы»). Этическое толкование проблем власти характерно воззрениям Дулат-акына. Он полагал, что люди, облеченные властью, должны быть мудрыми, знающими и опытными деятелями, способными быть справедливыми и благородными при решении тех или иных вопросов. Главное – не слова и призывы быть нравственными, соблюдать долг, совершать справедливые поступки, а реальные дела и жизненное поведение

ние власть имущих, считал мыслитель. Дулат идеализировал образ Аблай-хана, его правление считал золотой порой, когда «жаворонки выют гнезда на спинах овец». Но времена изменились, нет былых героев, чтобы вести за собой народ и защищать его, все пришло к тупику, все оскудело: и земля, и люди. Во времена Аблай-хана была возможность возродиться после опустошительного нашествия джунгаров и снова достичь счастья, а теперь все изменилось, не на кого надеяться, последний из казахских ханов – Кенесары потерпел поражение, впереди – крутизна, назад пути нет, остается только одно – гибель, печально констатирует Дулат-акын. Отчаянное метание Дулата и других акынов «Зар-заман» было отражением кризиса современного им общества, основной проблемой и болью которого стала потеря казахским народом независимости и свободы.

Во многом созвучны с идеями Дулата мысли другого крупного представителя акынов «Зар-заман» Шортанбая Канай-улы. Шортанбай – мыслящий и поистине философствующий акын. Главное в наследии Шортанбая – не сетования на времена и нравы, хотя такое действительно имело место, так как мыслитель никак не мог примириться с фактом неуважительного отношения младшего к старшему, сына к отцу, дочери к матери, жены к мужу и все подобное подвергал резкой критике и осуждению. Шортанбай видел во всем этом признаки деградации извечных устоев жизни казахского общества и полагал, что все это происходит из-за отхода казахов от принципов ислама, из-за того, что все больше и больше уменьшается число истинно верующих. Мыслитель полагал, что нет ничего в этом мире могущественнее единого и единственного Аллаха, а воля Аллаха должна выполняться неукоснительно.

Сердцевину творческого наследия Шортанбая представляет сборник его произведений под названием «Шортанбайдың бала зары», выдержавший многократные издания досоветского периода (1888, 1890, 1894, 1906, 1911) и несколько изданий в советское время. Небольшой по объему сборник построен несколько своеобразно: кроме вступительного толгау-раздумия «Атамыз – Адам пайғамбар» («Праотец наш – пророк Адам») и заключительного стихотворения-размышления, остальные шесть произведений как бы рассказываются по просьбе окружающих акына слушателей. Возможно, такую форму придали позднее, при издании книги.

В довольно солидном по объему и глубоком по содержанию толгау-размышлению «Атамыз – Адам пайғамбар» («Праотец наш – пророк Адам») Шортанбай утверждал, что все люди происходят от ничем незапятнанного и абсолютно непорочного прародите-

ля – Адама. Но по мере своего развития и отдаления от своего предка-праотца Адама – люди начинают впадать в грех, портятся и тем самым вызывают на себя гнев Создателя. Именно это всеобщее грехопадение делает человеческую жизнь невыносимой. Люди начинают грызться между собой как шакалы, постоянно враждуют из-за богатства. Насилие, коварство, воровство и все другие нравственные пороки человека происходят исключительно из-за отхода людей от веры, был убежден Шортанбай.

Мыслитель дал глубокое теологическое обоснование причин падения нравов людей и настойчиво доказывал, что единственным путем спасения и подлинно человеческого бытия является возврат всех в лоно религии. Именно поэтому он призывал казахов быть верными Аллаху до самой смерти и неукоснительно следовать священным заветам. Можно утверждать, что основой своего понимания действительности Шортанбай сделал религиозное понимание мира.

Акын затрагивал насущные вопросы своего времени, ясно выражал свое отношение к ним. Так же как и Дулат-акын Шортанбай утверждал, что времена изменились, стало больше коварства и обмана, усилилась вражда между родственниками, ничтожные люди стали управлять народом, знаменитые бии замолкли, новое начальство никому житья не дает, царские чиновники торжествуют над Степью. Он скорбно отмечал, что от прошлого ничего не осталось и он вынужден объявить о наступлении акыр-заман (конца мира), о безнадежности будущего человечества. Шортанбай писал:

«Заман акыр белгісі –
Бірге туған бауырың
Тату да болып жүре алмас...» [12, с.284]

(«Признак конца мира – вражда среди родных...»).

Как и другие представители течения «Зар-заман» Шортанбай был решительным противником присоединения Казахстана к России. Он полагал, что в результате этого присоединения в Казахской степи произошли такие изменения, которые обусловили собой крутую ломку веками существующих устоев жизни казахов и осквернили святые установления мусульманства. С последовательных мусульманских позиций Шортанбай подверг критике и социальные пороки своего времени. Так, например, он крайне остро осудил стремление казахской знати приобретать должности старшин и волостных за скот и деньги, считая это непροстительным отступлением от требований ислама хранить чистоту веры в

Аллаха и вопиющим нарушением основополагающих принципов мусульманского права.

Мыслитель резко осудил и разделение казахов по степени их богатства, особенно их поляризацию на бедных и богатых. Он рассматривал такое состояние как не соответствующее требованиям Корана. Шортанбай не сомневался в том, что порабощение бедных богатыми обернется им самим горем и несчастиями:

«Қылымсыған қатыны
Қызыл көйлек киеді,
Өзінің байын менсінбей,
Көрінгенді сүйеді.
Осы мінез болған соң,
Дозаққа пенде күйеді» [12, с.288]

(«У бая – кокетливая жена, красное платье носит она. Пренебрегает свои мужем, изменяет ему с первым встречным. С такой женой, себе на беду, бай и при жизни кипит в аду»).

Особое возмущение вызывало у Шортанбая разделение казахов на знатных (белая кость) и незнатных не по признаку происхождения, а по количеству того скота, которым располагают владельцы табунов. Он хорошо понимал, что в его время знатность по происхождению постепенно теряет значение, а место человека в обществе определяется количеством того богатства, которым он располагает. Акын писал с горечью:

«Тәрден орын тимейді,
Патша болса да малы азға» [55, с.147]

(«На почетное место в юрте не попадает даже царь, если у него нет богатства»).

Это высказывание Шортанбая свидетельствует о его пронзительности и понимании того факта, что нетитулованные богачи в основном приобретают богатство не по заслугам, а путем грабежа народа. Но приобретенное таким образом богатство никак не согласуется с требованиями Корана и не способно принести счастья его владельцам, был глубоко убежден казахский мыслитель.

Шортанбай, таким образом, выступает перед нами как философствующий, яркий мыслитель своего времени, пытавшийся спасти человечество от пороков с помощью религиозной философии. Он мечтал о возврате к «Золотому веку» в жизни казахов, к очень давно ушедшим временам первобытной кочевой общины, которые Ч. Валиханов называл «безыскусственным» периодам развития.

Шортанбай полагал, что светлое будущее – это золотое прошлое. Но поскольку это было невозможно, то в последние годы своей жизни Шортанбай впал в глубокий пессимизм. Он начинал настаивать на мысли, что сотворенный Аллахом земной мир уже утратил свою ценность и никому не приносит пользы. Мыслитель писал с горечью:

«Бұ дүниеде пайда жоқ» [55, с.159] («Нет пользы никому в этом мире»). Очень часто встречаются у него и такие строки:

«Дүниенің боғы үшін, сірә, тіпті азбандар!» [12, с.284] («Из-за отбросов этого мира, наверное, совсем не надо мучиться!»)

Шортанбай был глубоко уверен в том, что мир испорчен не Аллахом, а погрязшими в пороках людьми, которых никто не в силах исправить. Именно поэтому он отдал предпочтение не жизни, а смерти, полагая, что смерть правоверного выше несправедливой жизни подлецов.

Беспощадная критика всего, что характерно для современной им казахской действительности, составляет главную особенность творческого наследия и Шортанбая, и Дулата, и других представителей течения «Зар-заман». Все обесценено, ни в чем нет толку, духовные ценности утеряны, вместе с ними ушла в прошлое мораль: безнравственность, насилие, произвол, ложь, лицемерие, сплетни, глупость и невежество заполнили мир казахов, горестно отмечали акыны в своих толгау-раздумьях. Мыслители оглядывали всю казахскую действительность и не находили в ней ничего, что могло бы порадовать сердце, а многие пороки общества они связывали с нравственными качествами самого человека. Решительное осуждение отрицательных нравственных качеств людей рассыпано по всем произведениям акынов «Зар-заман» и представляет собой прекрасный образец умелого применения способов формирования в общественном сознании отвращения к тем нравственным порокам человека, которые, согласно глубоконому убеждению акынов-философов, наносят непоправимый вред обществу.

Вместе с тем, мыслители течения «Зар-заман» (Дулат, Шортанбай, Мурат, Абубакир) воспевали такие нравственные качества людей как храбрость, отвагу и мужество, необходимые для защиты народных интересов, мудрость, справедливость и готовность к самопожертвованию во имя блага народа, а также природный ум, рассудительность, добрую душу и щедрость. Патриотизм, обоснование необходимости антиколониальной борьбы, мечты о независимости и самостоятельности своей Родины, понятия долга, совести и справедливости являются основными в этических воззрениях поэтов-мыслителей течения «Зар-заман».

Разумность и умеренность в благах, умение довольствоваться своей участью, умение ограничивать себя рамками своих потенциальных возможностей и способностей – вот что служит основой добродетельности человека, считали казахские мыслители исследуемого нами периода. Рассматривая моральные качества, которые можно считать достоинствами человека, они высказывали мысли, близкие идее Аристотеля о ценности «умеренной середины».

Понятие «қанағат», которое можно толковать как умеренность, воздержанность, мера, способность человека ограничивать себя, довольствоваться малым, всегда находилось в центре внимания мыслителей Востока. Аль-Фараби рассматривал категории «аль-мутавассит» («середина»), «аль-мутадил» («умеренность»), «аль-муносиба» («соответствие»), «меъер» («мера») и другие в связи с феноменом «қанағат». Он писал: «Действия, уклоняющиеся от меры в ту или иную сторону, способствуют получению и сохранению плохих нравов и устранению хороших нравов. ...Пороки исчезают из городов либо когда добродетели укрепляются в душах людей, либо когда последние становятся воздержанными. Если зло, исходящее от какого-нибудь человека нельзя устранить ни добродетелью, закрепленной в его сердце, ни воздержанностью, то его изгоняют из городов» [19, с.185].

Аль-Фараби считал, что жить по законам справедливости и нравственности – это умение найти «середину», без «средины» человек либо поддается соблазнам роскоши, самодовольства, жадности, либо – расточительству, лишению и другим порокам.

В его воззрениях қанағат выступает как чувство середины, меры, которая определяется применительно к каждому человеку, событию, поступку отдельно, с учетом всех предпосылок, обстоятельств и причин. Қанағат для Фараби – это путь самосовершенствования человека, его духовно-нравственного очищения, путь достижения человеком одной из главных целей в жизни – счастья.

А. Навои рассматривал қанағат как один из главных устоев духовности и нравственного становления личности. Он писал: «Довольство малым – это родник, вода в котором не иссякнет, сколько бы ее брали; это казна, в которой монет не кончается, сколько бы их не раздавали; это нива, на которой растения чести и величия растут; это дерево, ветки которого плоды независимости и почета дают» [56, с.53]. А. Навои подчеркивал, что человек, обладающий қанағат всегда умеет быть терпеливым; как ни горько было терпение, плодом его всегда являются достижение цели и радость.

Восточные мыслители полагали, что проявляя қанағат, человек очищает душу свою от губительных оков порочных страстей.

Воздержанность, удовлетворенность своим положением в жизни – огромное благо, позволяющее соизмерять свои потребности, избегать излишеств, ибо основа огорчений – зависть, и в этом поражает людей доброе и злое действие небосвода, констатировали поэты-философы Востока.

В Коране и Хадисах нашли свое отражение общечеловеческие и гуманистические ценности. В них идеи о қанағат очень часто перекликаются с народной мудростью, концентрированным выражением которой являются пословицы и поговорки. В Хадисах говорится: «Қанағат байлар үшін де, кедейлер үшін де таусылмайтын бір қазына» («И для богатых, и для бедных қанағат – неиссякаемое сокровище») [57, с.49]. Эти мысли созвучны с теми, что выражены в таких пословицах, как «Берегись невоздержанности, ибо она есть бедность», «Қанағат возвышает, алчность сводит в могилу».

С призывом к умеренности мы часто встречаемся в наследии Бухар-жырау, Шал-акына, Дулат-акына, Шортанбая и многих других казахских мыслителей исследуемого нами периода. Призывы Бухар-жырау, обращенные к Аблай-хану:

«Құдайдың бергеніне тоймасаң,
Көресің сонан теперіш» [12, с.93]

«Если не будешь довольствоваться тем, что дано тебе Богом – получишь удар возмездия», а также нравственные требования Дулат-акына, адресованные сыну:

«Қолда барың қанағат,
Қолда жоққа құмартып,
Әуреленбе ләпсің тый» [12, с.211]

«Довольствуйся тем, что имеешь в руках. Не стремись страстно к тому, чего не имеешь. Умерь возжелания своего тела» – все это осмысление и развитие идей о қанағат казахскими акынами и жырау, придерживавшихся традиционных установок восточной этики.

Ибрай Алтынсарин, этические воззрения которого мы будем рассматривать далее, много размышлял о проблеме қанағат. Он полагал, что без соблюдения чувства меры – нет счастья, более того, мыслитель считал, что счастье и богатство – в умеренности. О необходимости уметь быть довольным тем, что у тебя есть, Ибрай писал следующим образом: «...Сколько бы ни было скота у жадного человека, он не будет доволен своим богатством, и, наоборот,

как бы мало ни было скота у другого человека, но если он доволен тем, что у него есть, то у него на душе будет тихо и спокойно [58, с.131]. И. Алтынсарин был убежден, что жадность, эгоизм и другие пороки лишают человеческую жизнь всякого смысла.

Следует отметить, что қанағат, как моральное явление, выработалось в связи с необходимостью противостоять развитию в человеке таких отрицательных качеств как зависть, жадность, алчность и расточительство.

Қанағат – не только способность человека ограничивать себя в пользовании материальными благами, но и духовная сила, удерживающая человека от всех пороков, порожденных страстями. Умеренность и воздержанность воспитывают в человеке трудолюбие, милосердие, щедрость и благотворительность. Как это ни парадоксально, қанағат, ограничивая человека, делает его свободным...

2.2. Этические аспекты творческого наследия Чокана Валиханова и Ибрая Алтынсарина

Со второй половины XIX века мировоззренческая проблематика начинает разрабатываться представителями формирующейся казахской интеллигенции, наиболее видными представлениями которой были Чокан Валиханов, Ибрай Алтынсарин и Абая Кунанбаев. Они сумели заложить прочный фундамент развитию прогрессивных традиций казахской философской мысли на рубеже переломного XIX и начала XX вв.

Присоединение Казахстана к Российской империи вызвало неоднозначную реакцию со стороны казахов, что привело к расколу в сознании казахского общества. Данный раскол проявился, с одной стороны, в неприятии и противоборстве российской экспансии, с другой стороны – в Казахском Просвещении. С одной стороны – творчество акынов «Зар-заман», вооруженное восстание 1836-1838 гг. под руководством И. Тайманова, национально-освободительное движение 1837-1847 гг., возглавленное ханом Кенесары Касымовым. С другой – творчество Ч. Валиханова, И. Алтынсарина, Абая, а также активное принятие достижений европейской цивилизации от экономических отношений до общественных институтов.

Казахское общество стояло перед выбором будущего развития. Трагичность этого выбора была обусловлена потерей даже номинальной независимости и государственности. В 1822 году была упразднена ханская власть в Среднем жузе, в 1824

году – в Младшем жузе, а в 1845 году упразднена ханская власть в Букеевской орде. Но трагедия казахского бытия породила такие вершины казахского духа, как Чокан Валиханов, Абай, хан Кенесары Касымов и другие.

Значение творческого наследия Ч. Валиханова велико. Его научное дарование проявилось в этнологии, истории, географии, литературе, языкознании, юриспруденции, военной науке, философии. Во всех областях научного знания, с которым он сталкивался, Ч. Валиханов оставил заметный след. Трагическая для казахского народа эпоха, в которой пришлось жить мыслителю, отразилась в его творчестве во всей своей многогранности и многообразии, трагичности и противоречивости.

Колонизация Казахстана, т.е. утрата не только государственной независимости, но утрата национальной свободы – характеризующие особенности эпохи Ч. Валиханова, ставшей переломной в истории казахов. Величие национального духа, величие Ч. Валиханова как выразителя этого духа в том, что он осознал это состояние несмотря на утрату кочевниками фундаментальной основы – свободы. Совершенно верной представляется мысль А.Х. Касымжанова в том, что «великая заслуга Ч. Валиханова перед мировой наукой и перед своим народом состоит в том, что он с ясностью и логической непреложностью восстановил исторические права казахов как особый этнической единицы, ввел их в семью народов мира с точки зрения науки» [16, с.211].

Ч. Валиханов – первый ученый Нового Времени из Средней Азии и Казахстана, открывший путь к постижению самой сердцевины региона – к его человеку. Проблема человека занимает важное место в мировоззрении мыслителя. Подходы к этой теме им были намечены весьма разнообразно: география края, язык, обычай, этнография, фольклор, этнос, история родов, племен и народов, социальная структура общества. В творчестве казахского просветителя обнаруживается гуманистическая концепция, рационалистическая оценка смысла человеческого бытия и утверждение права человека на полноценную и счастливую жизнь на земле.

Наибольшую разработку в творчестве Ч. Валиханова получает этико-социальный аспект проблемы человека. Важнейшей для него при решении вопроса смысла человеческого бытия является проблема счастья. Мыслитель был убежден, что человек не может быть счастливым, если он не способствует претворению в жизнь общественных интересов. Такое рассмотрение проблемы счастья человека присуще всем казахским просветителям. Общественное благо они считали высшим благом. Лейтмотив этико-социальных воззрений казахских просветителей, Чокана

Валиханова в частности, – это счастье народа и вместе с тем личности. В этом, по существу, прослеживается стремление решить проблему соотношения личных и общественных интересов.

Гармония личных и общественных целей и задач (польза народа, благо общества, нужды народа и т.д.), которая была для Ч. Валиханова этико-социальным идеалом, ждущим своего осуществления, возможна на основе учета как личных, так и общественных интересов. Мыслитель глубоко сожалел, что для казахского народа в тот период его существования характерно непонимание своих интересов.

Камнем преткновения на пути достижения гармонии личных и общественных целей и задач Ч. Валиханов считал недостаток просвещения. Он полагал, что гармонии и единства можно достичь только путем просветительских мероприятий. Мыслитель был убежден, что только основанные на знании законы могут представлять собой необходимую предпосылку для устранения противоречий между людьми, достижения подлинного счастья и развития положительных нравственных качеств человека.

Исследователи правильно отмечают, что для Ч. Валиханова нравственность немислима без образования и понятия о чести [59, с.19]. Отсутствие этих качеств – есть отсутствие нравственности как таковой, замещение ее безнравственностью, утверждал мыслитель. Он считал, что нравственность определяется строго ограниченным количеством понятий, а нравственная чистота есть внутренняя обстановка нравственности. Образование и честь – нравственные ценности, обеспечивающие нравственную чистоту. Для Ч. Валиханова образование как для ученого и честь как для аристократа выражают высшие нравственные ценности [59, с.18].

Казахский просветитель подчеркивал мысль о том, что свобода является необходимым условием развития положительных нравственных качеств человека. Но одной свободы для достижения нравственного роста недостаточно, так как сама свобода должна быть правильно использована. Воспользоваться же свободой правильно может только просвещенный человек, невежественные люди бессильны сделать это. Более того, мыслитель полагал, что невежество не только препятствует правильному использованию свободы, но и само обуславливает нравственное падение людей.

В своей работе «О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858-1859 годах» в разделе «Народонаселение» Ч. Валиханов описывал необыкновенный для европейцев обычай вступления женщин во временные браки с приезжими иностранцами. Он писал: «Вследствие этого обычая, хотя представлена женщинам

полная свобода выбора и чувств, но по отсутствию образования и понятий о чести проистекает неуважение к брачному союзу, и женщины в Восточном Туркестане не отличаются особенной чистотой нравственности» [60, с.166]. Из этого и многих других высказываний мыслителя становится ясно, что образование и честь являются не менее важными, чем свобода, условиями развития положительных нравственных качеств человека.

В своих культурологических размышлениях Ч. Валиханов отмечал, что цивилизация – не только материальная культура, это – цивилизованный человек. Человек, который творит и живет в просвещенной и богатой стране, человек, не чуждый поэзии, литературы и науки. Мыслитель утверждал, что нравственное воспитание и образование, содержательно ориентированные идеями прогресса и просвещения, являются формами саморазвития нации, а первый шаг на пути к культурному обновлению – это всеобщее просвещение.

Ч. Валиханов выдвигал идею о взаимодействии и сближении народов как необходимом условии их культурного развития. Он писал в «Записке о судебной реформе»: «Мы думаем, что усвоение европейского, общечеловеческого просвещения и энергичная борьба с препятствиями, мешающими достижению этой цели, должны составить конечную цель для всякого народа, способного к развитию и культуре» [61, с.80].

Следует отметить, что взгляды Ч. Валиханова на культуру как целостный социальный феномен составляют более или менее завершённую концепцию, логика развития которой соответствует общей идейно-политической эволюции мыслителя. Мы согласны с точкой зрения Н.Д. Джандильдина и С.К. Сатыбековой, заключающейся в том, что в творчестве Ч. Валиханова «проблемы культуры являются «сквозными», интегрирующими, обеспечивающими внутреннее единство всего чрезвычайно многопланового наследия» [62, с.113].

Само понятие «культура» у Ч. Валиханова – неоднозначно и подлинный смысл его становится ясным лишь в контексте. Чаще всего «культура» выступает как синоним «образованности», «просвещённости». «Культура» понимается также как степень воспитанности, нравственного состояния, гуманности человека и общества. Обобщая все вышеуказанные значения, можно сказать, что Ч. Валиханов понимал под «культурой» результат деятельности человека (духовной или материальной, или той и другой в совокупности), весь созданный им мир, отличный от природного и божественного. Он высказывал глубокую мысль о гуманистической сущности культуры как воплощении творческих сил человека.

Взгляды Ч. Валиханова на культуру и культурно-исторический процесс, развиваемые им на основе глубокого изучения жизни народов Востока, являются ценнейшим вкладом в зарождавшееся в то время прогрессивное направление в востоковедении. Острие его культурологической концепции направлено против распространения в востоковедении расистских, шовинистических и европоцентристских теорий. Приходилось бороться и с точкой зрения так называемого «научного европоцентризма» (термин Н.И. Конрада) [63, с.24], то есть неправомерной экстраполяцией критериев европейской науки на материал Востока.

Казахский просветитель решительно выступал в защиту культурной самобытности казахов и высказывал глубоко прогрессивные идеи об интернационализации культуры путем гармонического слияния традиций и новизны. Ч. Валиханов явился по существу инициатором новой казахской культуры, направленной на преодоление этнической замкнутости и ориентированной на приобщение к мировой культуре.

При этом он вовсе не стремился русифицировать свой народ, а культурное возрождение своей Родины – Казахской степи «он понимал не иначе, как на основе гармонического синтеза древних национальных традиций с элементами русской и общеевропейской культуры, усвоения всего положительного опыта мировой цивилизации» [62, с.115-116]. Согласно его общей установке, всякие нововведения должны осуществляться лишь с учетом традиций. Наполняясь новым, жизнеспособным содержанием, культура должна сохранить черты национальной самобытности.

Большой интерес представляют размышления Ч. Валиханова об особенностях духовной культуры кочевников и специфической форме преемственности культурных традиций в условиях кочевого образа жизни. Он одним из первых обратил внимание на такую особенность кочевых народов, как необычайную склонность к поэтическому творчеству и особенно – к импровизации. Причины, обуславливающие поэтический дар кочевников, их искусство импровизации, Ч. Валиханов пытался узреть в их образе жизни [64, с.304].

Важнейшая особенность изустных преданий кочевых народов заключается в том, что в них передается из поколения в поколение весь комплекс духовной культуры: исторические, генеалогические, правовые, бытовые сведения, обычаи, нравы, традиции. Это положение он убедительно раскрывает на основе анализа изустных преданий казахов, в частности, народной поэзии, передаваемой «изустно из рода в род, из поколения в поколение особым сословием певцов ахунов, как в древней Греции передавались песни

Гомера рапсодами» [64, с.285-286]. По убеждению Ч. Валиханова, устное народное творчество, особенно у кочевников, являясь верным «очерком жизни, понятий и отношений своего общества» [64, с.304], может стать ценным вспомогательным материалом при изучении истории казахского и других кочевых народов.

Свое отношение к проблемам эстетики казахский мыслитель выражал прежде всего и главным образом при анализе устного народного творчества. Не будет преувеличением сказать, что знанием подробностей многих вариантов, а иногда и самого содержания некоторых произведений устной поэзии, казахский и киргизский народы обязаны именно Ч. Валиханову. Как известно, ему принадлежала честь первым в истории записать со слов народного сказителя знаменитую эпическую поэму «Манас». Он же первым из исследователей-востоковедов и фольклористов дал квалифицированную и высокую оценку этой поэмы. Ч. Валиханов писал: «Манас» – это энциклопедия, собрание всех сказок, повестей, преданий, географических, религиозных, умственных познаний и нравственных понятий народа в одно целое, [приуроченное] к одному времени, и все это сгруппировано около одного лица, богатыря Манаса. «Манас» – произведение целого народа, вырастившего плод, созревший в продолжение многих лет, – народный эпос, нечто вроде степной Иллиады» [65, с.70].

Произведения устного народного творчества мыслитель рассматривал как произведения народного ума и считал, что несмотря на их полубаснословный характер в них все же отражается реальная жизнь. Указывая на такие особенности поэтического мышления казахов, как наивный реализм, а также необычайно бережное отношение сказителей к передаваемому материалу, Ч. Валиханов писал об изустных преданиях казахов, что это «произведения, вылившиеся из уст всего народа как от лица одного существа» [64, с.302] и что эти произведения соответствуют историческим данным.

Таким образом, искусство, в данном случае искусство устного народного творчества, отражает жизнь. В этом его сущность и его смысл, был убежден казахский просветитель. Более того, ценность произведений устного народного творчества Ч. Валиханов ставил в зависимость от их связи с жизнью, с реальной историей человеческого общества.

Следует заметить, что в эстетических размышлениях казахского мыслителя о том, что в произведениях устного народного творчества всегда отражается действительность со всеми ее особенностями, а также в его понимании соотношения формы и содержания в фольклоре достаточно заметно прослеживается

материалистическая тенденция в подходе к решению теоретических вопросов искусства.

Не ставя перед собой цели дать разработку собственной этической и эстетической теории, Ч. Валиханов, тем не менее, довольно отчетливо выразил свое отношение к основополагающим вопросам этики и эстетики. Главным и наиболее существенным здесь следует признать то, что он постоянно стремился раскрыть естественные основы их эстетических понятий и законов художественного творчества вообще.

Пульс и ритм валихановской мысли определяется одним коренным вопросом, который волновал мыслителя всю его жизнь – это истоки жизни народа, судьбы народа, возможности его приобщения к общечеловеческим ценностям и прогрессу. Безусловно, Ч. Валиханов – это «цветок родной почвы, выросший из глубинных недр и чаяний народа и выражающий по-своему его устремления и идеалы. Это – главный ингредиент, соль его творчества, которую нельзя свести к воздействию культуры извне» [16, с.216]. На протяжении всей жизни Ч. Валиханов беззаветно и самоотверженно боролся за торжество идеалов разума и гуманизма.

Важнейший вопрос, глубоко волновавший Ч. Валиханова, о судьбе казахского народа, о его просвещении, о путях и способах приобщения казахов к общечеловеческим ценностям и прогрессу стал главным вопросом и для выдающегося казахского мыслителя Ибрая Алтынсарина. Идеи борьбы со злом, несправедливостью и нравственной испорченностью – очень характерны для этических воззрений обоих мыслителей.

Творческое наследие Ибрая Алтынсарина, пронизанное высоким нравственным пафосом, представляет собой яркий пример философского понимания мира и гуманистической ориентированности. В процессе своего формирования И. Алтынсарин испытал влияние востоковеда В.В. Григорьева, педагогического движения во главе с К.Д. Ушинским. Будущее народа он связывал, прежде всего, с массовым приобщением детей к общему образованию. Составленную им «Киргизскую хрестоматию» он оценивал как путеводитель «к более научным и серьезным руководствам, могущим дать действительные познания и полезные сведения» [66, с.78].

И. Алтынсарин видел нравственный долг казахской интеллигенции в заботе о нуждах народа. Он писал: «На нашу долю теперь выпало самое тяжелое ответственное бремя, когда все надо еще создавать, вводить... нововведения в темную среду и освещать ее, насколько хватит у нас сил и умения» [67, с.63]. Забота об общественном благе, об умножении богатства и укреплении могущества своей Родины, а также содействие ее эко-

номическому и культурному развитию – вот те основные задачи гражданина и патриота, выполнение которых, по убеждению И. Алтынсарина, составляют смысл его жизни.

Мыслитель полагал, что патриоту не суждена спокойная и беззаботная жизнь, а его душа не успокоится до тех пор, пока он не внесет свой вклад в дело развития своей Родины, пока не увидит плодов своей деятельности. Он писал: «Мое постоянное стремление душевно клонилось к тому, чтобы непременно быть полезным человеком, а теперь мысль, что достигаю этого, – утешение мне во всем» [67, с.26].

Чрезвычайно ценным материалом для учителей И. Алтынсарин считал труды Я.А. Коменского, которого оценивал как философа и педагога одновременно. Казахский мыслитель был знаком с «Великой дидактикой» выдающегося чешского педагога-философа XVII века. Следует отметить, что с идеями Я.А. Коменского перекликаются требования И. Алтынсарина прививать учащимся «здоровый взгляд на вещи», «учиться у природы», не ограничиваться книжными объяснениями, а опираться на опыт и образцы науки и искусства.

Не только знать о добродетелях, но и быть практически добродетельным человеком для общества – таково требование этики Я.А. Коменского, истоки которой восходят к этическим требованиям древнегреческих мыслителей. В своей «Великой дидактике» Я.А. Коменский неоднократно обращался к Аристотелю, которого считал большим авторитетом в области этики. Основные принципы и методы воспитания Аристотеля вызывали восхищение у чешского мыслителя [68, с.184].

Как и Я.А. Коменский, казахский просветитель был ориентирован на стимулирование самодисциплины растущего человека, т.е. сдерживание влечений, обуздание нетерпеливости, гнева, а также нравственных стремлений, т.е. воспитанию у молодого человека справедливости по отношению к другим людям, готовности уступить, услужить, оказать пользу своими услугами возможно большему числу людей и др.

И. Алтынсарин полагал, что только в живом общении с людьми человек приобретает нравственный опыт. Казахский педагог и мыслитель выступал за организацию упорядоченной, разнообразной и нравственно направленной деятельности, причем достаточно длительной, чтобы заложить привычки к труду, полезным занятиям, которые противостояли бы лени, праздности и безделью. И Алтынсарин советовал придерживаться этического принципа Я.А. Коменского: истинно счастливы те люди, которые могут себе сказать о том, что они живут своим личным честным трудом [68, с.183].

Известно, что и К.Д. Ушинский видел в труде критерий нормального нравственного развития личности. В статье «Труд в его психологическом и воспитательном значении» выдающийся русский педагог-философ утверждал, что «тело, сердце, ум человека требуют труда, и это требование так настоятельно, что если почему бы то ни было у человека не окажется своего личного труда в жизни, тогда он теряет настоящую дорогу и перед ним открываются две другие, обе одинаково гибельные: дорога неутолимого недовольства жизнью, мрачной апатии и бездонной скуки или дорога добровольного, незаметного самоуничтожения, по которой человек быстро спускается до детских прихотей или скотских наслаждений» [69, с.308].

Глубокое понимание роли труда в жизни человека, усмотрение в нем исцелителя человеческой души от пороков, лени, безделья, мнение о труде как естественной потребности человека – характерная черта произведений И. Алтынсарина. В рассказе «Щедрый человек» [66, с.121] мыслитель показывает смысл и значение труда в нравственной жизни человека, в рассказе «Паук, муравей и ласточка» [66, с.160] на простом примере показана естественность труда, без которого нет существования и развития потомства. И. Алтынсарин убежден, что и человек должен трудиться и продолжать свое существование в жизни потомства. Казахский мыслитель утверждал, что радость жизни – в труде, и только благодаря труду человек достигает своей желанной цели.

Честный труд и соблюдение меры составляют, с его точки зрения, основу человеческого счастья. Труд, приверженность добру, нравственная чистота, взятые вместе, обеспечивают человеку достойную жизнь, доказывал И. Алтынсарин в притче, приводимой в рассказе «Чистый родник» [66, с.170].

Добром казахский мыслитель считал поступки, приносящие пользу народу. Делать добро, с его точки зрения, является нравственным долгом каждого.

Для И. Алтынсарина развитие общества и умственный прогресс неотделимы от нравственности. Соблюдение традиций, протест против несправедливого захвата обжитых казахами земель, необходимость соблюдения «нравственного здоровья» народа – существенная часть помыслов И. Алтынсарина о будущем народа.

Необходимо отметить, на наш взгляд, что возникновение просветительства было подготовлено всем ходом развития казахского общества, а само просветительство явилось закономерным следствием, выросшим из глубокой потребности поиска путей для выхода из затяжного кризиса.

Анализ философских воззрений казахских мыслителей эпохи борьбы за независимость, рассмотрение их этических идей, составляющих сердцевину и сокровенную суть казахской философии, еще раз показали мудрость казахского народа, много пережившего, страдавшего, но вышедшего из всех этих испытаний с высоко поднятой головой. Воистину верной и мудрой является мысль о том, что остаются народы, сохранившие добрые нравы, и исчезают народы, утратившие нравственность.

3 ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ АБАЯ И ШАКАРИМА – КВИНТЭССЕНЦИЯ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

3.1. Духовная эволюция Абая

Есть писатели, философы, поэты, без которых нельзя жить, которые формируют душу человека, душу самого народа. Абай относится к их числу. Нравственный уровень его творчества предельно высок. Казахский поэт-философ прочно и органично связан с духовной жизнью своего народа, со своим временем, а, как известно, тот, кто верен своему времени, легче других добывается бессмертия. Но обостренный интерес к великому гуманисту объясняется, на наш взгляд, тем, что Абай обладал даром говорить поэтично и философски о том, что не может не волновать человека, что не может не трогать каждое новое поколение. Потому, наверное, вчитываясь сегодня в абаевские строки, можно глубже понять и современность. Как никогда ценен сегодня сам строй его суждений, нацеленный на вечное, на поиск смысла жизни, на возвышение достоинства человека.

И все же, почему Абай для нас снова и снова открытие? Потому, может быть, что для него самого человека – всегда тайна? Неслучайно ведь и о себе Абай писал, что он – «человек-загадка»:

«Жүрегімнің түбіне терек бойла,
Мен бір жұмбақ адаммын, оны да ойла» [70, с.48]

(«Проникни в глубину моего сердца, Я – человек-загадка, подумай и о том»).

Современное звучание и актуальность абаевских идей вызвали к жизни огромную литературу об Абае, свидетельствующую не только о широте и глубине интереса к великому мыслителю и поэту, но и об определенной закономерности, заключающейся в том, что Абай – зеркало своей эпохи и что нельзя, не всматриваясь в это зеркало, ни узнать, ни понять историю, традиции, идейные устремления, прошлое и будущее казахского народа. М.О. Ауэзов верно отмечал, что «читая Абая, можно составить ясное, разностороннее и точное представление о социально-экономическом, правовом, семейном и общественном, а также культурно-историческом, моральном состоянии казахского общества» [71, с.268]. Действительно, наследие казахского поэта-философа – это поистине своеобразная энциклопедия народной жизни и поэтому вполне закономерно, что о нем написано так много, что каждое поколение, опираясь на опыт предшественников, изучает эту своеобразную энциклопедию.

По сведениям отдела абаеведения Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова МОН РК за последние годы, а особенно в канун 150-летнего юбилея великого мыслителя, прошедшего в 1995 году под эгидой ЮНЕСКО, было издано более 30 монографий по творческому наследию Абая. Среди наиболее значительных и интересных следует отметить труды в области исследования философского наследия Абая – это «Хакім Абай (даналық дүниетанымы)» [72], «Абай туралы философиялық трактат» [73] Гарифоллы Есима, труд М.С. Орынбекова «Философские воззрения Абая» [74], а также коллективную монографию «Абайдың дүниетанымы мен философиясы», подготовленную в Институте философии [75]. Во всех этих работах авторы глубоко анализируют философское творчество поэта и дают развернутую и широкую панораму мировоззрения мыслителя.

А впервые в литературе имя Абая Кунанбаева как «представителя нового течения в киргизской (казахской – Г.Б.) поэзии» упоминается в 1903 году в известном многотомном научном издании «Россия. Полное географическое описание нашего отечества» под редакцией академиков П.П. Семенова-Тян-Шанского и В.И. Ламанского, 18 том которого был специально посвящен историко-экономическому описанию Казахского края [76, с.203]. Человеком, впервые познакомившим российскую общественность с казахским поэтом Абаем Кунанбаевым – автором «многих стихотворений изящных по форме и поэтических по содержанию (особенно описания природы)», которому «принадлежат хорошие переводы «Евгения Онегина» и многих стихотворений Лермонтова (который оказался наиболее понятным для киргиз)» [76, 203], был Алихан Букейханов – крупнейший общественный деятель, талантливый экономист, ученый-историк, литературовед, пламенный публицист и переводчик, написавший этот раздел 18 тома, который был опубликован еще при жизни Абая. В 1905 и 1907 годах, после смерти поэта в 1904 году, он же публикует очерк-некролог, в котором впервые дается научный анализ творческой биографии великого казахского поэта и мыслителя [77]. Очерк, положивший начало абаеведению как науке, отличается глубиной проникновения в мир сложных явлений творческого наследия Абая. Следует отметить, что и первый сборник произведений Абая, опубликованный в 1909 году в Петербурге, был издан также по инициативе и под руководством А. Букейханова, о чем писал в своей статье «Абай» М. Дулатов [78, с.249].

В 1913 году А. Букейханов публикует большую статью «Қазақтың бас ақыны» («Первый казахский поэт»), посвященную творчеству Абая, в которой он особо отмечает просветительские

воззрения мыслителя [79, с.298]. А. Байтурсинов, также как и А. Букейханов, высоко отзывался о друзьях поэта – семипалатинских политических ссыльных, благодаря которым Абай пережил настоящий переворот во взглядах на поэтическое и философское творчество [79, с.300]. В первом номере журнала «Абай» Ж. Аймаутов, который был редактором этого издания, в статье «Журнал туралы» («О журнале») первым в истории абаеведения оценил философское дарование казахского поэта и мыслителя, назвав его «вышедшим из казахской среды философом (мудрецом)» [80].

В изучении и познании всего, что создано Абаем, велика роль М.О. Ауэзова, создателя всемирно известной эпопеи, в которой показано общечеловеческое значение пути Абая [81]. М.О. Ауэзов, в чьем научном творчестве Абай был стержневой темой, разработал концепцию о трех источниках, питавших мировоззрение поэта-мыслителя. Ранее неопубликованные его труды показывают, что исследователь из-за сложных политических обстоятельств в свое время не смог написать об идейных истоках и о мировоззрении Абая так, как хотел бы [82, с.239].

Известно, что в течение многих лет во всех общественных науках был принят подход, который можно было бы назвать классовым редуционизмом. То есть все многообразие общественных и духовных процессов сводилось к чисто классовым моментам: например, история рассматривалась только с точки зрения классовой борьбы, современность – с точки зрения противостояния капитализма и социализма и т.д. Думается, нет необходимости доказывать, какой ущерб наносил такой зауженный взгляд, когда логика конфронтации поглощала всякую иную логику.

Именно с таких позиций идеологических штампов и конфронтационной зашоренности классового подхода было написано немало работ в абаеведении, что, безусловно, отразилось на уровне исследований в области изучения философских воззрений мыслителя [83], да и всего мировоззрения Абая в целом [84]. Увы, таково было требование эпохи.

Но все ставит на свои места время, провозгласившее верховенство общечеловеческой идеи и человека как наивысшей ценности. С позиций приоритетности общечеловеческих ценностей над классовыми и поиска современного, нового подхода к проблеме мировоззрения Абая, его философских, этико-эстетических и религиозных воззрений и были написаны указанные выше труды Г. Есима, М.С. Орынбекова, коллективные монографии «Абайдың дүниетанымы мен философиясы», «Абай и современность» [85], а также работы известного ученого-абаоведа М. Мырзахметова [86].

Абаем осуществлен качественно новый уровень философского осмысления действительности в казахской мыслительной традиции. Крупнейшие представители ее, предшественники Абая: Бухар-жырау, Дулат, Шортанбай и другие, будучи яркими и глубокими мыслителями, выразившими в своем творчестве дух времени, думы и чаяния народа, рассматривали мир в рамках только восточной культуры, их взоры были обращены в основном к прошлому, а жизнь понималась во многом с точки зрения статики. Совершенно иное миропонимание у Абая, сложившегося как мыслитель под влиянием не только восточной культуры и осуществившего в своем мировоззрении синтез идей Востока и Запада. Им впервые в казахской философской мысли предпринимается попытка смотреть на мир с точки зрения идеи развития, изменения, его воззрениям присуща диалектичность.

Проблема генезиса мировоззрения Абая, казалось бы, достаточно полно изученный вопрос, но тем не менее, здесь имеются некоторые аспекты, требующие к себе современного подхода. Шакарим Кудайбердиев в своем труде «Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий», опубликованном в 1911 году, указывает истоки своих воззрений, об этом подробнее мы пишем в следующей главе. М.О. Ауэзов творчески развил эти идеи и теоретически разработал их в отношении генезиса мировоззрения Абая. Концепция о трех источниках, питавших мировоззрение и творчество Абая, была разработана им в 30-е годы. «Один из них, - писал М. Ауэзов, - древнеказахская культура, запечатленная в устных и письменных памятниках прошлого, созданных самим народом. ...Другой источник – это лучшие образцы восточной культуры: таджикская, азербайджанская, узбекская классическая поэзия... Третий источник – это русская, а через нее и мировая культура» [87, с.23]. Сейчас эта концепция является общепризнанной, более того, многие исследователи относят вышеназванные источники ко всему казахскому Просвещению.

Выше мы уже отмечали, что ранее неопубликованные работы М. Ауэзова свидетельствуют о том, что из-за сложных и драматических обстоятельств своей жизни исследователь не смог сказать об идейных истоках Абая все, что хотел сказать. Следует отметить в этой связи, что до 40 лет творчество Абая питали два источника: устное народное творчество казахского народа и духовное наследие Востока.

Народное мировоззрение, основанное на отстоявшейся мудрости поколений, безусловно, было одним из важнейших истоков мировоззрения Абая. С раннего детства он впитывал в себя произведения казахского фольклора, народного эпоса. От

бабушки Зере, матери Улжан, отца Кунанбая, народных сказителей Абай слышал множество сказок, былин, поэм, изречений, народных пословиц и поговорок, которые с легкостью запоминал и хранил в памяти.

Первоначальные знания об искусстве речи, казахском обычном праве и российском законодательстве Абай получил от отца Кунанбая. А. Янушкевич, польский ссыльный, друг Адама Мицкевича, оставивший добрый след в истории Казахстана, с явной симпатией писал о Кунанбае как о человеке недюжинного ума, больших организаторских способностей, называл его «судьей неподкупной честности и примерным мусульманином», стяжавшим себе славу пророка, к которому из самых дальних аулов спешат за советом молодые и старые, бедные и богатые, называл его «степным Цицероном». Более того, он заявлял, что «все баи (богачи) недостойны развязать ремешок на обуви Кунанбая» [88, с.62-63]. «Кунанбай, – пишет Янушкевич, – это ...ну, просто машина для говорения... Как только проснется, пускает в ход свой язык и говорит неустанно, пока не заснет. Каждую минуту приходят к нему киргизы (казахи – Г.Б.) за советом, а он как оракул, который вещает со своего треножника, часто подперев бока руками; на каждые три слова цитата из шариата, а память у него такая удивительная, что все указы и распоряжения правительства приводит, будто по книжке читает» [88, с.184].

С 10 до 12 лет Абай учился грамоте в ауле, в 12 лет поступил в медресе семипалатинского муллы Ахмед-Риза, учился там 4 года. Находясь в медресе, в 14-летнем возрасте, в течение 3-х месяцев посещал русскую приходскую школу. На этом и закончилось школьное образование Абая. Все, чего достиг Абай в дальнейшем, все его разносторонние, глубокие познания – это плод самообразования, большой работы над собой. В уже упоминавшемся очерке А. Букейханова, посвященном анализу творческого наследия Абая, исследователь подчеркивал: «К 20 годам своей жизни Абай стяжал славу первого оратора (шешен), первого знатока народной жизни, ее юридических обычаев, знал на память многочисленные решения разнообразных дел знаменитыми биями Киргизской (Казахской – Г.Б.) степи и, благодаря своим стараниям знать и необычайной своей памяти, представлял ходячий сборник народных преданий, пословиц, сказок и афоризмов, созданных мудрецами Киргизской (Казахской – Г.Б.) степи» [77, с.2].

Дух народа, историю народа, умение мыслить философски в поэтической форме – все это Абай почерпнул в казахском эпосе. Безусловно, среди многообразных памятников богатейшего устного народного творчества эпос занимает совершенно особое место.

Древнее художественное мастерство, отшлифованное многочисленными поколениями безымянных талантов, вековой жизненный опыт народа, запечатленный в эпических произведениях, историческая достоверность изложенного позволяет называть эпос устной историей народа, рассказанной в поэтической форме.

Анализ соотношения исторической действительности и эпоса был дан еще Гегелем в его «Эстетике». Он верно писал, что «ни из какого источника, кроме Гомера, нельзя с той же жизненностью и простотой узнать греческий дух, греческую историю или, по крайней мере, принцип того, чем был народ в своей исходной точке» [89, с.488].

Образы героического эпоса «Ер Тарғын», «Алпамыс батыр», «Қобланды батыр», «Қамбар батыр», пронизанные духом патриотизма, мечтами об единстве и сплоченности казахского народа в борьбе против захватчиков, герои лирического эпоса «Қыз-Жібек», «Қозы-Көрпеш – Баян-Сұлу», выступившие нарушителями старинных патриархальных традиций, несомненно, оказали большое влияние на формирование мировоззрения великого казахского поэта-философа. А. Букейханов совершенно справедливо отмечал, что «еще не было киргизского (казахского – Г.Б.) поэта, так возвысившего духовное творчество народа, как Абай» [77, с.8].

Не менее важным идейным источником философских воззрений Абая явилась духовная культура Востока. Абай знал в оригинале весь арабо-персидский героический эпос и великих классиков Востока: Фирдоуси, Низами, Саади, Хафиза, Навои, Физули, знал исторические труды Табари, Рабгузи, Рашид-эддина, Бабура, Абулгази-Багадур-хана и многих других, а также хорошо владел основами логики и мусульманского права.

Следы влияния восточных мыслителей, особенно арабских, заметны в его «Назиданиях», где арабские и персидские слова встречаются часто, что свидетельствует о знании Абаем этих языков и использовании им арабо-персоязычных источников. А. Букейханов правильно подчеркивал мысль о том, что «новое время, характерное успехами и упрочением в степи ислама, обратило внимание Абая на знания, заключающиеся в книгах на арабском, персидском и тюркском языках. Благодаря досугу и способности, он самоучкою достиг того, что выучился арабскому и персидскому языкам, на которых свободно читал и приобрел имя знатока священных книг» [77, с.2].

О влиянии Востока на философию Абая в истории абаеведения существовали различные точки зрения и толкования, в результате которых разгорались длительные дискуссии. Одни исследователи отстаивали «решающее влияние Восточной поэ-

зии (арабо-иранской и тюркской литературы) на формирование мировоззрения Абая» [90], другие вообще отрицали какое-либо влияние со стороны Востока на раннего Абая [91].

В настоящее время наблюдается стремление к углубленному изучению данной проблемы. Известный абаевед М. Мырзахметов подчеркивает, что истоки философских воззрений Абая во многом восходят к Востоку, а усвоение идей именно восточных мыслителей и поэтов способствовало формированию гуманистических аспектов воззрений Абая. По мнению исследователя, значение и происхождение множества философских, педагогических и психологических терминов Абая мы можем понять, если сравним их с отдельными местами трактата Юсуфа аль-Карабаги, жившего в Бухаре во второй половине XVI века. Например, происхождение фразы Абая «жанның тамағы» (т.е. пища души) в его 38-м слове «Назиданий» следует искать именно здесь, в сочинении Юсуфа аль-Карабаги, у которого эта фраза имеет двуединое значение, в виде антонимов: вредная (жадность, ревность, ложная вера и т.п.) и полезная (щедрость, вера) и т.д. [92, с.232].

Еще в мальчишеские годы, во время учебы в медресе, Абай знакомится с творчеством великих поэтов, классиков Востока. С упоением читал он «Шах-Наме» Абулькасима Фирдоуси, «Лейли и Меджнун», «Искандер-Наме» Низами Гянджеви, стихи и поэмы Саади, Шамси Табризи, Хафиза, Сайхали, поэму «Фархад и Ширин» Алишера Навои, а также «Тысячу и одна ночь». Именно в те юношеские годы он написал эти строки:

«Шамси, Саади, Физули,
Хафиз, Навои, Сайхали,
Фирдоуси, – молодому поэту,
Великие, вы помогли!» [93, с.270]

Великие поэты Востока сопровождали Абая всю жизнь, он воспитывался на их поэзии, впитал их дух. Его восхищали поэтическая яркость, высокая духовность, очарованность миром, гармония и гуманизм, свойственные восточной классической поэзии.

Поэзия восточных классиков оказала значительное влияние на все творчество Абая. В его творческом наследии совершенно явно прослушиваются несколько мотивов восточной поэзии. Порой он прибегает к древней традиции «назира», т.е. к способу раскрытия сюжетов и тем своих предшественников по-своему, по-новому, как бы соперничая с именитыми поэтами Востока в искусстве слова, в владении яркой метафорой. Например, сюжет

его поэмы «Искандер» заимствован из древних восточных легенд и Корана, поэма «Сказание об Азиме» – поэтический пересказ главы из «Тысячи и одной ночи», о чем он сообщает сам в первых строках поэмы и т.д.

В произведениях Абая о любви очень много созвучного с любовной лирикой восточных поэтов. Джами писал: «Жизнь без любви – даже не пыль – пылинка...». Абай отвечает ему: «Без любви жизнь пуста» [94, 66]. Фирдоуси писал: «О, путь влюбленных – бесконечный путь!» И слышится Абай: «Путь любви – трудный путь» [94, с.67]. Хафиз писал: «Да – я понял: у речи любви – приметы свои». «Язык любви – речь без слов», – отзывается Абай [94, с.67]. Примеров таких созвучий, переключек можно найти бесконечно много, потому что все творческое наследие Абая пронизано восточной традицией, восточным мироощущением и философией.

Думается, от суфийской традиции поэтов Востока идет многозначный образ и культ сердца в творчестве Абая. Он синонимизировал его с такими понятиями, как искренность, нравственность, любовь, благочестие, доброта, милосердие.

В 14-м слове «Назиданий» Абай писал: «Самое дорогое у человека – это его сердце. У казахов понятия «мужество» и «трусость» родились от слова «сердце». В народе батыра называют «жүректі», что означает – жигит с настоящим сердцем, труса кличут «жүрексіз», то есть человеком, у которого сердце отсутствует.

Все лучшие человеческие качества, такие, как отзывчивость, сострадание человеческому горю и человеколюбие, – рождаются сердцем. Даже торопливость идет от сердца. И не бывает лжи, когда язык послушен сердцу, а если язык лжет, значит, сердце просто-напросто обмануто» [95, с.29].

В 17-м слове «Назиданий» Абая вступают в спор Сила, Разум и Сердце, доказывая свою значимость и преимущества. И Сердце говорит: «Я – царь жизни. Я гоню кровь по жилам, во мне обитает душа, потому и нет без меня жизни!...

Я – справедливость, удовлетворение, совесть, благодарность и милосердие. ...Только люди не способны сохранить меня таким и потому сами становятся разными» [95, с.34].

Все истинное, все настоящее и достойное – от сердца, внушает Абай. Эта же мысль явственно звучит у Джами:

«Язык – толмач, слова – рабы,
их смело подчинило сердце,
Ту речь, что мы произнесли,
в глубинах породило сердце.
Весь мир и зримое кругом:

земля, небесный окоем –
Частица малая того,
что суть свою вместило сердце.
Все проявленья бытия,
твою тоску, любовь твою,
То, что написано пером, -
волнуясь, сотворило сердце.
Оно – разящая стрела,
что луком пущена была,
Рука нам только помогла,
но метко в цель пронзило сердце» [96, с.97].

Суфийская символика, образы и мотивы пронизывают всю восточную классическую поэзию, особенно персоязычную, чуть в меньшей степени – арабскую. Известно, что «суфийские учения изначально антропоцентричны: им присущ глубокий анализ мельчайших движений души человека, скрытых мотивов его поступков, внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин» [97, с.225]. На наш взгляд, именно идеи восточных поэтов-мыслителей о человеке, его душе, их вера в то, что улучшения общества можно добиться путем нравственного совершенствования человека оказали ощутимое влияние на духовную эволюцию Абая как мыслителя и философа.

Анализируя вопрос о влиянии на философские взгляды Абая русской культуры следует заметить, что оно шло несколькими путями: через брата Халиуллу Ускенбаева (разные фамилии Абая и Халилуллы объясняются тем, что один из них взял фамилию по имени отца Кунанбая, а другой – по имени деда Ускенбая), через общение с политическими ссыльными в Семипалатинске и в процессе самостоятельного изучения произведений классиков русской литературы и общественно-философской мысли.

Первоначальное знакомство Абая с произведениями Лермонтова, Тургенева, Толстого и других писателей связано с братом Халилуллой. Интереснейшие сведения о нем приводит Г.Н. Потанин в своем очерке «В юрте последнего киргизского царевича: «Мне рассказывали об одном киргизском султани (уже умершем Ускенбаеве), который кончил курс в Омском кадетском корпусе и потом жил на родине в степи около Семипалатинска, что он любил вечерами рассказывать своим землякам содержание русских повестей и романов, и киргизы с таким интересом его слушали, что просили его записать свои рассказы; таким образом, получились тетради, написанные по киргизски и содержащие в себе вольный перевод произведений Тургенева, Лермонтова,

Толстого и др. Иногда во время этих литературных вечеров в юрте киргизы пускались в суждения, и тогда, как рассказывал очевидец, можно было слышать, что Ускенбаев пользовался русскими авторитетами: «Послушайте, а вот что об этом говорит известный русский критик Белинский», или «Вот какого мнения об этом был русский критик Добролюбов» [98, с.331].

Халиулла, получивший блестящее образование в Сибирском кадетском корпусе, выделялся своей незаурядностью даже среди образованных казахов. Будучи истинным сыном своего народа, Халиулла стремился служить ему всеми силами: «Он учил своих соплеменников, что, кроме их тесного «кайсацского» мира, есть другой мир, мир света и знаний, мир науки и вечного стремления к совершенствованию... Халиулла имел большое влияние на гениального поэта Абая. Через него и политических ссыльных Абай познакомился с передовыми идеями и произведениями русской литературы», - совершенно верно отмечал А.Х. Маргулан [99, с.66].

В начале 80-х годов XIX в. Абай, часто посещая Семипалатинскую публичную библиотеку, познакомился с политическими ссыльными Е.П. Михаэлисом, С.С. Гроссом, Н.И. Долгополовым, А.А. Леонтьевым, А.Л. Блеком. Придавая большое значение тому влиянию, которое оказали на Абая его друзья Е.П. Михаэлис и С.С. Гросс, А. Букейханов подчеркивал: «Абай, быть может, умер бы, не проявив своего выдающегося поэтического дарования, если бы в 80-х годах он не пережил переворот в своих взглядах на деятельность певца» [77, с.4]. Продолжая и развивая эту мысль, А. Байтурсинов писал: «Абай понял теперь, что у цивилизованных народов поэтическое и философское творчество является одним из самых почетных занятий» [79, с.300]. Он хорошо осознал, что если в народе поэтическое творчество не пользуется должным уважением, то виновато в этом не оно, а акыны, превратившие свое искусство в ремесло, попрошайничество, унижение. Главным достижением Е.П. Михаэлиса, С.С. Гросса, Н.И. Долгополова в отношении Абая было то, что теперь он не стыдился унижить себя званием акына, которого степная аристократия презирала. Абай, вступив на путь поэтического творчества, сочинил немало строк, в которых заклеил казахских акынов за то, что они искусство превратили в средство выпрашивать у богатых деньги и скот, золотое слово песни превратили в медь.

Следует подчеркнуть, таким образом, что изучение и познание Абаем русской культуры способствовало новому пониманию места и назначения поэзии в жизни общества, «теперь он смотрел на поэтическое творчество с почтением, воздвигнув его на пьедестал» [79, с.301].

Абай хорошо знал русский язык, чувствовал его, понимал тонкости и нюансы. Им переведены на казахский язык «Евгений Онегин» Пушкина, басни Крылова, произведения целого ряда других поэтов, а переведенные им «Дума», «Кинжал», «Парус», «Молитва» Лермонтова до сих пор являются непревзойденными шедеврами переводческого искусства. А.Х. Маргулан вспоминал, как он, будучи студентом историко-филологического факультета Ленинградского университета, показал профессору В.В. Сипковскому переводы Абая из «Евгения Онегина», вошедшие в книгу его произведений, изданную в 1909 году в Петербурге, и профессор, приятно удивленный, сказал: «Это очень интересно. В другой восточной литературе мы ничего подобного не встретим [27].

Абай всегда очень сожалел о том, что в молодости ему не удалось учиться. Желая наверстать упущенное, он стал учить своих детей в русских школах, «при этом хлопотал об их образовании, не имея в виду никаких утилитарных видов, как это преследовали другие киргизы (казахи – Г.Б.), отдавая детей в русскую школу» [77, с.5]. Этот свой взгляд на образование своих сыновей Абай выразил в следующих стихах:

«Адамның бір қызығы – бала деген,
Баланы оқытуды жек көрмедім.
Баламды медресеге біл деп бердім,
Қызмет қылсын, шен алсын деп бермедім» [28, с.47].

(«Одна из радостей человека – дети, я старался учить их, детей в школу посылал не для того, чтобы они служили и получали чины, а чтобы учились и знали»).

Следует заметить, что Абай и два его сына Акылбай и Мағауия состояли членами Семипалатинского общества попечения о начальном образовании, платили ежегодные взносы, а Абай был одним из первых казахов, кто стал добровольно вкладывать немалые средства в образование своих детей.

Абай был избран членом Семипалатинского областного статистического комитета, организованного по инициативе Е.П. Михаэлиса в 1878 году и задуманного им как руководящий научно-исследовательский центр по экономике, истории, народному хозяйству и природе края. Преемником областного статистического комитета стал Семипалатинский подотдел Западно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества. Исследовательские работы Семипалатинского общества были весьма плодотворны: более 30 томов научных трудов

было подготовлено обществом, из них 15 издано. В работе общества принимали участие видные ученые: Г.Н. Потанин, академики В.А. Обручев, П.П. Семенов-Тянь-Шанский. Почетными членами общества состояли академики А.П. Карпинский, С.Ф. Ольденбург, Ю.М. Шокальский, а из местных ученых – Е.П. Михаэлис, Н.Я. Коншин, Б.Г. Герасимов и Абай Кунанбаев. Общество откликлось на различные исторические события и юбилейные даты, в том числе – 26 января 1914 года – оно отметило десятилетие со дня смерти своего почетного члена – Абая Кунанбаева.

Абай обладал могучим даром перерабатывать и обобщать собственным умом все, что было достигнуто его предшественниками, умел глубоко усваивать иные культурные традиции и влияния. Можно смело утверждать, что русская культура оказала большое влияние на все его духовные силы и оставила глубокий отпечаток на его мыслях и чувствах. Мыслитель, горячо выступая за приобщение к ней казахского народа, писал: «У русского народа... развитая наука и высокая культура... Русская наука и культура – ключ к осмыслению мира и, приобретя его, можно бы намного облегчить жизнь нашего народа» [95, с.46-47].

Отдельной линией преемственности в процессе духовной эволюции Абая явилась западноевропейская культура, восходящая в своих истоках к античности. О знании Абаем философии древних греков, в частности Аристотеля, которого он, по всей видимости, читал на арабском языке, свидетельствует его поэма «Искандер», посвященная Александру Македонскому, в которой Аристотель показан как «мудрейший из мудрецов» древности [93, 294]. Знал Абай и философию Платона, и философию Сократа, переданную Ксенофонтом. «В 1876-1887 гг. в России дважды издавались сочинения Ксенофонта. (Сочинения Ксенофонта в трех частях. Часть 1. Анобазис. Часть 2. Воспоминания о Сократе. Киев-Спб., 1876. Часть 3. Киропедия. Киев-Спб., 1878; Полное собрание сочинений Ксенофонта в пяти частях. Спб., 1887)... С полным основанием можно предположить, что Абай читал одно из этих изданий Ксенофонта, в процессе которого он и познакомился с философией Сократа», - пишет известный исследователь этических воззрений Абая Б.Г. Габдуллин [100, с.26].

Далее исследователь верно подмечает, что четвертая глава «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта – «Разговор с Аристоклемом об отношении божества к человеку» - отчетливо ассоциируется с мыслями 27-го слова «Назиданий» Абая. Как у Сократа, так и у Абая предмет беседы – отношение божества к человеку. В беседе упоминаются одни и те же имена. «Вполне правомерно предположить (это предположение подтверждается

анализом всего мировоззрения Абая), - пишет Б.Г. Габдуллин, - что особый интерес Абая к четвертой главе «Воспоминаний о Сократе» связан с предметом этой главы, т.е. отношением божества к человеку. Этот вопрос – вопрос об отношении бога к человеку – во времена Абая был одним из основных мировоззренческих вопросов эпохи» [100, с.27].

Следует заметить, что в понимании и истолковании этого вопроса, наряду с некоторой общностью, имеются и различия во взглядах Сократа и Абая. Общим в их понимании соотношения Бога и человека является то, что оба признают Бога как первотворца Вселенной, считают, что из всех живых существ Бог особо одарил человека, дав ему разум, прямое положение, руки. Но если Сократ признает за Богом не только право первотворца, а полагает, что «божество так велико и такими свойствами обладает, что оно всегда и везде – видяще и всеслышаще и вездесуще и всепромышляюще» [100, с.28], то Абай в своем 28-м слове «Назиданий» высказывает мысли о том, что Бог, являясь создателем Вселенной и человека, добра и зла, справедливости и несправедливости, в повседневную жизнь человека не вмешивается. Он писал: «...Да, добро и зло создал бог, но не он заставляет их делать, болезни создал бог, но болеешь ты не по его вине, богатство и бедность создал бог, но не он делает людей богатыми или бедными. Только при таком подходе можно постичь истину веры, а иначе – никак» [101, с.128].

Известный ученый, академик НАН РК Гарифолла Есим, защитивший докторскую диссертацию на тему: «Проблема Бога и человека в мировоззрении Абая (герменевтический анализ)», так комментирует данное высказывание казахского философа: «Размышляя над этими словами, я понял, что здесь есть две важные мысли. Первая – это то, что Аллах, создавая людей, дал им свободу выбора, которой они воспользовались, кто как сумел. К примеру, лентяй стал бедняком, тот же, кто трудился в поте лица – богачом. Значит, у каждого была возможность воспользоваться свободой, данной богом, а уж, как он это сделал, зависело от него самого.

Вторая мысль: Аллах создал добро и зло, чтобы люди могли оценить их. Бог не мешал тебе, ты был волен выбрать или то, или другое. Выбрав зло, ты поддался искушениям сатаны, на добрые дела тебя благословляют ангелы» [102, с.160].

Далее известный ученый-абаевед приходит к следующему верному выводу: «Жизнь человека проходит в такой борьбе. Все соблазны жизни – искушения дьявола, и поэтому надо быть умеренным во всем, подчинить страсти рассудку, думать о своем долге. Если же ты предаешься разгулу, забыв обо всем, поддав-

3.2. Этические основы творчества Абая

шись искушениям дьявола, вини во всем себя, а не Бога. Бог не повинен в твоих ошибках, вини только отпускает тебе твои грехи и прощает» [102, с.160].

Возвращаясь к вопросу о значении западноевропейской культуры в духовном становлении Абая, следует отметить, что казахский мыслитель, внимательно читавший Чернышевского, Добролюбова, Писарева, тесно общавшийся с ссыльными типа Михаэлиса, Блека, Гросса, Долгополова, безусловно, немало почерпнул от классической философии Запада. Труды Абая Кунанбаева свидетельствуют о том, что он хорошо знал античную философию, немецкую, английскую и французскую философию Нового времени. «Поэт, - писал академик М.С. Сильченко, - читал произведения философов: Платона, Спенсера, Спинозу. Отзвуки этого чтения слышны в его стихах, еще больше в его размышлениях» [103, с.14].

Среди его переводов на казахский язык, помимо любимых им Пушкина, Лермонтова, Крылова, встречаются стихотворения Байрона, Гете, Шиллера, Мицкевича, что говорит о знакомстве его с английской, немецкой, польской поэзией, а также о том, что этими произведениями были затронуты струны души казахского поэта-мыслителя.

Абай блестяще перевел «Ночную песнь странника» Гёте через лермонтовские «Горные вершины» - «Қараңғы түнде тау қалғып». Г.К. Бельгер, написавший интересный труд – эссе «Гете и Абай» - правильно отмечает глубокую философичность творчества Абая и считает, что именно этим своим качеством Абай поразительно близок Гете. «Гете и Восток», «Абай и Запад» – на перекрестке этих путей ожидают исследователей открытия, совершенно справедливо, на наш взгляд, утверждает Г.К. Бельгер.

Анализируя процесс освоения Абаем духовных ценностей Востока и Запада, следует заметить, что это не только адаптация поэтических и философских источников к условиям казахской культуры, когда многие из них впервые «заговорили» на казахском языке, но это процесс реального становления казахской философской культуры как культуры, диалогизирующей с общемировым контекстом. Восприятие инокультурного духовного пространства в его творчестве – это обоюдоактуальный процесс как с точки зрения открытия им для казахов миров Востока и Запада, так и с позиции познания миром казахской духовности. Абай актуализирует мировую культуру в глазах кочевников-казахов и в то же время является ярким, самобытным и глубоким мыслителем, представляющим несомненный интерес для инокультурного читателя национальным колоритом, а также глубиной и пророческой важностью своих идей.

Мудрость Востока всегда избегала сухой рациональности, холодной и безличной системности, предпочитая союз с поэзией и облекая глубочайшие философские идеи в изысканные художественные формы. Таков Абай – величайший казахский поэт и мыслитель, философ и гуманист, который, как совершенно справедливо отмечает академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, «поднял духовную культуру и мышление своего народа на новую ступень, открыл новое духовное пространство, разработал неизвестные ранее образцы художественного освоения действительности» [2, с.353].

Действительно, в центре абаевских духовных исканий – радикальное обновление мира и человека, поиски новых ценностей и ориентиров, способных пробудить творческие силы человека, нравственно его возвысить, побудить к общению с другими культурными мирами. Академик НАН РК Ж.М. Абдильдин в пятом томе своего Собрания сочинений верно подчеркивает, что «творения Абая коренным образом отличаются от всего того, что было в нашей традиционной культуре. Он обосновал новое мышление и мировоззрение, выработал иные этические и эстетические ценности, доказывал необходимость для казахов нового принципа жизни, бытия и новых идеалов... В его произведениях объектом критики прежде всего выступают казахи, казахское общество, хотя это обстоятельство является своеобразной и особой формой, через которую он поднимает общечеловеческие проблемы, коренные вопросы человечества, идеи добра и красоты» [2, с.353].

Творческое наследие Абая насыщено глубокими философскими идеями: он размышляет над проблемой человека, которая на Востоке и есть главный философский вопрос, развивает учение о нравственных качествах, выдвигает гуманистические принципы нравственного совершенствования человека, исследует эстетические проблемы, рассматривает вопросы о познавательных способностях человека и их особенностях в казахском национальном образе мира.

Об Абае можно сказать, что это был уникальный духовный мир, абаевская вселенная, в центре которой находится человек. Сущность человека, его этический и эстетический облик, цель и смысл его жизни, мир его чувств и интеллекта глубоко волновали мыслителя. «Когда мы обращаемся к Абаю, - писал М.О. Ауэзов, - бесспорным является то, что у него есть многообразные, разнокачественные, глубокомысленные суждения... о проблемах, имеющих прямое отношение к философии человека и человек-

ности... На наш взгляд, большинство философских взглядов Абая упирается в проблему человечности» [104, с.171].

Трудно не согласиться с этим высказыванием, потому что, как известно, проблема человека, его отношения к миру, смысла его бытия и составляют сущность философии вообще, являясь ее центральной проблемой. В конечном счете и сегодняшние кризисные ситуации, в которых оказалось человечество, сводятся к кризису фундаментального отношения человека к миру.

Понимание Абаем человека неразрывно связано с его этическими воззрениями, более того, можно сказать, что этическому аспекту проблемы человека мыслитель уделяет свое основное внимание. Все творчество казахского философа насыщено глубокими размышлениями о «толық адам» – целостном, нравственном, универсальном человеке, а главной его целью было научить, что надо делать и чего делать не надо, чтобы стать Человеком, ознакомить людей с истинной сущностью добра и зла. Обращаясь к своим соплеменникам, казахам, Абай писал: «Оставим в стороне веру, не будем говорить о том, какой ты мусульманин. Человек ли ты вообще?» [95, с.70].

Основной этический принцип, который выдвигается Абаем в его произведениях, - это призыв «Адам бол!» («Будь человеком!») ставший, собственно говоря, лейтмотивом всего творчества поэта-философа. Этический смысл абаевского гуманистического призыва состоит в высокой оценке роли и назначения человека в жизни. В его понимании человек должен быть воплощением разума и гуманности, трудолюбия и образованности, дружбы и любви. Солнце и луна – украшение небес, леса и ягоды – украшения гор, а украшение земли – человек. Абай с гордостью заявлял: «Адам деген даңқым бар!» («Я славен тем, что я – человек!») [100, с.111].

Согласно Абаю, человек должен быть добродетельным не потому, что он боится божьей кары, а потому, что он несет ответственность за свои поступки перед своей совестью, разумом, народом. Абай полагал, что истинно добродетельный человек тот, кто делает добро, не ожидая взамен вознаграждения, кто стремится к добру независимо от того, что его ожидает в результате совершенных им благих дел – наслаждение или страдание. Добродетельные поступки – это поступки, полезные обществу, людям и сообразные с общим интересом.

Величайшим счастьем для человека Абай считал облегчение страданий и тягот народа. Высшее назначение человека он видел в том, чтобы принести максимум пользы людям. «Работающий только для себя похож на животное, которое заботится о своем

брюхе. Вседержец любит того, кто трудится на благо человечества», - утверждал казахский философ [95, с.75].

Мыслитель, призывая людей любить и уважать друг друга как своих братьев, требовал вместе с тем не проявлять снисхождения к недостаткам и нравственным порокам, беспощадно бороться против них в общественной жизни. М.С. Орынбеков в своем труде «Философские воззрения Абая» правильно подчеркивал: «Абай был одним из немногих мыслителей, которые решительно выступали против насилия, страданий и несправедливости. Он призывал к жалости и нежности, любви и счастью, будучи отрешенным от жестокосердия и порочности» [74, с.129].

В этической концепции Абая особое место занимает понятие «труд» и без преувеличения можно сказать, что у казахского поэта-мыслителя нет почти ни одного произведения, где бы он не говорил о значении труда в жизни и деятельности человека. Трудовую деятельность Абай считал основой духовного становления человека как личности, он писал в своих «Словах назидания»: «...Ум и знания являются плодами трудовой деятельности человека» [95, с.117]. Мыслитель был глубоко убежден, что труд облагораживает душу человека, а у людей, не знавших труда, ленивых, чаще встречаются дурные наклонности. «Леность, - писал Абай, - враг человечества. Она... рождает покорность, инертность, бесстыдство и нищету» [95, с.103].

Интереснейшее суждение об этом аспекте этического учения Абая высказывает Ж.М. Абдильдин: «Абай... ввел в казахское общество новое понимание категории труда. Разумеется, казахи понимали и имели представление о труде и до Абая. Однако в их представлении труд являлся обычной формой деятельности наряду с такими формами, как есть, пить и т.д. В их традиционной культуре, когда речь шла о труде, больше подчеркивалась отрицательная его сторона. Он рассматривался как то, что отнимает покой, радость и счастье человека. В отличие от такого представления, Абай открыл и внедрил в казахское сознание принципиально новую трактовку труда. Согласно философу, труд – не просто функция, а фундаментальный принцип человеческого бытия. Поэтому имеет громадное значение в развитии общества, в формировании личности» [105, с.90].

Действительно, Абай глубоко раскрыл двоякое значение труда. С одной стороны, труд имеет колоссальное значение в формировании личности человека, так как только посредством труда достигается подлинное знание, а, по глубокому убеждению Абая, постижение науки, обладание подлинным знанием – суть самый напряженный и тяжелый труд. С другой стороны, казахский мыс-

литель понимал труд как занятость человека, как средство для жизни, как важнейшее условие самостоятельного существования. В силу этого человек, опирающийся на свой труд, по мнению Абая, несомненно, достойный человек. Именно по этой причине мыслитель постоянно прославлял целенаправленную деятельность человека – его труд и резко критиковал безделье, психологию иждивенчества, попрошайничества и тех, кто пытался существовать без серьезного дела.

Труд, деяние во имя своего народа – есть высшее благо, мерило поведения и поступков человека, убежден казахский поэт-философ. Совершенно права, на наш взгляд, известный ученый К.Ш. Нурланова, когда в своей монографии «Эстетика художественной культуры казахского народа» подчеркивает, что «лейтмотивом всего творчества Абая является идея развертывания человеческих сущностных сил в становлении каждого «совершеннейшим человеком» благодаря труду и доброте. Таким возможно стать через постоянные усилия. Отсюда у поэта требование неустанного труда в широком плане: труда душевного и духовного» [106, с.89].

Придавая большое значение роли воспитания, окружающей среды в процессе формирования человека, Абай настойчиво подчеркивал мысль о необходимости заниматься систематическим самовоспитанием. Человек должен уметь взглянуть на себя со стороны, хорошо помнить о необходимости самоанализа, самооценки, самоконтроля. «Тот, кто хочет быть в стане разумных, должен раз в день или раз в неделю, или хоть раз в месяц отдавать себе отчет: как он прожил эти дни, сделал ли что полезное для народа, не ждет ли его в будущем раскаяние», - отмечал Абай [95, с.31].

Анализируя этические воззрения казахского поэта-мыслителя, следует заметить, что рассуждая о потребностях человека, Абай подчеркивал, что их удовлетворение не может быть беспредельным – оно имеет разумную меру. Он полагал, что «все хорошее в мире имеет свою меру, и знать ее – большое дело... Все, что сверх меры, – зло. В еде и питье, в смехе и веселье, в объятиях и поцелуях, в стремлении накопить богатство, в ловкости и хитрости, в одежде, - во всем должна присутствовать мера» [95, с.121]. Но как определить, как знать эту меру? Чувство стыда и благородство души, по мнению Абая, удерживают человека на стезе умеренности и порядочности.

Интересные суждения об этих этических феноменах высказывал казахский философ в своих произведениях. Он писал: «Стыд как бы... определяет меру... человечности...» [95, 73]. В оригинале это звучит еще более определенно: «Ұят деген – адамның өз бойындағы адамшылығы...», т.е. «Стыд – это че-

ловечность, присущая человеку...» [70, с.187]. В четырнадцатом слове своих «Назиданий» Абай утверждал, что «не только настоящим жигитом, а даже просто человеком трудно назвать того, кто потерял честь и не чувствует стыда...» [95, с.30].

Важнейшим моральным качеством человека Абай считал благородство души, которое составляет как бы стержень нравственных идеалов мыслителя. В понимании мыслителя благородство – чисто моральная категория, оно рассматривается как важное условие общения между людьми, трактуется в связи с конкретными условиями общественной жизни людей.

Благородство выступает как средство взаимного понимания и сближения людей друг с другом. Благородство порождает в человеке такие высокие качества, как доброта, любовь к ближнему, сострадание, доброжелательность, справедливость. Наличие в человеке благородства и доброты духовно возвышает его над другими, делает его поведение эталоном подражания для других, глубоко убежден казахский поэт-философ.

Абай выдвигал гуманистические идеи на протяжении всей своей жизни. Он призывал уважать человека не по его происхождению, не по занимаемому им в обществе положению, не по знатности и богатству, а по тому, что несет человек людям, каков его духовный мир. «Качества духовные, - утверждал мыслитель, – вот что главное в человеческой жизни. Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его осмыслен, и достаток уместен» [95, с.17].

Абай правильно отмечал, что и сам внутренний мир человека находится в процессе постоянного развития, а свой основной этический принцип «Адам бол!» казахский мыслитель понимал в плане нравственного совершенствования, которое он усматривал в воспитании души.

Из всей совокупности внешних факторов, формирующих человека, главное место Абай отводил воспитанию. Воспитание, по мнению мыслителя, дает возможность развить первоначальные, врожденные свойства человека, а продуктами воспитания являются не только ум человека, но и его гуманность, трудолюбие, уверенность, убежден казахский философ.

Как и другие великие мыслители Востока, Абай глубоко верил в то, что улучшения общества можно добиться путем нравственного совершенствования человека. Разумеется, он видел корни социальных пороков не в самих устоях того или иного общества, а считал продуктом невежества людей. Именно поэтому Абай видел в просвещении, в нравственном совершенствовании людей важнейшее средство преодоления существующих пороков обще-

ственного устройства, а его этическое учение носит активный характер, выражая непримиримость ко злу и несправедливости.

Смысл человечности он видел в добрых делах во имя блага других людей, а высшее назначение человека – в стремлении принести максимум пользы народу. Идея служения собственному народу, характерная для всех выдающихся казахских мыслителей, идея приоритета национального, народного интереса над личным красной нитью проходит через все этическое наследие Абая.

В своих этических размышлениях мыслитель указывал на цель и задачи нравственного воспитания, как бы рисовал высший образец нравственной личности, воплощающей в себе нравственный идеал. Именно в точки зрения нравственного идеала Абай говорил о моральных качествах и добродетелях, предъявлял требования и высказывал свои представления о добре и зле, о справедливости и несправедливости.

Касаясь этических принципов великого казахского мыслителя, Ж. Аймаутов писал: «Обретай мастерство, учись, трудись, будь воспитан, будь человеком, знающим меру, настойчиво повторяя Абай. Он заботился о судьбе народа, считал, что трудиться надо во имя человечества, призывал любить человека как родного» [80]. Ж. Аймаутов полагал также, что самому Абаю были присущи «тонкость мудреца, доброжелательность, справедливость, правдолюбие», что всю свою жизнь он пытался наставить на путь истинный оступившихся» [80]. На наш взгляд, здесь очень точно определены основные заповеди этики Абая Кунанбаева, пронизывающей идеей которой был гуманистический подход к человеку.

Этический идеал поэта-мыслителя тесно переплетается с эстетическим. Нравственное совершенствование, по Абаю, это единство этического и эстетического, оно имеет определенную эстетическую ценность. М.С. Орынбеков верно писал: «Чтение стихов и прозы Абая показывает слитность его этических и эстетических позиций. Красота и добро для него глубоко родственны, потому добрый человек является красивым. Сам Абай был таким человеком, он вобрал в себя современную ему духовность и культуру, развивая их» [74, с.129].

Поиск гармонической целостности Абай ведет через искусство, через слово, через поэзию, пытаясь преодолеть убожество действительности путем эстетического воспитания, путем воздействия на людей силой слова, связанному с реальной жизнью. О жизненной основе своей поэзии он писал сам: «Не для забавы я слагаю стих, не выдумками наполняю стих» [93, с.116]. Большое значение Абай придавал содержанию поэзии, мысли, которую несет стихотворение: «К стихам стремятся смертные равно, но

лишь избранника венчают славой, того, чьей мысли золотой дано блистать стиха серебряной оправой» [93, с.83].

Прекрасное в понимании мыслителя – это прежде всего гармония, гармония природы, гармония человека, человеческой жизни. Ж.М. Абдильдин правильно пишет: «О прекрасных явлениях природы, о прекрасном скакуне, о прекрасной девушке казахи говорили и до Абая. Принципиально новое в понимании Абая состоит в том, что он прекрасное в природе не рассматривает вне человека, человеческих отношений, чувства радости и переживания... Красота, гармония человеческого тела, лица, фигуры рассматривается в нераздельном единстве с нравственной красотой человеческого поступка» [2, с.361].

Мыслителя, таким образом, интересует не отдельно взятая красота природы, красота человеческого тела, а единство, синтез природы и человека, тела и духа. Следует отметить также, что Абай в своих творениях не рассуждает о красоте вообще, а рассматривает прекрасное в контексте национального бытия.

Одной из излюбленных идей Абая было приближение человека к природе, а отношения: природа и человек, природа и любовь, природа и жизнь, природа и искусство были любимыми темами его поэзии. Сугубо пейзажная лирика в творчестве Абая по объему невелика, всего несколько стихотворений – «Лето», «Осень», «Октябрь с ноябрем – эти два месяца», «Зима», «Светлая луна в безветренной ночи», «Весна» и другие. Но удельный вес этих произведений в творчестве поэта-мыслителя весьма велик, так как в них развернуто описаны не только четыре времени года в степи, не только опозитизирована природа, но в целостном виде раскрыто мирозерцание поэта, его идейно-художественное кредо, его понимание многих социальных проблем в условиях кочевой жизни, его понимание человека. Здесь явления природы, гармония природных факторов и качеств рассматриваются мыслителем во внутреннем единстве с человеческой реакцией на эти явления природы. В результате прекрасное выступает не как отвлеченное понятие, а как живая жизнь, гармония природы, гармония человека и природы. Отмечая красоту этих стихов, А. Букейханов писал: «Чудные его стихи, посвященные четырем временам года (весна, лето, осень и зима), сделали бы честь знаменитым поэтам Европы» [77, с.8].

Абай как никто до него высоко поднял значение художественного слова и поэзии. Он резко критиковал тех акынов, которые сочиняли стихи по любому поводу, прославляли богатых и сильных мира сего, «золотое слово песни превратили в медь» [77, с.7]. Согласно мыслителю, художественное, поэтическое слово

не может и не должно быть простым средством существования, потому что назначение его высокое и божественное, и оно должно трогать сердце и обжигать душу. Поэтому, глубоко убежден философ, поэзия должна изображать жизнь, защищать истину и добро, разоблачать пороки и зло.

Абай верил в Бога, Аллаха, признавая справедливость, истинность его Слова. Так, он признавал, что «есть всевышний, сотворивший мир» [95, с.68], «вершина творения создателя – это человек» [95, с.52]. Согласно мыслителю, «всевышний ничего не создал зря. Все, созданное им, логично, имеет добрый смысл и разумно связано с другими его творениями» [95, с.103]. Сотворив природу и человека, Бог, по мнению Абая, в дальнейшем не вмешивается в развитие природы и в жизнь людей. Человек «в этом сотворенном богом мире... полагается на ум и волю, на силу своего тела» [95, с.86].

В стихотворении «Истинен Аллах, истинно его Слово», мыслитель защищает основные принципы мусульманской религии: Бог един, истинен пророк, а «Коран» - истинное слово Аллаха, его творение. Аллах сотворил человека бесконечной любовью и человек должен любить Аллаха всеми силами души, полагал Абай.

Согласно мыслителю, истинно верующий человек должен не просто выполнять внешние атрибуты религии, а готовить себя к вере внутренне, духовно очищаться, т.е. должен отказаться от пороков, которые развращают человека. Истинная вера и принципы человечности, глубоко убежден Абай, совпадают друг с другом.

Внутренний мир человека, считал философ, как несущая конструкция личности является главным, что определяет нравственную ценность и моральный облик человека. Абай потому так стремился к Аллаху, что он в Боге видел основание для нахождения ответа о смысле жизни. «В этом аспекте он обращался к совести человека, которая как бы представляла бога внутри человека», - писал М.С. Орынбеков. Далее он конкретизировал свою мысль: «Выражаясь по-современному, совесть была для поэта «подсознательным богом», а бог – персонализированной совестью» [74, с.111].

Необходимо отметить, на наш взгляд, и присущую мыслителю веротерпимость, которую он испытывал по отношению к представителям иных религиозных воззрений и вероисповеданий. Он писал, что не все мудрецы являются мусульманами. Большинство их, познав природу и человеческий характер, не постигли истины веры. Одни из этих мудрецов не признают Аллаха, другие не принимают условий имана. Однако наиболее энергичные из них нашли электричество и пути его использования, научились ло-

вить молнию, держать связь на далеком расстоянии. Они подчинили своему разуму силу огня и воды, заставив их работать на человека. И самое главное – они умеют направлять ум сотен людей на полезное дело. И поэтому, убежден мыслитель, мы обязаны им [95, с.96].

Здесь было бы уместно подчеркнуть толерантность, присущую воззрениям Абая, да и всей казахской философской мысли. Толерантность как этический принцип казахской философии, как характерную и специфическую ее особенность мы рассматриваем далее в нашей работе.

Абаем предпринимается попытка посмотреть на мир с точки зрения идеи развития, изменения. В целом ряде произведений, начиная с раннего стихотворения «Вот и старость. Скорбны думы, чуток сон», продолжая двадцатым, тридцать седьмым, тридцать восьмым словами «Назиданий», стихотворением-размышлением «Истинен Аллах, истинно его Слово» и другими, им высказываются диалектические идеи. Абай полагал, что все в мире, кроме Бога, подвержено изменению и развитию. Общество, считал мыслитель, есть постоянная смена поколений. «Мир – безбрежный океан. Время – неутихающий ветер. Поколения подобны волнам, спешащим друг за другом, и на их смене держится вечная жизнь» [95, с.76]. Говоря о мире в целом, Абай констатирует: «Мир не стоит на месте. Жизнь и сила человека также не остаются в неизменном состоянии. Всему существу суждено непостоянство» [93, с.355]. Как можно заметить из вышеприведенных и других высказываний казахского философа его воззрениям были присущи элементы идеи развития, а восприятие мира было во многом диалектичным.

Абай, никогда не ограничивавший себя узкородовыми интересами, неизменно осознавал себя национальным поэтом. Через все творчество мыслителя красной нитью проходит идея о необходимости уничтожения межродовой, межплеменной борьбы, распрей, споров о создании национального единства, способствующего развитию национального самосознания. Он был устремлен к будущему и видел всегда весь казахский народ в совокупности, в единстве, так как Абай воплотил в себе единство казахов в области духовной жизни и языка.

Страстно любя свой народ, чувствуя и осознавая свою кровную причастность к его судьбе, мыслитель сказал о нем немало резких, беспощадных в своем обвинительном пафосе слов. Диалектически это понятно и объяснимо. Это та самая любовь, которую Лермонтов назвал словом «странная»: «Люблю Отчизну я, но странною любовью!...» [107, с.460]. Странность, думает-

ся, заключается в большом желании видеть свой народ лучше: благородным, возвышенным, устремленным к высоким целям и идеалам. Никто, так остро как Абай, не подмечал все негативное в казахлах, в казахском обществе и не разоблачал это негативное так беспощадно.

Чувствуя отсутствие условий для деятельности сильной личности и в то же время не отказываясь от этой идеи, казахский поэт-мыслитель искал доступный народу и приемлемый для казахской действительности путь социального обновления и пришел к выводу, что социальный прогресс находится в зависимости от прогресса познания человеком окружающего мира и осуществления этого познания в делах и поступках людей.

Искомый и найденный им путь – есть просвещение народа. Идея просвещения является важнейшей в мировоззрении и творчестве Абая. «С помощью этой кардинальной идеи, - пишут Ж.М. Абдильдин и М.С. Бурабаев, - социально-философская мысль казахов пыталась осмыслить направление общественного прогресса, разрешить существовавшие противоречия и перестроить систему духовных ценностей, нравственные принципы» [108, с.237]. Можно сказать, что все этические, эстетические, социальные принципы Абая осмысливаются им именно через эту идею. Вступивший на стезю просветительства казахский поэт-философ выразил протест своей эпохе, где царили не те, у кого были знания, а те, у кого было богатство. Он никак не мог согласиться с тем, что скот и богатство важнее знания.

Однако, на наш взгляд, Абай выходит за пределы чистого просветительства. Воплотивший единство казахов в области духовной жизни и языка, вобравший в себя все лучшее, что создала за многие века казахская нация, он был прежде всего мыслителем-творцом, философом-гуманистом мирового масштаба, а не просто казахским просветителем, как утверждали прежние исследователи его творчества.

Характерной чертой воззрений мыслителя является тесное увязывание социальных проблем с этическими. Абай воспевал труд крестьянина-скотовода, труд ремесленника, любой честный индивидуальный труд, который, по его убеждению, не только создает новые ценности, но и облагораживает душу человека. Он ставил простой труд выше происхождения, богатства, высоких чинов, но и полагал, что богатым можно стать, если усердно трудиться и бережливо расходовать накопленное, а леность и расточительство – причина бедности и нищеты. Корни социального неравенства, таким образом, по Абаю, находятся в самих людях и зависят от того, как они относятся к труду и добытым в процессе

труда благам. Он полагал, что труд способен сделать людей свободными, богатыми и счастливыми, а общество, благополучие которого обеспечивается собственным трудом, где царят мир, добро, справедливость и знание, было его социальным идеалом.

Совершенно прав, на наш взгляд, известный философ и специалист в области этики Г.Г. Акмамбетов, когда в статье «Нравственное учение Абая» подчеркивает, что вопросы, мучившие Абая: «Что стоит за поступком?», «На чем зиждется морально доброе поведение?», «Почему знание не всегда несет благо?» и сегодня сохраняют свою остроту и жизненное значение. Исследователь верно отмечает: «Приобщение к духовному миру Абая не может пройти бесследно, не оставить отзвука в душе. Прекрасно, когда быстротекущая жизнь, полная неожиданностей, не заглушила в каждом из нас потребности духовно расти, следуя призыву, провозглашенному Абаем: «Адам бол!» («Будь человеком!») [109, с.23].

Внутреннее тяготение Абая к фундаментальным общечеловеческим ценностям – истине, красоте и добру, о которых он писал так и много и прекрасно, показывает, что человек для него превыше всего. Человек для Абая был смыслом и пределом всякого философствования, потому что он полагал, что человек есть средоточие мира, вершина творения, основа и корень общества. Абай искал пути его обновления, старался принести ему добро, призывал к нравственному совершенствованию человека, в силу и возможности которого он бесконечно верил. Все свои творческие силы великий казахский философ отдавал высокой цели гуманизма, поискам истинной человечности, жизни, достойной человека. Несомненно, что этическое учение Абая, являющееся квинтэссенцией казахской философской этики, есть самая высокая вершина казахской философии.

3.3. Философия Шакарима

Если понимать философию в ее исконном смысле, а именно как любовь к мудрости, к самопознанию и постижению жизни, выраженную во всеобщих мыслительных формах, а не только как особый род рационально-логического знания, то Шакарима Кудайбердиева с полным правом можно назвать философом и мыслителем, поднявшим казахскую философию на небывалую высоту. Он смог воплотить в своих творениях думы и чаяния казахского народа, выразить философию жизни человека своего времени, его понятия о бытии, морали, этике.

Абай верно писал: «Мудрецом или мыслителем можно назвать только того, кто своим умением, размышлениями и опытом дошел до сознания высших духовных сил и обязательно соединяет в себе любовь и правду» [110, с.225]. Эти слова, безусловно, можно отнести к Шакариму, ставшему одним из символов казахской духовности.

Духовность казахского народа складывалась в процессе его истории. На этапе ранней философии формировалась открытость человека миру и мира человеку. Кочевой казах формировал особенное отношение к природе, к космосу, выражавшееся принципом «не навреди». Этот мир выступал для него не просто средой, в которой он живет, а его внутренним «Я», его сущностью. Такое отношение формировало особую духовность народа, составившую субстанцию его бытия.

Интересные мысли высказывают У.К. Альжанова и К.К. Бегалинова: «Прошлое народа, которое вошло в его плоть и кровь, составило сердцевину духовности. Но это прошлое прошло через всю историю народа, трансформируясь и объективируясь через все формы духовного отношения человека к миру – в эпосе народа, в творчестве жырау и акынов, философов и политиков, в казахской национальной идее. Именно эта идея, раскрывающая взаимоотношения человека и мира как отношения человека и человека, служит тем мостом, тем канатом, который соединяет прошлое и настоящее и через который осуществляется сегодня прорыв в будущее» [111, с.25].

Философия Шакарима, безусловно, выступает сегодня прорывом в будущее казахского народа, духовность которого сохраняет все самое лучшее, накопленное историей народа, и формирует новое, инновационное, помогающее стать активным субъектом будущего, субъектом, живущим по принципу – прежде чем изменить мир, измени себя.

Анализируя генезис философских воззрений Шакарима, можно утверждать, что его идейные истоки во многом схожи с абаявскими – это древнетюркская культура, устное народное творчество казахов, Восток и суфийская традиция, имеющая многовековую историю, а также русская и через нее западно-европейская культура, восходящая в своих истоках к античности. Сам он в стихотворении «Жасымнан жетік білдім...» указывал три источника своего мировоззрения:

«Жасымнан жетік білдім түрік тілін,
Сол тілге аударылған барлық білім.
Ерінбей еңбек еттім, еңбек жанды,
Жарқырап қараңғыдан туып күнім.

Оятқан мені ерте – Шығыс жыры,
Айнадай айқын болды әлем сыры.
Талпынып орыс тілін үйренумен
Надандықтың тазарып, кетті кірі» [112, с.143]

(«С раннего возраста я был знатоком тюркского языка, на который были переведены все знания. Не ленился, много трудился. Труд мой оказался плодотворен: дни засияли светом знания. Рано разбудила меня поэзия Востока, я познал тайную истину бытия. Стремясь изучить русский язык, я смыл грязь невежества»).

Эти же линии преемственности – тюркскую культуру, духовную культуру Востока и русскую культуру – указывал Шакарим и в своем труде «Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий», где мыслитель называл своих учителей. Он отмечал, что благодаря деду Кунанбаю узнал тюркскую грамоту и русское письмо. «Затем, – писал Шакарим, – моим учителем стал... Абай. Он был одаренный богом известный знаток мусульманских и русских наук, человек редкого ума и таланта. С юношеского возраста я учился у него, читал рукописи и книги, написанные им и другими писателями, ...озарился светом науки... После него моим наставником и учителем был редактор газеты «Таржиман» Исмагул Гаспринский» [50, с.84].

Безусловно, Шакарим обладал могучим даром впитывать в себя, усваивать, перерабатывать и обобщать все, что было достигнуто его предшественниками и современниками. Знакомясь с разными философскими учениями разных времен и народов, он брал то, что прежде всего было близко его мировоззрению, его духовному складу, то есть, как бы переплавлял в горниле своего мощного творческого духа. Г.Гейне верно писал, что «великий гений образуется при пособии другого великого гения не столько посредством ассимиляции, сколько посредством трения. Алмаз полирует алмаз. Так, философия Декарта отнюдь не произвела философию Спинозы, но только содействовала происхождению ее» [113, с.64].

Шакарим был убежден, что тот, кто не знает других языков, ничего не знает и о своем родном. Мыслитель, кроме родного казахского, изучил турецкий, арабский, персидский, в совершенстве знал русский язык, т.е. фактически находился на стыке пяти культур. Он читал в оригинале Пушкина, Лермонтова, Толстого, Салтыкова-Щедрина, Омара Хайяма, Хафиза, Рудаки и многих других. Шакарим перевел «Дубровского» и «Метель» на казахский язык в стихах.

Известно, что казахский мыслитель состоял в переписке со Львом Толстым, а также есть сведения, что Шакарим – единствен-

ный из казахов, кто ездил на 80-летний юбилей великого русского писателя в Ясную Поляну. Следует отметить, что Шакарим в своем творчестве неоднократно писал об особом отношении к Л. Толстому, считал себя учеником великого русского писателя и мыслителя. Можно процитировать следующие его строки:

«Танбаймын, шәкіртімін Толстойдың,
Алдампаз, арам сопы кәпір қойдың.
Жанымен сүйді әділет ардың жолын,
Сондықтан ол иесі терең ойдың» [112, с.143-144]

(«Не отказываюсь, я – ученик и последователь Толстого, хотя лживые суфии называют его неверным. Всей душой любил он путь справедливости и чести. И потому он – обладатель глубоких мыслей»).

Размышления обоих мыслителей о Боге как пространстве человеческого существования и развития, о религиозной вере как таковой удивительно перекликаются и имеют глубокое идейное созвучие. Исследователь-востоковед Г. Бокаш, посвятивший данному вопросу специальную статью, серьезно анализирует проблему духовной близости Шакарима и Толстого [114].

Оба мыслителя призывали людей вырабатывать в своей душе все наиболее возвышенное и благородное, а также полагали, что совесть, честность, справедливость человека выступают квинтэссенцией его духовно-нравственного отношения к миру и этической нормой его поведения и поступков. Мыслители-гуманисты были убеждены в том, что совесть возникает из стремления человека к истине и предъявляет человеку, прежде всего, требования справедливости, верности своим обязательствам, а также внутренней веры в праведность совершаемого дела.

Рассуждая о Боге и душе, о соотношении духа и плоти, Л.Н. Толстой писал: «...О душе я знаю одно: душа хочет близости к Богу. Кто научился размышлять, тому трудно веровать, а жить в Боге можно только верой. Плоть должна быть покорным псом духа, куда пошлет ее дух, туда она и бежит. А мы как живем? Мечется, буйствует плоть, дух еле следует за ней беспомощно и жалко» [114]. Удивительно близок и духовно созвучен русскому мыслителю Толстому Шакарим, который полагал:

«...Әлемді мен билесем,
Зұлымдықты сүймесем,
Залымды ұндай илесем,
Нәпсі болса маған құл» [112, с.186]

(«...Если бы я управлял миром, не любил зло. Как тесто месил бы коварных злодеев. Тогда бы плоть была рабом моего духа»).

Совершенно очевидно, что Шакарим, размышляя над судьбой казахов, признавал значимость расположенности страны на перекрестке восточных и западных ветров, а в мудрости Востока и Запада видел не враждебные и борющиеся силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь.

Стихотворения Шакарима полны глубоких философских раздумий о жизни и ее необратимости, о конечности всего на этом свете, о невозможности найти свободу в этом мире. В произведениях поэта-мыслителя отражены космология и космогония казахов, созданы глубочайшие образы и картины философского содержания. В цикле стихотворений и прозы «Бәйшешек бақшасы» («Сад подснежников») у философа есть такие размышления о жизни и смерти:

«Тумақ, өлмек – тағдырдың шын қазасы,
Ортасы – өмір, жоқтық қой – екі басы.
Сағымдай екі жоқтың арасында
Тіршілік деп аталар біраз жасы.

Жоқтық, барлық – жоғалмақ араласы,
Үш еріксіз болады мағынасы.
Нажағайдай жарқ етіп өшпек болса,
Өмірдің он тиындық жоқ бағасы» [112, с.154]

(«Рождение и смерть – неперенные, необходимые этапы судьбы. Между ними – жизнь, окруженная и с той, и с другой стороны бесконечностью. Годы, существующие как мираж между этими двумя бесконечностями, и есть наша жизнь, наше существование. Бедность, богатство, потеря достатка – бранны и переходящи, это три невольных значения жизни. Цена же жизни, сверкнувшей как молния, – копейка»).

Следует подчеркнуть, что такое толкование философских проблем жизни и смерти во многом обусловлено суфийской традицией, являющейся источником религиозного мировоззрения Шакарима, о чем мы будем писать далее в нашей работе.

Проблема человека является центральной в философском учении казахского мыслителя, потому как он обосновывал ее как ключевую категорию. Этим Шакарим продолжил традицию восточной философии, где прежде всего изучается человек, его душа и где данный вопрос рассматривается зачастую в контексте отношения «Человек-Бог».

«По моему разумению, – писал мыслитель, – основой для хорошей жизни человека должны стать честный труд, совестливый разум, искреннее сердце. Вот три качества, которые должны властвовать над всем. Без них не обрести в жизни мира и согласия» [115, с.137]. Милосердие, доброта, умеренность, разумность, честность, терпение, справедливость – это те качества, которые должны быть присущи человеку неотъемлемо, был убежден Шакарим.

Особенностью философских воззрений мыслителя явилось то, что он во главу ставил этические понятия, что придавало моральную направленность его рассуждениям. Шакарима глубоко волновал этический аспект проблемы человека, ставшей основным вопросом его философии. Им глубоко разрабатывались проблемы сущности и смысла человеческого бытия, учение о совести. Такие этические феномены, как «ынсап» (совестливость, справедливость), «рақым» (милость Аллаха) «мейірім» (милосердие), «адал еңбек» (честный труд), «таза жүрек» (чистое сердце), «адамшылық» (человечность), «ар» (честь), «ұят» (стыд), «сабыр» (терпение), «ұждан» (совесть) составляют сердцевину его философско-этических воззрений.

Шакарим связывал нравственное совершенствование личности с наукой и знанием и считал, что они помогают человеку глубже понять и осмыслить свои действия в соответствии с предписаниями морали. По мнению мыслителя, подлинного блага можно достичь лишь через науку. Шакарим утверждал:

«Ғылымсыз адам – айуан,
Не қылсаң да ғылым біл...
...Күні-түні дей гәрме, ғылым ізде,
Қалсын десең артыңда адам атың» [112, с.251, 93]

(«Человек без науки – животное. Чего бы это не стоило, ты должен знать науку... День и ночь изучай науку, если хочешь, чтобы осталось после тебя имя – Человек»).

Мы уже отмечали выше, что человек и его положение в обществе, человек и его предназначение в жизни, человек и его нравственные качества явились для Шакарима тем узлом проблем, вокруг которого вращалась философская мысль мыслителя. Отталкиваясь от проблемы человека, казахский философ осмысливал единство тела и духа, связь телесной и духовной субстанции, которая выражается в мыслях человека, его страстях и переживаниях, психическом состоянии, поступках, характере и т.д.

Для Шакарима идеал человека – это нравственно совершенный человек, а эталоном нравственности, индикатором добра и

зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного «Я». Эти строки, проникнутые гуманистическими идеями, надеждой на нравственное совершенствование человека и человечества, нацеленные на поиск путей обновления человека и его развития, принадлежат Шакариму:

«Мейірім, ынсап, ақ пейіл, адал еңбек, -
Бұл төртеуін кім қылса, шын адам сол.

* * *

Тамам жанның мінін айт,
Жалған айтпай, шынын айт.
Аяп, ішің жылып айт,
Адамды бастыр ілгері!» [112, с.151, 159]

(«Истинный человек тот, кто творит милосердие, кто совестлив и справедлив, у кого чистый нрав и кто честно трудится... Говори людям об их недостатках, не лги, говори правду. Но говори об этом с теплотой в душе, сочувствуя, сострадая человеку. Способствуй совершенствованию человека!»).

В размышлениях казахского мыслителя о совершенном человеке важное место занимает вопрос духовного совершенства человека. Для этого, полагал Шакарим, дух человека должен одержать верх над его страстями, так как возжелания тела переходящи и выражают лишь примитивные истины, а дух стремится к вечным истинам.

Шакарим в своем творчестве перенимал пафос одиночества и разочарования в окружающем обществе, свойственный произведениям Абая. Исследователи верно отмечают, что «к культу просвещения и разума у Шакарима стало более осторожное отношение, ибо социальная практика показала, что привнесенные западные ценности не были ассимилированы и стали источником конфликтов» [74, с.133]. Разум должен быть одухотворенным, считал мыслитель. «Для казахского народа он уже не «просветитель», а своеобразный «просветлитель» душ тех, кто устремлен к мудрости и человечности», – совершенно справедливо подчеркивает А. Амребаев [116, с.270]. По глубокому убеждению казахского философа, лишь обретение человеком высокодуховных смыслов в жизни делает его человеком.

Шакарим подчеркивал, что душа человека, его сердечность, добропорядочность, гуманизм должны стать основой бытия мира и человека, его сущностью. Неслучайно мыслитель, рассматривая совесть субстанцией мира, понимая под ней лучшие чело-

веческие качества, вел речь о создании науки совести, которая может научить человека совестливости, нравственности.

О науке совести Шакарим писал в философском трактате «Три истины», явившемся итогом 28-летней исследовательской работы ученого. К.К. Бегалинова верно отмечает: «Три Истины» писались в переломное в исторической судьбе казахского народа время. Первая русская революция, первая мировая война, Февральская, Октябрьская революции и другие события находили живой отклик и в казахских степях. Они не могли оставить равнодушным, спокойным и безучастным Шакарима» [117, с.18].

Трагизм Шакарима усиливался и в связи со смертью близких ему людей: родного дяди Абая, младших братьев Магауи и Акылбая. Эта утрата перевернула весь внутренний духовный мир Шакарима, чрезвычайно обострив чувство конечности и зыбкости человеческого существования, заставив по-новому взглянуть на проблемы жизни и смерти, подлинного и неподлинного существования, проблему достижения человеком счастья.

В «Трех истинах» Шакарим ставил вопрос об Истине и предлагал специфическое решение этой проблемы. Подчеркивая сложный, тернистый путь к Истине, мыслитель писал: «Истину человек видит и воспринимает не просто глазами, а глазами разума...» [118, с.39].

Рассматривая проблемы жизни и смерти, он называл первой истиной материалистическое мировоззрение, второй – теологическое миропонимание, третьей – совесть. Среди множества истин Шакарим выводил три, они соперничали между собой в своей очевидности и доказательности и воплощали основной конфликт эпохи.

Мыслитель, сопоставляя две противоположные точки зрения – материалистическую и идеалистическую, берущие начало еще в античной философии, пытался определить, какая же из них является истинной.

Материалистическое мировоззрение, выдвигающее рациональные критерии истинности, отвергает идею бога-творца и бессмертие души человека. Для Шакарима это равнозначно уничтожению самого человека. Мыслитель полагал, что такое понимание приведет к деградации человеческого общества, а также к преобладанию материального и биологического в природе человека.

Шакарим убедительно показывал несомненную духовность человека. И поскольку человек есть духовное существо, то он достигает счастья, находясь в мире и гармонии со своей душой, проекцией которой в мире повседневности является совесть.

Мыслитель призывал людей пробудить свою душу посредством справедливой, совестливой жизни. Совесть контролирует

действия человека, делает его жизнь ответственной и осмысленной. Шакарим писал: «Человеческую скромность, справедливость, доброту в их единстве я называю мусульманским словом уждан, русским – совесть... Совесть – есть желание, потребность души... И ничто не ущемит и не обеднит человеческую душу, если ее, как в этой, так и в последующей жизни, питает и одухотворяет уждан-совесть. Собственно, это и есть та самая крепкая опора для духовного возвышения, и это как раз то, что я называю тремя истинами» [118, с.71, 72, 77].

Мировосприятие Шакарима – это пример последовательного и непротиворечивого осмысления вечных вопросов бытия. Для мыслителя проблема души и совести не отвлеченный вопрос философской рефлексии, а необходимая для самой жизнедеятельности людей вполне разрешимая дилемма. Вопросы смысла жизни, бессмертия души, глубоко волновавшие философа, положены им в основание своего творчества, а ответы на них мыслитель пытался давать с точки зрения целостного мировоззрения.

Шакарим не сомневался в возможности придания жизни человека высокой осмысленности именно в рамках гармонического и целостного мировоззрения. Мыслитель, которому самому было присуще именно такое миропонимание, был убежден, что без духовного роста человека, нравственного совершенствования личности любая деятельность в этом мире теряет свой смысл. Если стремление к добру и справедливости не возобладало в душе человека, существование теряет тот качественный аспект, который является необходимым условием жизни, полагал казахский философ.

Исследователи верно отмечают, что «Шакарим Кудайбердиев стоит в ряду той генерации мыслителей, которые ощущали духовный и культурный вакуум, образовавшийся в ходе стремительного развития Западной цивилизации, поэтому он как религиозный мыслитель и поэт продолжает уже прочно сложившуюся восточную традицию поиска человеческого счастья и блага» [119, с.51].

Восприятие Шакаримом Востока многопланово и многогранно в силу многоликости самого Востока. На начальном этапе своего творчества он вслед за Абаем обращался к изящной восточной поэтической традиции как к источнику творческого вдохновения. В дальнейшем, следуя просветительской традиции, мыслитель уже не останавливался на призывах к освоению иных культур, а настаивал на глубинном, философском «погружении» в мир света, средоточием которого является Восток. Благодаря Востоку Шакарим стал Учителем в самом высоком смысле и повосточному глубинном мировоззренческом контексте. Это позволило ему сформулировать собственную философскую концеп-

цию, впитавшую в себя кочевую поэтическую культуру, воспитанную в традиции восточной духовности.

Философия Шакарима элитарна и загадочна. Мыслитель писал о вневременных, вечных, абсолютных истинах, к которым большинство людей обращаются лишь в критических, сложных ситуациях, когда с особым напряжением стоит извечный вопрос «быть или не быть?». В этом значении Шакарим экзистенциален. Воспринимая восточную традицию этизации философского знания, он все же не взывал к праведной жизни, как это может показаться на первый взгляд, а ставил человека перед глубинным экзистенциальным выбором: состояться и, следовательно, «быть», или выбрать мир Сущего. Пробуждение человека, задавленного миром существования, миром относительных, преходящих ценностей – важнейший вопрос философских воззрений казахского мыслителя.

Учение Шакарима способствует очищению внутреннего мира человека от зла, алчности, лицемерия, самолюбия и других пороков и призывает к обращению к Аллаху, которое способствует чистоте и совершенствованию человека. Однако, как отмечает К.К. Бегалинова, «он призывает не к слепому поклонению Аллаху, его религия – это этика Любви. Любовь понимается мыслителем как субстанциальная основа бытия человека, интуиция души, единство Истины, Добра и Красоты» [117, с.16]. Любовь, убежден казахский философ, очищает человека, возвышает, облагораживает его.

Шакаримом во многом развивались и расширялись этические категории Абая. Им разрабатывался целый каскад глубочайших этических феноменов, в частности, ынсап. На русский язык «ынсап» можно перевести как совесть (совестливость), справедливость, честность, стремление человека к соблюдению истины, взаимопомощи и добру. Но ни одно из этих понятий не передает всю гамму оттенков и смысловое значение восточного понятия «ынсап». Поэтому, на наш взгляд, с целью сохранить всю глубину смысла, было бы уместно ввести в научный оборот «ынсап» как самостоятельный этический феномен.

Шакарим был убежден, что именно ынсап может уберечь людей от злобы и насилия, а тот, у кого есть ынсап, совесть, честь, добродетель – никогда не совершит несправедливого и злого поступка.

Ынсап служит основой умеренности, воздержанности, меры, а человек, сделавший правилом своей жизни требования ынсап, никогда не помыслит дурного, злого по отношению к другим. В стихотворении «Талап пен ақыл» Шакарим утверждал:

«Ынсап, рахым, ар, ұят, сабыр, сақтық –
Талапқа алты түрлі нөқта тақтық.
Алтауының ішінде ынсап әділ,
Өзгесінің тізгінін соған ұстаттық.

Ынсап деген аспайды, кем қалмайды,
Орнын таппай ол, сірә, қозғалмайды» [112, с.128]

(«Ынсап, Милосердие, Честь, Стыд, Терпение, Осторожность – надели на Стремление шесть недоуздков. Из всех шести – самый справедливый Ынсап. Поводья всех отдали ему. Ынсап – не превысит меры, не отстанет, не определившись и не найдя своего места, не пошевелится»).

Ынсап тесно связан с такими социально-этическими категориями как разум, справедливость, ответственность, взаимопонимание, милосердие. Шакарим подчеркивал:

«Ынсап пен мейірім, әділетті,
Жаныңдай көріп, жан сақта.
Ол жолда өлсек, неміз кетті,
Мақсұтқа жетпей қалсақ та» [112, с.189]

(«Береги и лелей в себе чувства ынсап, милосердия и справедливости – они хранят твою душу. Но этом пути даже умереть, не достигнув своей цели, – нестрашно»).

Шакарим, придавая большое значение ынсап в жизни человека, полагал, что данный этический феномен возникает из стремления к истине, связан со способностью человека сочувствовать, сострадать, содействовать себе подобным.

Справедливость – важнейший этический феномен и непреходящая нравственная ценность в межличностных отношениях людей в обществе. Поступки, несоответствующие нравственным ценностям народа, несомненно, будили в нем гнев и возмущение. Возмущение несправедливостью вылилось в следующие изречения казахского народа: «Ынсапсызға ерік берсең, елді талар» («Если дать волю человеку без ынсап, то он ограбит народ»), «Зұлым есіктен кірсе, ынсап түндіктен шығады» («Зло, угнетение изгоняют ынсап из дому»).

Ынсап связан с верой, убеждениями человека и с проявлением их в непосредственной жизнедеятельности человека. Широко распространены у казахов такие пословицы как «Ынсап – діннің жартысы» («Ынсап – половина веры»), «Ынсапсыздың иманы жоқ» («У кого нет ынсап, у того нет веры»).

Ынсап предостерегает человека от аморальных, противозаконных действий и тем самым данный этический феномен выступает своеобразным механизмом регуляции социального поведения личности. Мудрость казахского народа, много пережившего, страдавшего, но вышедшего из всех этих испытаний с высоко поднятой головой, учит во вкушении радостей жизни относиться к людям слабее себя с милосердием, к равным себе – с позиций ынсап, к людям сильнее себя – с разумом.

С помощью ынсап человек обуздывает свои страсти и желания. Ынсап служит основой умеренности человека, данное этическое понятие выступает как основа қанағат. Этические феномены ынсап и қанағат следует понимать как путь самосовершенствования человека, его духовно-нравственного очищения и достижения им одной из главных целей в жизни – счастья.

Следует отметить, что рассуждения Шакарима о благородстве и великодушии, о правдивости и искренности, о скромности и воспитании человечности, о благе и счастье, одновременно осуждение и критика их антиподов – жестокости, лжи, алчности, скупости, высокомерия и других пороков, порождаемых невежеством и низменностью души, обращенные к своим современникам, не потеряли своей ценности и сейчас.

Важными для современного человека являются следующие строки Шакарима из стихотворения «Шын бақ қайсы? Күншіл кім?» из цикла «Бәйшешек бақшасы»:

«Бай, ұлық жуандарды бақты көрмек,
Ол мисыз шолақ оймен баға бермек.
Анық бақ деп айтарлық үш нәрсе бар:
Кірсіз ақыл, мінсіз сөз, адал еңбек.

Бұл үшеуі біріксе, сорды жоймақ,
Шын бақ осы деп бұған ақыл тоймақ» [112, с.166]

(«Думать, что счастье в богатстве и власти – это ограниченное, неверное понимание. У настоящего счастья есть три составляющие: это чистый, не загрязненный ум, безошибочное, верное слово и честный труд. Объединившись, эти три составляющие способны победить несчастье и беду. Настоящее счастье заключено в этих трех вещах»).

Не менее ценным является и шакаримовское толкование счастья как умения оставить после себя добрый след и доброе имя. Мыслитель полагал, что доброе имя остается у человека, для которого служение своему народу, его интересам – это человеческий долг и святая обязанность:

«Адамдық борышың, -
Халқыңа еңбек қыл.
Ақ жолдан айнымай
Ар сақта, оны біл.
...Фибрат алар артыңа із қалдырсаң
Шын бақыт –
Осыны ұқ,
Мәңгілік елмейсің» [112, с.267]

(«Твой долг как человека, твоя святая обязанность – служить своему народу. Не сбивайся с правильного пути, храни честь, помни об этом! ...Если твои дела на земле оставят такой след, что с них можно будет брать пример – пойми, это и есть истинное счастье, а имя твое никогда не умрет, оно останется в вечности»).

Шакарим был убежден, что счастье человека определяется богатством его души и нравственностью деяний. Счастлив тот, полагал мыслитель, кто с любовью и честно трудится. Любить дитя человеческое как своего родного ребенка, справедливо к нему относиться – вот оно истинное счастье, считал Шакарим.

Счастья может достичь тот, кто рассудителен и скромнен, кто честен и справедлив, кто в себе культивирует добродетели. Разум – один из основных компонентов счастья, и потому человек, как разумное и духовное существо, должен совершать соответствующие деяния, не вправе поддаваться чрезмерным страстям и желаниям тела («нәпсі»), лгать, преследовать рассудительных людей, проявлять недружелюбие и зависть к другому человеку. Согласно воззрениям казахского философа, тому, кто придерживается этих правил, рано или поздно улыбнется счастье.

Анализ духовного наследия Шакарима показывает, что размышления об Аллахе как пространстве человеческого существования и развития, о религиозной вере (у мыслителя имеется целый цикл произведений, который называется «Иманым») занимают значительное место в творчестве великого поэта-философа. Более того, можно смело утверждать, что все мировоззрение мыслителя, все его философские взгляды пронизаны религиозными воззрениями.

Источником религиозного мировоззрения Шакарима является суфийская традиция, имеющая многовековую историю и специфические особенности. Очищение души от мирской скверны через воздержание и аскетизм, а главное, – идея бескорыстной любви к Богу, любви всеобъемлющей, позволяющей слиться, соединиться с ним воедино – важнейшие черты и характерные особенности столь сложного учения как суфизм. Проповедники

суфизма считали, что душа человека – это часть души Бога, на время влившаяся в человека, и главная цель верующих – вновь соединиться с Богом. Один из проповедников говорил: «Суфии – это люди, которые предпочли Бога всему. За это Бог предпочел их всем».

Сущностью суфизма является Истина, а суфизм – это познание Истины. Практика суфизма состоит в движении к Истине с помощью любви и преданности. Это движение называется «тарикатом», или путем к Богу. Суфий – это влюбленный в Истину, тот, кто посредством любви и преданности движется к Истине и совершенству, и в естественном любовном рвении становится чужд всему, кроме Истины. Следует отметить, что во всех суфийских сочинениях слова: любовь, влюбленность, опьянение имеют мистико-аллегорический смысл и обозначают восторженное до самозабвения поклонение Богу. Любовь суфия всепоглощающа и беспредельна. Она не имеет границ, так как неисчерпаем источник знания. Истина всегда остается недостижимой, подобно страстно желаемой, но недоступной красавице.

В стихотворении Шакарима «Әбден толып жарық ай...» из цикла «Иманым» Истина (=Бог) выступает именно в таком мистико-аллегорическом смысле, где слово «жар» («возлюбленный», «возлюбленная») означает «Истина». Шакарим писал, отчетливо выражая свои суфистские взгляды:

«Кімге келсе бір бәле
Жар жіберген көлеңке.
Жақсылық болса егерде –
Жар нұрынан бір сәуле.

Бұл әлемнің әр түрлі,
Бәлек емес ешбірі.
Бәрі де жардың бір сыры;
Не көлеңке, не нұры» [112, с.256]

(«Если с кем-то случилась беда – это Возлюбленный послал тень. Если произошло что-то доброе, хорошее – это сияние света Возлюбленного. Этот многообразный мир – целостный. Все в нем – сокровенная истина Возлюбленного, будь то тень или свет»).

Согласно Шакариму, единственной реальностью является Бог, а все остальное рассматривается как его отблеск. Известно, что стремясь объяснить это положение, суфии сравнивали Бога с отражением свечи во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, а отражения ее безотносительно к ней есть ничто: без све-

чи нет и ее отражений. Данное положение относится к наиболее влиятельной онтологической концепции в суфизме, где главной является идея «единства бытия» – «вахдат ал-вуджуд». М.Т. Степанянц, характеризуя концепцию, пишет, что она «относится к той разновидности религиозно-философских учений, которую можно определить как мистический пантеизм» [38, с.21]. Иначе определяет это О.Ф. Акимускин, считающий, что концепция «вахдат ал-вуджуд» есть не что иное как «теософская концепция мистического монизма, но отнюдь не пантеизма, от которого она весьма далека» [120, с.220].

В этой связи хотелось бы заметить, что на наш взгляд, при оценке философских взглядов какого бы то ни было мыслителя не совсем верно однозначно и категорично определять его позиции, пытаюсь подвести под какую-то привычную философскую рубрику, поскольку, как правило, сделать это чрезвычайно трудно, так как любое определение по необходимости выделяет в определяемом предмете только одну или только несколько сторон, тогда как в предмете их – бесконечное количество. Анализируя творческое наследие Шакарима, можно утверждать, что в его духовной эволюции имеются ранний и поздний периоды, существенно различающиеся между собой.

В поздний период своего творчества мыслитель наиболее полно и глубоко выразил свои философские воззрения, именно в этот период заметнее становятся суфийские мотивы его произведений. В стихотворении «Қырық жылдан өтіп жасым...» Шакарим подчеркивал свое стремление к единению с Богом, выражал желание оставить все тленное и уходящее и подобно мотыльку броситься в божественные объятия, чтобы познать всю сущность Истины. Вот эти строки:

«Жарымның нұрына жанып,
Тәнім көмір бола қалып,
Жүрегімді жарып алып,
Ағызды арамын, насын» [112, с.257].

(«Сгорая в сиянии света Возлюбленного, тело мое превращается в уголь, Возлюбленный рассек мое сердце и вылил из него все нечистоты и недобрые намерения»).

Речь идет здесь о состояниях «фана» – самоуничтожении в Боге, и «бака» – пребывании в Боге после самоуничтожения [97, с.251]. У Шакарима это состояние ассоциируется с огнем, где путник подобно мотыльку должен броситься в огонь и гореть вместе с любимым, что в конечном итоге превратит его в прах. Казахский

мыслитель понимал «фана» как свет достоверного знания, овладевшего сердцем человека. То есть, по мнению мыслителя, в состоянии «фана» сердцем путника, суфия овладевает свет достоверного знания, озарение, исчезают все недостатки (присущие человеку от природы и возникшие от грязи мирского бытия). Это можно сравнить с железом, положенным в печь с огнем, где оно до такой степени накаляется, что обретает новую форму, отбросив назад былой вид. В этом случае наступает просвет в сознании суфия и раскрывается внутреннее фана, где угасает самосознание и утрачиваются индивидуальные личные качества, где суфий растворяется в небытии, впадает в экстаз. По мнению Шакарима, средством достижения свидания с Богом, слияния с Ним в экстатическом порыве является молитва.

В своих произведениях Шакарим вновь и вновь возвращался к проблеме человека, связывая с ней решение всех поставленных им вопросов. В его понимании человек – самое совершенное бытие универсума, поэтому он должен быть достоин этого своего предназначения, однако мыслитель постоянно подчеркивал зависимость всего мира и самого человека от Творца, неиссякаемые возможности Бога и вторичность всего бытия, в том числе и человека.

Известно, что суфизм проповедовал аскетизм, благочестие и добровольное самоотречение от жизни. Мораль суфизма предпочитает внутреннее самосозерцание мирским заботам. Поэтому она призывает к отказу от мирских забот, хлопот, быть наедине с самим собой, предаваться размышлениям о Боге и таким образом сохранить свою личную независимость от других людей. Такой человек считается как бы эталоном нравственного идеала суфизма – «каmil инсан» (совершенный человек).

Думается, что именно этот мотив был главным в причине ухода Шакарима от людей в 1913 году, когда ему исполнилось 55 лет. Восемнадцать лет мыслитель жил в уединении, предаваясь размышлениям наедине с самим собой, отказавшись от мирских забот и полностью посвятив себя творчеству. В стихотворении «Кейбіреу безді дейді елден мені...» Шакарим так объясняет ситуацию, сложившуюся вокруг его ухода от мирской жизни:

«Елу бес жыл жинаған қазынамды
Оңашада қорытам ойға салып.
...Жоспарым, жайым осы, мақтаным жоқ,
Ел жеген әкімдерді ақтарым жоқ.
Өлгенімше жазумен еңбек етем,
Қажыдым, кәртәйдім деп жатқаным жоқ» [112, с.172, 174].

(«Наедине с самим собой хочу осмыслить собранное за 55 лет сокровище мыслей... Таковы мои планы, таковы мои дела, я совсем не хвастаюсь и не собираюсь оправдывать акимов, угнетающих свой народ. Буду трудиться и творить до самой смерти, я не устал и не состарился»). В стихотворении «Кейбіреу безді дейді қатынынан...» мыслитель уточняет причины своего добровольного уединения от людей так:

«...Өлейін деп елсізге барғаным жоқ,
Таза ой ойламай алмас үйде басым,
Ойсыз сіңбес бойыма ішкен асым.
Ой жемісін теремін өлгенімше,
Өсектесін, күндесін мейлі қасым » [112, с.177].

(«...Уединился я не для того, чтоб умереть. Предаваться глубоким размышлениям дома – не удастся, в то же время, без размышлений – нет мне жизни. Плоды моих глубоких раздумий буду собирать до самой смерти. Путь мои враги сплетничают, пусть завидуют»).

Следует отметить также, что суфизму с самого его зарождения был свойственен скрытый социальный протест против существующего социального порядка, осуждение богатства, насилия, воспевание бедности, смиренности, трудолюбия, скромного образа жизни и справедливости. Именно эти социально-этические идеи лежат в основе следующих строк казахского поэта-философа:

«Ұлық болған талай мықты,
Қылып жүрген жуандықты, –
Ішінен көп пәле шықты.
Дедім мен – “астапыралда!”

Кедейдің еңбегін жеген,
Жылатқан ол талай неген,
Ісінен сескеніп денем,
Дедім мен “астапыралда!”» [112, с.258].

(«Из нутра многих сильных мира сего, творивших насилие, вышло много гадости. Я воскликнул: «Прости, Аллах!». Они, жестоко используя труд бедняков, пролили немало их горьких слез. Я, содрогнувшись от их дел, воскликнул: «Прости, Аллах!»).

Таким образом, Шакарим, осуждая несправедливость, насилие и ряд других социальных пороков казахского общества своего времени, а также проповедуя равенство всех перед Богом, не-

обходимость человеческого отношения к бедным и угнетенным, имел ярко выраженные гуманистические воззрения. Мыслитель рассматривал социально-нравственные идеи через религиозно-этическую призму.

Важнейшей характеристикой философии Шакарима является универсализм, стремление к всечеловечности. И здесь казахский философ выходит далеко за пределы национальной традиции, являя своим творчеством образец высшей духовности, стоящей в одном ряду с глубоко почитаемым им Львом Толстым, Махатма Ганди и другими великими мыслителями, внесшими большой вклад в духовное развитие человечества. Несомненно, что философско-этические воззрения Шакарима направлены на благо развития человека и общества и занимают значительное место в истории философской мысли и духовной культуры народов Востока. Его творчество может и должно послужить важным мировоззренческим ориентиром для дальнейшего поступательного духовного развития и в бескрайней Казахской степи, и на всем континенте Евразия.

Востребованность и актуальность творческого наследия Шакарима, жившего на рубеже XIX и XX веков, объясняется, на наш взгляд, тем фактом, что наша рубежная эпоха – начало XXI столетия в аспектах напряженности экономической, политической и духовной ситуаций вполне может быть сопоставима со временем, когда творил великий казахский мыслитель. Его идеи, его рекомендации к преодолению трагизма положения казахов в начале XX века, изложенные в книгах «Қазақ айнасы» («Зеркало казахов»), «Иманым» («Моя вера»), «Үш анық» («Три истины») и других, в ряде пунктов применимы и к сегодняшнему дню.

4 РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИЙ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ АБАЯ В НАСЛЕДИИ КАЗАХСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ПЕРВЫХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ XX ВЕКА

4.1. Религиозно-этические размышления М.Ж. Копеева

Анализ творческого наследия выдающегося казахского религиозного философа и великого провидца Машхур Жусупа Копеева показывает, что многие вопросы были поставлены им исключительно глубоко, а высказанные мыслителем идеи могут вполне быть оценены только сегодня. По существу, Машхур Жусуп опередил свое время, потому что сейчас мы решаем те проблемы, над которыми он бился и размышлял столетие тому назад.

Заслуга М.Ж. Копеева состоит в том, на наш взгляд, что он помогал человеку уточнить время его существования, отличить себя в толпе как предшественников, так и современников. Он искренне верил в то, что лишь философия способна приоткрыть нам тайну бытия, подарить счастье и вообще осуществить эстетическое оправдание человеческого существования.

В советское время имя Машхур Жусупа нельзя было даже упоминать. Запрет на труды М.Ж. Копеева был наложен потому, что в народе он почитался как святой. Машхуром мальчика назвал не менее знаменитый Муса Шорманов – он предрек его будущее и предсказал, что тот станет знаменитым («машхур»). Еще при жизни Машхур Жусуп стал легендарной личностью. Обладая даром провидца, он за несколько лет до своей смерти предсказал, что умрет в 73 года. Он говорил, что в 1932 году в Казахстане наступит страшный голод – великий джут, и он не хочет видеть бедствий своего народа и не хочет жить в это время. Так и случилось – его смерть не была самоубийством, но он ушел из жизни естественным путем в точно определенный им самим срок. При жизни он выбрал в качестве места своего погребения холм в урочище Ескельды Баянаульского района, собрал поминальный ас. Дорога к холму в урочище Ескельды не зарастает. Особой популярностью святой пользуется у бездетных семейных пар – существует поверье, что посетив могилу святого, они смогут иметь детей.

В начале 1950-х годов во время очередной кампании против антисоветских символов кто-то из партработников предложил уничтожить могилу Копеева. Власти начали убеждать народ, что деятельность Машхур Жусупа была вредна, и распорядились снести мазар. Его трактором сровняли с землей на глазах детей просветителя и всех родственников. Люди до сих пор рассказывают про навалившиеся после этого на тракториста и двух рабочих,

участвовавших в сносе, беды, они сошли с ума, а их потомков преследовали несчастья. Трагически сложилась и судьба партийного работника, издавшего указ. В 1978 году по многочисленным просьбам мазар был восстановлен, а в 2006-м возведен мавзоль, культовое сооружение, ставшее на один уровень с наиболее значимыми духовно-историческими памятниками Казахстана.

По глубине поэтической мысли и философскому проникновению в суть явлений Машхур Жусуп Копеев стоит в одном ряду с лучшими поэтами и мыслителями Востока. В первую очередь уважение современников и потомков ученый заслужил тем, что как философ и филолог, владеющий несколькими языками, он просвещал казахский народ. Как прекрасный этнограф он сохранял и передавал историю полуторавековой давности. Машхур Жусуп был крупнейшим исследователем казахского устного народного творчества, а также известным знатоком восточной литературы и теории ислама. Будучи энциклопедистом, он в то же время был глубоко религиозным человеком, полагал, что без религии нет науки. Наследием Машхур Жусупа стало 30 томов исследований: религиозно-философских размышлений, научных трудов, легенд, фольклорных сказаний и предсказаний.

Творчество мыслителя в советский период находилось в опале, было репрессировано, запрещено, подвергалось насильственному умолчанию и забвению. Но все ставит на свои места время: сегодня труды М.Ж. Копеева активно изучаются и издаются, в Павлодарском госуниверситете вышло в свет 20-томное собрание сочинений поэта и философа, работает Центр машхуроведения, где ученые всесторонне анализируют творческое наследие своего великого земляка.

Одним из первых исследователей сочинений Машхур Жусупа был Ж. Аймаутов, чьи труды в силу идеологических установок также долгое время оставались незаслуженно забытыми. Именно Ж. Аймаутов являлся инициатором публикации первого сборника произведений поэта-мыслителя. О М.Ж. Копееве ученый писал как о драгоценном камне казахской философско-поэтической традиции и убеждал философа в личной переписке в необходимости его творчества для народа. Он писал, обращаясь к Машхур Жусупу: «Сіз қазақтың қазақ заманында дүниеге келіп қалған гауһарысыз. Сіздің құлашыңыз ұзын, қиялыңыз терең, арманыңыз алыстағы өткен өмірде. Жаңа заманның бұйынтақ сөзі, жыбырлақ мінезі сізді жарытпайды, тосаңсытады, күні өткен жат адам қылады. Жаңа заман өйте берсін! Сіз онда жалғыздығыңызды, жапандығыңызды, сәнді-салтанатты ескі күніңізді жырлап өтіңіз» [121, с.242]. («Вы – бриллиант, явившийся в эпоху, когда казахи

оставались казахами. Масштаб Вашей личности велик, фантазия глубока, а мечты – о прошлой жизни. Новое время с его переменчивым характером и суетой Вас не удовлетворяет, кажется необычным, Вы чувствуете себя чужаком из прошлого. Пусть новое время живет как знает! Вы же продолжайте воспевать одиночество и уединение, прекрасные и торжественно-величавые дни ушедших времен»).

Следует заметить, что Ж. Аймаутов, много размышлявший о способах осмысления противоречий между личностью и обществом, внутренних противоречиях самой личности, полагал, что человек свободной волей выстраивает и выбирает судьбу внутри сложившихся обстоятельств, изменяя эти обстоятельства и себя.

Мы согласны с исследователями-машхуроведами, полагающими, что эволюция мировоззрения М.Ж. Копеева может быть разделена на три периода: последние десятилетия XIX века, начало XX века и советский период [122, с. 235]. Формирование мировоззрения происходило в рамках двух взаимосвязанных процессов: дальнейшего обоснования и конкретизации идеалов индивидуального и общественного развития и усложнения представлений о ходе эмпирической истории. При этом богатая внешними и внутренними событиями биография философа обуславливала сложную траекторию этой интеллектуальной трансформации.

В контексте рассматриваемого вопроса можно выделить несколько узловых моментов, способствовавших изменению копеевских представлений о человеке и обществе: учеба в Бухарском медресе, одном из крупных культурных центров того времени, путешествия по Казахстану и Средней Азии, в ходе которых происходило общение с выдающимися деятелями культуры и носителями богатейшего устного наследия казахского народа, а также своеобразное осмысление итогов революции 1905-1907 гг. и особенностей развития капиталистического общества в XIX-XX веке.

Возвратившись из путешествия по Востоку, Машхур Жусуп активно включился в просветительскую деятельность в родном краю. Он писал в своем произведении «Бес парыз».

«Алланың ризалығын шын ойласаң,
Баланы кішкентайдан оқуға бер.
Баланы оқуға бер жас басынан,
Алланың құр қалдырмай олжасынан» [123, с. 169].

(«Если действительно желаешь совершить богоугодное дело – учи ребенка, пока он маленький. Отдай его учиться с малых лет, чтобы не растерять дарованные Аллахом способности»).

Казахский мыслитель, борясь за целостность своих истоков, не желая подчиняться и растворяться в новых формах бытия и мышления в связи с переходом к оседлости, пытался прочертить близкую по духу для казахов траекторию будущего. Он полагал, что философия приобретает национальный характер не в ответах – научный ответ, действительно, для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов.

Хотя Машхур Жусуп и не являлся членом политических организаций, в частности, партии «Алаш», объединявшей буржуазно-демократическую интеллигенцию, философ всегда проявлял большой интерес и к алашскому движению, и в целом к общественно-политической жизни в стране. Он одним из первых откликнулся на события 1905-1907 годов и высказал свое мнение по отношению к ним в стихотворении «Қанды жексенбі» («Кровавое воскресенье»). М.Ж. Копеев, осмысливая уроки революционных событий, давал особую оценку противостояния разных политических сил в обществе. Он критиковал ту часть казахской интеллигенции, которая выступала за революционный путь решения проблем. Мыслитель полагал, что этот путь приведет к бессмысленному кровопролитию. Народ, по мнению Машхур Жусупа, в тот момент еще не был готов к борьбе с царизмом. Провидец подчеркивал, что казахи, и без того малочисленный этнос, понесут невосполнимые людские потери.

Кроме того, М.Ж. Копеев публиковался в нескольких общественно-политических печатных органах: «Дала уалаяты», «Түркістан уалаяты», «Айқап». Его статьи отражали мысли и чаяния казахского народа, подвергавшегося дискриминации со стороны российского имперского режима.

Мыслитель обращал внимание читателей на первостепенные нужды культурного и экономического развития общества, поднимал жизненно важные проблемы развития края. Осознавая необратимость трансформации казахского общества под воздействием бурно развивающихся товарно-денежных отношений в конце XIX – начале XX века, Машхур Жусуп писал о необходимости внедрения новых прогрессивных форм хозяйствования на основе предприимчивости и личной инициативы. Лейтмотивом его трудов «Кому принадлежит Сары-Арка?», «Житие - бытие», «Увиденное мною в долгой жизни» была мысль о том, что человек должен идти в ногу со своим временем и уметь перенимать у передовых народов все то, что приемлемо и полезно для его страны.

Исходя из онтологической целостности человека и мира, М.Ж. Копеев через природные образы передавал тонкие нюансы человеческой души и многообразие черт его характера.

Усиление эстетического в межличностных отношениях Машхур Жусуп объяснял проявлением индивидуального начала в человеке. Мыслитель полагал, что именно имманентность абсолютных культурных ценностей внутреннему миру индивида определяла его как личность. Если человек лишь капля в волнах природного процесса, случайный продукт необходимости, то он не личность, не индивидуальность, его просто нет. М.Ж. Копеев был убежден, что человек есть существо метафизическое, что корни индивидуальности нужно искать глубже биологических начал и психологических мотивов.

Значительное влияние на мировоззрение мыслителя оказали достаточно широко распространенные в то время философские и психологические течения, близкие его мироощущению и представлениям о собственном сознании. Эти направления постулировали ограниченность рационалистического познания и эвристические возможности интуиции, подчеркивали субстанциональность духовного начала, значение человеческой воли.

Перейдя на позиции «мистического реализма», по выражению М.Ж. Копеева, мыслитель смог обосновать выдвинутое им положение о тождественности подлинного бытия духовной компоненте внутреннего мира человека. При этом в ходе интроспективного постижения собственной психики, взятой во всей полноте не только рациональных, но главным образом иррациональных, психоэмоциональных ее проявлений, личность ощущала и осознавала трансперсональные культурные ценности. Таким образом, она оказывалась связанной с глубинными основами мироздания, что и обуславливало самоценность каждой человеческой личности. «Такое решение онтологических, гносеологических и аксиологических вопросов, - правильно подчеркивает С.Н. Мамытова в статье «Исторический процесс в интерпретации М.Ж. Копеева: диалектика божественного и человеческого», - зафиксировало экзистенциальный характер копеевского философствования, нашего же выражение в идее человека – «микрокосмоса», обусловив желание мыслителя наполнить идеальные ценности конкретным содержанием» [124, с. 18].

Действительно, Машхур Жусуп писал о тесной взаимосвязи человека с космосом. Он был убежден, что всю жизнь, с момента рождения и до самой смерти, каждого человека сопровождает определенное созвездие, которое влияет на его жизненный путь, положение в обществе, реализацию его как личности.

Философ полагал необходимым обосновать факт сочетания идеалов истины, добра, красоты и самоценности каждой человеческой личности в сознании индивида и указать на их всеобщую

культурную значимость, т.е. продемонстрировать абсолютный и универсальный характер данных идеалов. М.Ж. Копеев, размышляя о гармоничном способе бытия человека в мире, привнес новый личностно-ценный смысл в мировоззренческие универсалии казахов. Он выдвигал и обосновывал положение о разворачивании символики света, числа и музыки через переживание личностью предельных онтологических оснований собственного бытия. При этом данные универсалии становятся принципом ответственного отношения человека к миру. «Свет, понимаемый мыслителем как святость и милосердие, определяет ответственное отношение не только к собственной жизни, но и жизни другого, благодаря которому и осуществляется смыслонаполнение человеческой жизни через общение. Числовая символика как синтез добра и красоты, гармонизируя собой единство человека и мира (идея троичности мира и человека), как объединяющий фактор реального и ирреального миров, также приобретает антропологический оттенок в творчестве Копеева и становится учением о единстве человека и природы при активном ответственном отношении к миру», - верно отмечает Г.Г. Ахметова [125, с. 15].

Следует подчеркнуть, что акцентирование внимания на упорядоченности и структурированности казахского образа жизни, позволило Машхур Жусупу обозначить строгую иерархию музыкально-поэтического искусства кочевников, раскрывающуюся как осознание человеком смысла собственного бытия, а значит, ответственного отношения к жизни на всех возрастных рубежах.

Хотелось бы особо остановиться на религиозной основе мировоззренческой позиции казахского философа. Поскольку нравственное начало исходило и выстраивалось на основе божественного, постольку добродетель как основной показатель совершенства выходила у М.Ж. Копеева на первый план. Идея совершенства, будучи главной особенностью, привнесенной религией ислама, последовательно проводилась мыслителем на всех уровнях: интеллектуальном, нравственном и физическом. Машхур Жусуп был убежден, что ислам способствовал развитию разума и науки, которые, в свою очередь, должны помочь раскрыть божественный смысл сотворенного мира. При анализе процесса познания, как одного из способов самосовершенствования человека, казахский религиозный философ делал акцент на постижении истины сердцем, согласно суфийской трактовке познания.

Одной из ключевых особенностей копеевского восприятия ислама стало наполнение новым содержанием понятия «Аллах». Машхур Жусуп пояснял, что Аллах присутствует не в магическом действии (совершении культовых обрядов), а, прежде всего, в люб-

ви к Аллаху, человечеству и всем живым существам. Используя образ степного орла-беркута, он писал о свободе души как неотъемлемом атрибуте полнокровной жизни верующего человека. Аллах был для мыслителя не просто сверхъестественной силой, а понятием, характеризующим мышление познающего и действующего субъекта. «При этом, - пишет С.Н. Мамытова, - особое внимание М.Ж. Копеева к проблеме личности, ее внутренней и социальной свободе обусловило его богочеловеческое понимание ислама» [124, с. 19].

Машхур Жусуп выдвигал тезис о том, что этическое выстраивается на религиозной основе, которая и является фундаментом нравственности. Он полагал, что религия – это уравнивающее явление и гармонизирующая основа этического. По мнению Копеева, религиозно-этическое отношение к миру может преодолеть чувственное начало, а характер человека совершенствуется при условии осознания и культивирования добродетелей. Это возможно, убежден мыслитель, при условии желанности самого человека и соблюдении им предписанных правил шариата.

Философ-провидец сожалел о том, что самое лучшее в казахском обществе стало исчезать с политическими переменами начала XX века. Бесспорно, общественным идеалом для него являлось мусульманское государство. Следует заметить, что идеал – это не аморфное понятие в начале XX столетия. Он выступает в качестве определенной цели, жизненного стимула для человека и общества, а приобретая мировоззренческий смысл, становится основанием поведения и определения этических ценностей. И потому в рамках идеальных сообществ определялись и идеалы конкретного человека. В концепции М.Ж. Копеева наиболее важное значение приобрел идеал совестливого человека, что, на наш взгляд, очень близко этическим идеям Абая и, особенно, Шакарима, в чьем наследии учение о совести – ұждан составляло сердцевину его философско-этических воззрений.

Машхур Жусуп считал, что тонкое чувствование гармонии добра и красоты не доступны человеку, если у него отсутствует совесть. Несовершенство человеческой души, полагал мыслитель, является причиной противоречия между красотой и добром в человеке. По мнению М.Ж. Копеева, совестливый человек в силу более глубокого видения мира способен противостоять хаосу внутреннего и внешнего, синтезируя гармонию мира.

Анализ религиозно-этических воззрений мыслителя был бы неполным без рассмотрения проблемы счастья, тесным образом связанной со смысложизненными исканиями человека. В понимании М.Ж. Копеева счастье было следствием добродетели и нрав-

ственного образа жизни. Философ утверждал, что в своей основе оно должно иметь не безоговорочное исполнение желаний, а быть обусловленным разумной мерой желаний и потребностей. Машхур Жусуп писал:

«Есті адам - қанағатты. Қанағатты адам тиянақты.
Тиянақты адам көнтерлі. Көнтерлі адам қайғысыз.
Қайғысыз адам бақытты.
Ендеше есті адам бақытты болады» [123, с. 22].

(«Умный человек – умерен. Умеренный человек – постоянен. Постоянный человек – терпелив, выдержан. Выдержанный человек – живет, не зная горя. Беспечальный человек – счастлив. Значит, умный человек – счастливый»).

Провидец оценивал смысл человеческого существования и по реальным поступкам, и по степени его соответствия религиозным постулатам. В Коране изложены пути, ведущие к приобретению внутренней гармонии, следуя которым можно обрести истинное счастье, глубоко убежден Машхур Жусуп. Но, согласно точке зрения казахского мыслителя, счастье включает в себя не только согласие с самим собой и стремление к согласию с Аллахом, оно во многом определяется также земными радостями.

По настоящему счастлив тот, кто не одинок, у кого есть верные друзья. То есть, полагал мудрец, основа счастливого самочувствия имеет свои истоки в ощущении ценности каждым человеком бытия другого. Счастливая семейная жизнь, мудрая жена – это счастье, а разлад, отсутствие взаимопонимания и любви, неумение вести хозяйство, неряшливость и лень хозяйки – это большая беда. К составляющим счастья М.Ж. Копеев относил и материальный достаток, безусловно, исключая неумное стремление к накопительству и обогащению. Мыслитель отмечал, что правоверный мусульманин должен расходовать из своего богатства на нужды бедных, ибо накопленное добро без щедрости превратится во зло для самого владельца состояния. Г.Г. Ахметова, защитившая кандидатскую диссертацию по взаимосвязи этического и эстетического в творчестве М.Ж. Копеева, С. Торайгырова и Ж. Аймаутова, правильно подчеркивает мысль о том, что «счастье, являясь многогранным неоднозначным понятием, представляет собой результат свободного выбора человека и связано с многообразием человеческих потребностей, желаний и смысловых исканий. Но, тем не менее, казахские мыслители не оставляют попыток определения столь неуловимого состояния человеческой души. Общий вывод, к которому они приходят,

можно определить, как необходимость подчинения счастья нравственности» [125, с. 23].

Действительно, колоссальное разнообразие человеческих устремлений, умонастроений и желаний порождает различное понимание счастья. Обычно оно ассоциируется с чувством глубокого удовлетворения от достижения цели. С древнейших времен для казаха счастье было благодатью, даром свыше, часто не зависящим от воли и желания человека. Зачастую оно ассоциировалось с везением. И если счастье ниспослано свыше, то человеку, полагали казахские мыслители, необходимо лишь приложить усилия для его сохранения. Машхур Жусуп писал:

«Көрінбеген нәрсені аламын деп,
Айырылма қолыңдағы барлығыңнан» [126, с. 57].

(«Погнавшись за неизвестным и неизведанным, не потеряй и не упусти то, что имеешь»).

Следует заметить, что в дальнейшем с течением времени в понимании счастья стало разграничиваться понятие заданности свыше и того, что зависит от усилий самого человека. Примечательно, что неоднозначное и многогранное понятие счастья, включающего в себя множество аспектов, созвучие которых и дает человеку ощущение гармонии, раскрывается в зависимости от видения смысла жизни и человеческого характера. Индивидуальное понимание счастья находит свое подтверждение и в том факте, что не все от одного и того же явления или события переживают ощущение радости или умиротворения.

В своих трудах М.Ж. Копеев красной нитью проводил мысль об опасности нравственного падения, которое, полагал мыслитель, таится в самом человеке. При этом философ писал не о неуверенности и слабости человеческой природы, а, наоборот, излишней самоуспокоенности, являющейся источником многих бед казахского народа. Лень и лень, убежден Машхур Жусуп, и в этом он глубоко созвучен великому Абаю, уничтожают в человеке жизненные устремления. Остановившись в своем духовном развитии, человек теряет ориентиры и начинается неизбежная деградация личности. Многие проблемы людей, по М.Ж. Копееву, имеют внутренние причины, и прежде чем осуждать общество или обвинять Аллаха, следует изменить себя, свое безответственное и пассивное существование. Счастье – это результат одухотворенного, добродетельного и разумного отношения к жизни, и оно доступно каждому человеку, считал философ-провидец. Машхур Жусуп, таким образом, сущность счастья видел в вполне

простых земных желаниях человека, обоснованных им в религиозном контексте.

Несомненным для мыслителя было то, что счастье – это не нечто внешнее, а внутреннее самоощущение человека. Оно живет внутри каждого из нас, убежден философ. Путь к его достижению – это умение в процессе самоанализа выйти за пределы сугубо личностного на более высокий уровень. Счастье в понимании М.Ж. Копеева заключается в самоопределении на основе нравственности и человечности, это постоянный подъем человека к высшему бытию. Машхур Жусуп полагал, что счастье, основанное на чистоте помыслов и желаний, есть не отдельная цель и смысл существования, а следствие и результат нравственного образа жизни. Осмысление этой центральной этической проблемы казахским религиозным философом и мудрецом обусловлено, на наш взгляд, глубоким и верным пониманием реалий современной ему духовной и интеллектуальной ситуации начала XX века, а также утверждением гуманных ценностей традиционной казахской культуры.

Рубежная эпоха первых десятилетий XX столетия ознаменовалась, прежде всего, возникновением и становлением общества нового типа, принесшего глобальные изменения в стиль жизни и мышления казахов-кочевников. Как известно, философская мысль особенно ярко проявляет себя в поисках ответов на вечные вопросы бытия именно в такие сложные периоды исторических перемен и крушений традиционных норм жизни. В это время происходит анализ и отбор новых способов осмысления действительности, варьируются перспективы и формируются элементы творения и созидания новой картины мира, философских и религиозных приоритетов. Переход к оседлому образу жизни, политическое расслоение среди казахской интеллигенции, потребность в обретении новых маяков истины, глубочайшее духовное брожение свидетельствовали о максимальной концентрации в эту эпоху как созидательных, так и разрушительных сил человеческой мысли и человеческих действий.

М.Ж. Копеева в не столь отдаленные времена относили к поэтам и мыслителям эпохи Зар-Заман. Это связано с тем, что Машхур Жусуп, открыто раскрывая глубинную цель российской, а позже и советской политики нивелировки духовного наследия казахского народа, призывал сородичей и соплеменников к сохранению культурной сокровищницы и возрождению традиционных ценностей. Именно за это просветителя обвинили в национализме, враждебном отношении к новому строю, а его творчество подвергли опале. Сегодня уже для всех очевидно, что смысл и

назначение философского и поэтического наследия мыслителей эпохи Скорби (Зар-Заман) состоят в отстаивании и защите национальных интересов казахов от разрушительной силы агрессивной колониальной политики.

Революционные изменения в степи после 1917 года стали причиной окончательной гибели кочевой цивилизации. Повсеместно шли захват и передача крестьянам-переселенцам самых лучших и плодородных пастбищных угодий, а также стала проводиться миссионерская деятельность, выражавшаяся в попытках отлучения казахов от исламской религии и традиционного представления о мире. Подобная политика естественным образом вызывала негативную реакцию у казахского религиозного мыслителя. Боль и переживания за сложившуюся ситуацию, когда казахи стали изгоями на собственной земле, свое негативное отношение к настоящему, Машхур Жусуп выразил в произведениях «Ит дүние» («Собачий мир») и «Дүниеге көңілі қалғандықтан сөйлеген сөзі» («Монолог человека, разочаровавшегося в этом мире»). Он, в частности, писал:

«Бұ дүние жолдас емес адамзатқа,
Кетеді қайта тастап жанған отқа.
Дүниенің жамандығын көзіне айтып,
Ғазал қып бес-алты ауыз жаздым хатқа
* * *

Ит дүние, қарамайсың Құдайға-ай сен.
Тұрмайсың бір қалыпта орайға-ай сен.
Басынан не ерлердің кештің желдей,
Баяндап кімге тұрдың қуармай сен.
* * *

Бабыңды, дүние, сенің адам таппас,
Үйінде батпаушылар тыныш та жатпас.
Бас-басы саған пәле дүние жиған,
Мал сойса, сейсенбі күн саған жақпас.

Құдайым алайын деп қаһар қылса,
Деймісің сәрсенбі күн ебін таппас.
Қайда ағаштың басасын қайғы басын,
Сол үшін саған менің көңілім шаппас» [123, с. 183-184]

(«Этот мир враждебен человеку, в нем все сгорает, как в огне. Я решил сказать прямо о всех отрицательных сторонах и качествах этого мира и написал несколько строк, полных печали... Собачий мир, ты – безбожный! Ты – непостоянный, неустойчивый

и ненадежный. Словно ветер, ты проносишься по головам людей, никому не принося добра... О мир, человеку очень трудно приспособиться и найти подход к тебе! Людей, недовольных тобою – много, но не все решаются выразить это вслух... Куда и зачем ты гнешь и без того печальные деревья?! И за все это не лежит к тебе моя душа!»).

М.Ж. Копеев задавался вопросом об оправданности поспешного перехода казахского народа к новому типу хозяйствования. Чем и как можно оправдать страдания людей, ввергнутых в нищету, обреченных на голод и вымирание, не приученных к ремеслам и науке земледелия? Казахи, веками кочевавшие по степи, – это люди с другим ритмом жизни и видением мира, с другой точкой отсчета времени и пространства, убежден Машхур Жусуп. Мыслитель неустанно искал выход для своего народа из бездны нищеты, безземелья и упадка. Но более всего казахского философа, боровшегося за целостность своих корней и истоков, не желавшего растворяться в новых формах бытия и мышления, возмущал упадок нравственных критериев, когда достоинство человека определялось величиной его богатства. Машхур Жусуп подчеркивал с горечью:

«Бұл күнде жақсы бар ма, малмен жақсы,
Жақсы атың бір шықпайды болсаң тапшы.
Ер жігіт шешен болып, малсыз болса,
Топтағы айтқан сөзің не болмақшы?

Кедейлік кетіреді сыныңызды,
Бар болса, мал жабады мініңізді.
Бұл күнде тіл сөйлемей, мал сөйлеген
Көре бер үйтіп-бүйтіп күніңізді» [123, с. 182]

(«В наши дни достойным и хорошим считается лишь тот, у кого скот и богатство. Если у тебя недостаточно средств – ни за что не станешь известным и знаменитым. Если джигит красноречив и умен, но беден, то кому будет нужна его речь?! Бедность оратора сводит на нет его критические замечания, богатство же скотовладельца прикрывает его недостатки, дефекты и шероховатости... В эти дни верховодят не красноречие и талант, а скот и богатство. Увы, такова сегодняшняя жизнь»).

Идейные искания казахского философа-провидца были направлены на познание сложного, противоречивого мира и его глубинных проявлений. Он стремился понять внутренний смысл эпохи, которую он переживал, ее духовную и общественную ори-

ентацию. В своих религиозно-этических размышлениях Машхур Жусуп Копеев концентрированно выражал главные тенденции философских поисков общества своего времени, раскрывал все богатство духовного мира человека, его религиозные искания, надежды и страдания. Его принципиальная позиция, взгляды, убеждения и поступки являются значимыми, ценными и сегодня, в условиях поиска людьми мировоззренческих ориентиров и обретения приемлемых перспектив духовного развития. Именно о таких мыслителях как Машхур Жусуп прекрасно написал Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев в книге «В потоке истории»: «Принадлежа как творческие личности к двум смысловым и художественным мирам, они представляют собой смысловые сгущения нашей новейшей казахской истории. Это своего рода осевые фигуры нашей культуры в потоке времени истории» [127, с. 177].

История для М.Ж. Копеева была, прежде всего, связана с индивидуальными и неповторяющимися процессами и явлениями социальной реальности, но мыслитель не отрицал и того, что исторические события имеют между собой черты сходства. Ученый стремился выявить и универсальные черты общественного развития, не забывая при этом акцентировать внимание на роли выдающихся личностей на ход исторических событий и процессов. В качестве примера он демонстрировал роль и значение таких выдающихся деятелей Казахской степи, как хан Аблай, хан Кенесары, Бухар-жырау, Олжабай батыр, певец-сказитель Ахансерэ, Шон бий. Машхур Жусуп писал:

«Оу, Шоң биім, Шоң биім,
Тұғырға қонған сұңқарсың.
Суытып мінген тұлпарсың.
Судан шыққан сүйріксің.
Топтан озған жүйріксің.
Би Батпадай бақыттысың,
Сүлеймендей тахыттысың.
Дін – мұсылман қазаққа,
Жұрттан озған даңқың бар.
Бәйтеректей бүрлі өткен,
Пайғамбардай нұрлы өткен» [126, с. 52]

(«О, мой Шон бий, Шон бий! Ты – сокол, приземлившийся на подставку для ловчих птиц, ты – боевой конь, едва остывший от скачки. Ты – быстр в решениях. Ты – счастливый, как Батпа бий, царственный, как Сулеймен. Ты известен и знаменит среди казахов-мусульман. От тебя след – как от гигантского дерева, а лучезарность, исходящая от тебя, подобна сиянию Пророка»).

Важно отметить, что философ, размышляя об особенностях развития общества, опирался не только на религиозные идеи, но и на теоретические построения и методологический инструментарий древней и современной ему общественной мысли, как восточной (Абулгазы, Мухамад Хайдар Дулати, Курбангали Халид, Шакарим), так и западной (Л.Н. Толстой, Г.Н. Потанин, В.В. Радлов, В.В. Вельяминов-Зернов и др.). Это нашло свое отражение в психологической интерпретации исторического процесса, в том внимании, которое мыслитель уделял проработке гносеологической составляющей собственных концепций, в уверенности ученого в возможности исторических обобщений с помощью обязательного участия во всем Аллаха.

На философские воззрения Машхур Жусупа, безусловно, оказал влияние ислам. Сегодня, в отличие от советских времен, о религиозных аспектах философии М.Ж. Копеева говорить и писать можно. Мы полностью согласны с точкой зрения исследователя-машхуроведа К.Б. Данысбековой, которая в статье «Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы – діни философияның көрнекті өкілі» правильно подчеркивает: «Мәшһүр Жүсіп нақ осындай қиын-қыстау сәттерде өзінің шығармашылығы арқылы ұлттың бар болмысын сақтауға аса қажетті – діни негіздеріміз бен рухани құндылықтар ұғымдарын барынша терең ашып көрсетуге тырысты. Олардың мейлінше өзектілігіне меңзеп, бағыт-бағдар бере білді. Олай болса, Мәшһүр Жүсіп философиясы, сөз жоқ, діни философиясы болып табылады» [128, с. 224]. («В сложный и трудный период безвременья Машхур Жусуп в своем творчестве пытался глубоко раскрыть важнейшие для сохранения нации религиозные основы духовных ценностей. Он смог максимально подчеркнуть целесообразность и стержневой, основной характер этих направлений и мировоззренческих ориентиров. Если это так, то философия Машхур Жусупа, бесспорно, - это религиозная философия»).

Казахского мыслителя глубоко занимала тема соотношения человека, мира и Бога. М.Ж. Копеев не сомневался в реальности Аллаха. Для него это непререкаемая истина. Как и Абай, Машхур Жусуп отмечал особое положение человека в сотворенном мире, восхищаясь при этом удивительной гармонией творения. Философ-провидец подчеркивал, что Аллах творил человека с любовью и соблюдая справедливость. Так же как Абай, Машхур Жусуп снимает ответственность за зло с Бога, но возлагает ее на человека. Для казахского философа-энциклопедиста вне Аллаха, по ту сторону Аллаха не существует никакой реальности.

Человек, по М.Ж. Копееву, есть, прежде всего, единство тела и души. Душа, согласно воззрениям мыслителя, безусловно,

выше тела. С душой Машхур Жусуп связывал ум, волю и сердце, отдавая предпочтение сердцу. Сердце в понимании философа – это отнюдь не анатомический орган с определенными физиологическими функциями. Это – душевно-духовный орган. Такая концепция сердца, - на наш взгляд, относится к суфийскому пониманию данной проблемы.

Машхур Жусуп был тесно связан с прошлым, и именно это неразрывное единство со своей средой и отличало его во всех поступках и деяниях. Как говорится, из прошлой истории пришли к нему гены, выстроившие его личность. Острое ощущение своих корней сформулировало основные социальные и культурные характеристики философа, заложенные в нем с рождения, изначально присущие ему уже через сам факт принадлежности к роду, семье, народу. Мыслитель находил смысл жизни в верности идеалам предков, в борьбе за свободу и справедливость. Машхур Жусуп поступал так, как считал нужным, и никакие лишения и страдания не могли заставить его отказаться от своих принципов, поступиться свободой выбора пути. Философ и провидец был рожден, чтобы служить своему народу. Именно это его предназначение заставляло принимать смелые решения и испытывать острое чувство ответственности за судьбы людей. Казахский религиозный философ, глубоко понимавший драматический характер эпохи безвременья, создал в своих трудах уникальный образ мира, исполненный трагизма и грусти по утраченным традициям прошлого и уходящему веку кочевников. Машхур Жусуп Копеев, культивировавший в своем сознании идеи добра, прощения и милосердия, как основные принципы мусульманской этики, ясно осознавал, что лишь религия ислама и постулаты шариата могут выступать реальным способом восстановления духовной целостности человека.

4.2. Философское кредо Мағжана Жумабаева

Ярким блеском своего дарования озарил поэтический небосклон один из самых крупных казахских поэтов и мыслителей Мағжан Жумабаев. Жусупбек Аймаутов так писал о его творчестве: «Өлеңнің тілге жеңіл, құлаққа жылы тиюін Абай да іздеген, Абай да сөздің ішін мәнерлі, тонын сұлу қылуға тырысқан, бірақ дыбыспен сурет жасауға, сөздің сыртқы түрін өдемілеуге Мағжанға жеткен қазақ ақыны жоқ» [129, с. 416]. («И Абай искал, сочиняя стихи, языковую легкость, ласкающую слух, и Абай стремился в своих творениях к внутреннему и внешнему изяществу, но никто

из казахских поэтов не смог превзойти Магжана в умении рисовать картины звуками, в способности так украшать внешнюю оболочку, форму слова»).

Еще при жизни Магжан Жумабаев стал властителем дум казахского народа и всего тюркского мира, выразителем идей общетюркской целостности и проблем национального бытия. Еще при своей жизни поэт и философ стал ярким феноменом мировой культуры.

К сожалению, репрессировав Магжана Жумабаева, а вместе с ним всю блестящую плеяду деятелей казахской интеллигенции, обогативших духовную культуру народа, фактически репрессировали их идеи, ставшие сегодня чрезвычайно актуальными, репрессировали целые системы миропознания и мироописания. В нашем общественном сознании довольно глубоко удалось заточить их традиции и принципы высокой духовности.

Примечательно, что даже реабилитация в 1960 году не смогла восстановить память о Магжане в общественном сознании, скованном инерцией и страхом сталинских лет, а начавшееся вскоре замораживание пробудившихся было к жизни побегов привело к прекращению готовившихся публикаций, снятию в ряде случаев даже упоминаний о поэте-философе. Тридцать лет забвения стали дополнительным сроком несправедливого наказания, новым испытанием в трагической судьбе великого казахского поэта.

М. Жумабаев получил солидное образование. Он прошел полный курс обучения в Медресе для казахских и татарских детей, основанном Мухамеджаном Бегишевым, получившем блестящее образование в Стамбульском университете. Медресе Мухамеджана Бегишева являлось значительным научным центром Кызылжара – нынешнего Петропавловска. Учащиеся Медресе получали глубокие знания по истории тюркских народов, изучали арабский, персидский и турецкий языки.

Следствием природного таланта и неутомимого трудолюбия будущего великого поэта явилось то, что Магжан с окончанием Медресе по своей образованности и компетентности встал в один ряд с крупнейшими деятелями культуры казахского общества первых десятилетий XX столетия. В 1910 году по окончании Медресе в Кызылжаре семнадцатилетний юноша поступил в знаменитое в ту пору Медресе – Галия в г. Уфе – центре культуры и образования тюркоязычных народов России. В этом учебном заведении преподавали известные писатели и поэты, а многие выпускники Медресе – Галия стали в дальнейшем выдающимися деятелями культуры. Например, Беимбет Майлин, Билял Сулеев и многие другие также учились в этом заведении.

Магжан Жумабаев, получивший глубокие знания в области восточной культуры и восточных языков, в том числе, в области истории и культуры тюркских народов, в 1913-1917 гг. прошел полный курс обучения в учительской семинарии в г. Омске, которую закончил с золотой медалью.

Большое влияние на формирование воззрений казахского поэта-философа оказали известные русские писатели, поэты, ученые и общественные деятели, с которыми Магжану пришлось встречаться в разные годы своей жизни. В частности, в годы жизни в Москве – здесь он продолжил образование в Высшем литературно-художественном институте, которым руководил В. Брюсов – Магжан Жумабаев был тесно связан с М. Горьким, А.В. Луначарским, С. Есениным, В. Брюсовым.

Несомненно, оставил след в идейном и духовном росте казахского мыслителя известный русский ученый-энциклопедист, географ, этнограф и публицист Г.Н. Потанин, который уже после первых встреч с М. Жумабаевым увидел в нем большого ученого и поэта, предсказав ему будущее второго Чокана Валиханова. Кстати будет отметить, что в годы обучения в учительской семинарии в г. Омске Магжан получал повышенную стипендию Фонда Потанина.

Крупнейший русский поэт Валерий Брюсов считал М. Жумабаева «киргизским Пушкиным», а Жусупбек Аймаутов и Габбас Тогжанов называли Магжана основоположником байронизма в казахской поэзии и первым создателем не эпических, а романтических поэм. Бесспорно то, что М. Жумабаев, будучи ярким представителем казахской культуры постклассического периода, был поэтом и мыслителем особого дарования и космического масштаба со своеобразным строем мышления.

С самого начала своего творческого пути Магжан примкнул к новому течению в русской поэзии, которое было представлено Мережковским, Андреем Белым, Венниченко, Северяниным, Бальмонтом и другими. М. Жумабаев, испытавший определенное влияние русского декадентства, в частности, символизма, воспринял его эстетическую программу, поэтические приемы и новаторский стиль. Современник видных мастеров русской поэзии с их утонченной и изысканно-нежной лирикой, Магжан обогатил казахскую поэзию изяществом и безупречностью формы.

Особое влияние на мировоззрение казахского поэта и философа оказало, на наш взгляд, творчество русского, а позже советского писателя-символиста В.Я. Брюсова. Так, некоторые идеи творчества В. Брюсова, например, идея свободы, нашли отзвук в воззрениях Магжана. Следует подчеркнуть, что В. Брюсова и М.

Жумабаева сближает провозглашение ими торжества творческого разума и отваги человека.

Все творческие наследие Магжана пронизано философским пониманием действительности и глубокими размышлениями о смысле жизни и смерти, о месте человека в этом мире и его отношении к нему. Философичность поэзии М. Жумабаева делает ее поразительно близкой Абаю. Именно этот абаевский принцип – философствование в поэтической форме – и развивал Магжан.

В стихотворениях казахского поэта-философа, отличающихся новизной и свежестью мыслей и суждений, а также исключительной необычностью формы и словоупотребления, трудно выделить какую-то особую тему, потому что о чем бы он не писал, он первым долгом обращается к себе, своему мироощущению и миропониманию. Во многих его произведениях присутствуют рассуждения о жизни. На вопрос, что такое жизнь, Магжан Жумабаев отвечал в стихотворении «Сырым» («Откровение») так:

«Өмір – дала, тапыл басқан мен бала,
Тапыл-тапыл, дамыл-дамыл сүрінем.
Өмір - өзен, үміт – шабақ ойнаған,
Жел сөзбенен шабақ аулауға ойлаған» [14, с. 93].

(«Жизнь – это безбрежная степь, а поэт в ней словно ребенок, который спотыкается и не знает передышки. Жизнь – это река, надежда – это рыбки, играющие в воде, а ветер – это рыбак, который задумал поймать этих рыбок...»).

У каждого человека есть свое представление о смысле жизни, и в индивидуальных представлениях неизбежно присутствует нечто общее, обусловленное целями и интересами общества, к которому принадлежит человек. Этим общим является устремленность, т.е. смысл жизни – это устремленность в будущее.

По Магжану, жизнь остается высшей ценностью, несмотря на то, что жизнь и смерть постоянно сопровождают друг друга. Он полагал, что человеческая жизнь продолжается благодаря своему необыкновенному предназначению. Жизнь устремлена в будущее в силу своих творческих способностей, надежды и веры, которые таят в себе нравственный смысл, так как они обращены в лучшее будущее.

В ряде случаев в творчестве М. Жумабаева обнаруживается амбивалентность: желание смерти и страх перед ней. Он писал в стихотворении «Мені де, өлім, әлдиле» («И меня ты, смерть, убаюкай»):

«Қажыдым енді, күш бітті,
Көңілісіз, салқын, күн бұлтты,
Жел бұйығып тербелген,

Әлдекімнің өлгенін,
Оны қалай көмгенін
Өңгіме ғып күңіренген.

Жел, күңіренбе, жасың тый,
Өлім күйі – тәтті күй.
Балқиды жаным бұл күйге.

Мені де, өлім, әлдиле,
Әлдиле, өлім, әлдиле!...
* * *

Бетімнен тәтті бір сүйіп,
Алдыңа алшы әлдилеп,
Келші, өлім, тезірек.

Жан ұшудан тоқтады,
Жынданып енді соқпады
Кешегі асау жас жүрек.

Бетімнен тәтті бір сүйіп,
Алдыңа алшы әлдилеп...
Балқиды жаным бұл күйге.

Мені де, өлім, әлдиле...
Әлдиле, өлім, әлдиле!» [14, с. 154].

(«Устал я и силы мои иссякли. День – хмурый, а ветер пронизывает. Слышны туманные речи о том, что где-то далеко кто-то умер и похоронен... Не рыдай, ветер, уйми волнение. Музыка смерти – это сладкая музыка, моя душа – в сладкой истоме от нее. И меня ты, смерть, убаюкай. Убаюкай, смерть, убаюкай... ..Сладко поцелуй меня, смерть, и убаюкай, взяв к себе на колени. Скорее приходи, смерть! Душа больше не летает, а строптивное молодое сердце не стучит, как бешенное. Сладко поцелуй меня, смерть, и убаюкай, взяв к себе на колени... Душа моя в сладкой истоме от музыки смерти. Убаюкай, смерть, убаюкай, и меня ты, смерть, убаюкай!»).

Магжан в данном случае находился под тяжелым психологическим прессингом, на грани срыва, осознавая, что он не может

постоянно пребывать под гнетом понимания неизбежности своей смерти. Поэт в своем произведении пытался это осознание вытеснить путем сублимации смерти березы, юного джигита, путника, девы, младенца, шестидесяти белокрылых юрт, он стремился передать и свой субъективный опыт.

Человек издавна чувствовал зависимость своего существования от внешних природных и надприродных сил, ощущал близость и неизбежность смерти, страх перед которой всегда преследовал его, порождая представления о трагизме жизни. Конечность человеческого существования неотвратимо ставит вопрос о смысле земного удела и о жизненном предназначении. Именно конечность земного существования заставляет размышлять о смысле жизни и иерархии ценностей. Несомненно, что проблема смерти относится к числу фундаментальных.

Если среди немногих поэтов и мыслителей восточных народов, проявлявших интерес к познанию и изучению эстетических принципов русской литературы, можно назвать Абая, то на рубеже XIX-XX веков именно Магжан Жумабаев последовательно развивал некоторые идеи и эстетические принципы русского декадентства в соответствии с реалиями казахского общества начала XX столетия. Жусупбек Аймаутов, основательно и глубоко анализирувавший творчество Магжана, писал, что стихотворения поэта «әлде өкіндіреді, әлде мұңайтады, әлде жылатады, әлде аятқызады, әлде есіркетеді, әлде жігер береді» [129, с. 425-426]. («Заставляют либо сожалеть и раскаиваться, либо печалиться и тосковать, либо плакать, либо жалеть кого-либо, либо сочувствовать и входить в положение, либо заряжают энергией»). Ж. Аймаутов утверждал, что «Мағжан – сыршылдығымен, суретшілдігімен, сөзге еркіндігімен, тапқыштығымен, күшті, маржандай тізілген, торғындай үлбіреген нәзік үнді күйімен, шерлі, мұңды зарымен күшті» [129, с. 425]. («Мағжан силен своей открытостью и искренностью, высокохудожественностью описания, свободой в словоупотреблении, находчивостью, восхитительной нежностью звучания и поэтическим плачем, полным тоски и печали»).

Креативная потенция поэта, начиная от индивидуально личностного и кончая общечеловеческим, позволяет прояснить конкретно-исторический смысл связи творчества с процессом развития применительно к истории. Непосредственная связь креативного с социальной практикой редко проявлялась столь четко, как в начале формирования нашего общества в послеоктябрьский период. Данное обстоятельство породило массовое проявление общественных творческих возможностей.

Такая бурная индивидуализация общественной потребности была обусловлена креативным фактором социально-экономического выбора, открытой борьбой политических сил, разнообразием методов и направлений в художественном творчестве: футуристы, символисты, соцреалисты и другие.

Ясно, что М. Жумабаев, будучи символистом, не вписался в тогдашний социалистический реализм. Политизация художественного творчества, игнорирование свободомыслия буржуазной демократии, а также уничтожение интеллигенции – ведущего носителя творческого потенциала эпохи – привели к разрыву преемственной связи с дооктябрьскими духовными традициями.

Всеобщая политизация лишила общественное сознание свободного волеизъявления, критичности, дивергентности и других жизненно важных компонентов, неизбежным результатом чего явились безудержный вождизм и культ личности. В подобных условиях губилось свободомыслие и уничтожалась личность, происходило отчуждение народных масс от основных жизненных сфер функционирования общества, что явилось причиной нарушения естественного творческого развития страны.

Магжан Жумабаев своеобразно рассматривал социальные процессы и передавал свое мироощущение как философ. Трагические мотивы, присутствующие в творчестве казахского поэта и мыслителя, можно объяснить и своеобразным миропониманием, и внутренним разладом, ставшим следствием влияния событий эпохи. В многогранном наследии Магжана глубокое понимание истории, яркие картины прошлого и бурная действительность с общественными катаклизмами идут параллельно.

М. Жумабаев – не только великий казахский поэт и мыслитель-философ, но и крупнейший тюрколог, историк, лингвист, педагог и автор учебников. Он – не просто национальный поэт и национальный герой казахского народа, а яркий феномен человеческой культуры мирового масштаба. Магжан сумел образным языком представить миру оригинальную философскую систему взглядов. Оригинальность его философских взглядов состоит в признании им значимости индивидуальности человека, самобытности нации и ее культурных традиций. Проблема человека, смысла его жизни и свободы стали для поэта-философа главными и стержневыми философскими вопросами.

Небольшую по объему работу «Педагогика» М. Жумабаева в современном общественном называю научнo-педагогическим трудом поэта и мыслителя, но данная работа – несомненно, философское произведение. По глубине философских идей «Педагогика» Магжана сопоставима, может быть, со «Словами

назидания» великого Абая. «Педагогика» М. Жумабаева – это ключ к духовному миру казахского поэта-философа, ключ к пониманию идейного содержания всего его наследия. Хотелось бы подчеркнуть, что в современной казахской философской мысли изучение этого глубочайшего труда только начинается и имеет большие перспективы для развития.

В «Педагогике» мыслитель ставил вопрос о соотношении духа и материи, делился размышлениями о природе души, о роли разума, воли и сердца в жизни человека, излагал свое понимание значения чувств в процессе познания, рассматривал соотношение веры и свободы.

Проникновение в сущность философских идей казахского поэта и мыслителя позволяет раскрыть внутреннюю логику их развития и представить его мировоззрение как систему взглядов. Человек в творческом наследии Магжана целеустремлен, уверен в своих мыслях и делах. Самодостаточность человека в воззрениях философа и самодостаточность Магжана Жумабаева как поэта и мыслителя основана, на наш взгляд, на этногенезе и истории казахского народа, с которой он связывал свое происхождение. Такое осознание философом самого себя можно определить с позиции понимания себя как личности в системе сложившихся общественных отношений, своих интересов и идеалов. Не всегда эти аспекты бытия адекватны нравственному росту и гражданской позиции человека. При их несовпадении происходит ломка сознания индивида, вырабатывается определенный стереотип мышления, при этом человек теряет свою индивидуальность, обезличивается, становится марионеткой в чужих руках. Если же человек вступает на путь конфронтации, то ему предстоит трудная борьба, и не всегда с позитивным исходом. Именно такой – трагический путь выпал на долю Магжана Жумабаева.

Мировоззрение поэта-философа отличалось признанием уникальности индивидуальности человека и самобытности национального бытия. Магжан считал, что сущностью человека выступает его способность любить и творить добро, а собственное благо личности связано с желанием добра Родине и человечеству. Он утверждал в человеке его активность и полагал, что человеческой природе в принципе присуще стремление к добродетели и воздержание от зла. Магжан писал в «Педагогике»: «Ізгілікке ұмтылу, жауыздықтан безу адамның жаратылысының өзінде бар нәрсе» [130, с. 134] («Природе человека свойственны устремленность к доброте и желание избегать зла»).

Основой подлинного бытия человека, убежден мыслитель, является любовь к близким и ко всему человечеству. М. Жумабаев

подчеркивал: «Өзінің елін сүюі, яғни еліне жауыздық тілемей, ізгілік тілеу, пайда келтіріп зиян келтірмеу» [130, с. 128]. («Любить свою Родину – это значит, не желая ей зла, желать только добра, не причиняя вреда и ущерба, приносит только пользу и прок»). Любить народ – это ставить пользу народа выше своей, уметь принести себя в жертву на благо общего дела, полагал философ. Как видим, многие этические идеи Магжана глубоко созвучны и перекликаются с рассуждениями Абая, чье этическое наследие имело колоссальное влияние на духовную атмосферу и умонастроения казахского общества первых десятилетий XX столетия.

Согласно воззрениям Магжана, содержание понятий «любовь» и «добро» совпадают, для него любить – это творить добро и отрицать зло. Счастливая жизнь, убежден мыслитель, предполагает единство и взаимозависимость человека и общества, нации и человечества. Счастье – это, во-первых, любовь к матери, близким и родине, а, во-вторых, это благо человека, зависящее от благополучия и целостности нации и человечества, полагал поэт и философ. Но проблема счастья в философских взглядах М. Жумабаева связана не только с существующими социальными и материальными условиями жизни, а и с культурой чувств человека. О влиянии культуры чувств на счастье поэт-мыслитель писал так: «Жөпшенді нәрседен жағымсыз ішкі сезім алмайтын адам – бақытты; тым сезімпаз адам - бақытсыз» [130, с. 122]. («Не реагирующий болезненно на всякие мелкие неприятности человек – счастливый, чересчур чувствительный человек – несчастлив»).

Магжан отмечал, что в жизни может иметь успех человек целеустремленный, стремящийся к лучшему. Мыслитель считал, что обществу нужны люди с сильным характером и сильной волей, не расслабляющиеся при встрече с трудностями, преодолевающие препятствия, у которых слово не расходится с делом.

Человек, по мнению поэта-философа, уникален. Он уникален благодаря способностям своей души. Душа наслаждается красивым слогом, чудесным звуком, прекрасной формой, она испытывает отвращение к плохому и тянется к хорошему, полагал мыслитель. Согласно воззрениям Магжана, о душе можно судить по ее проявлениям, но сама душа остается тайной. М. Жумабаев так писал о значении души для человека: «Адамзат дене нәм жан аталған екі бөлімнен тұрады, бұл екі бөлімнің соңғысы, яғни жан, адамзат үшін аса қадірлі болады, дұрысын айтқанда, адамға шын мағынасымен адам деген атты осы жанға да береді» [130, с. 13] («Человек состоит из тела и души. Душа для человека чрезвычайно важна, а точнее и правильнее выражаясь, душа – это и есть сам человек»).

Да, душа остается тайной, убежден поэт, но приблизиться к ней позволяет язык. Язык позволяет приблизиться не только к тайне души человека, но понять и осознать самобытность, а также уникальность бытия нации, ее истории и культуры. Магжан подчеркивал мысль о том, что «бір ұлттың тілінде сол ұлттың жері, тарихы, тұрмысы, мінезі айнадай ашық көрініп тұрады. Қазақ тілінде қазақтың... асықпайтын, саспайтын сабырлы мінезі – бәрі көрініп тұр» [130, с. 115]. («В языке нации как в зеркале видны ее земля и история, ее жизнь и характер. В казахском языке прекрасно виден неспешный и неторопливый, спокойный, терпеливый и сдержанный характер казахов»).

Мыслитель связывал с сохранением языка само существование нации как таковой. Он был убежден в том, что язык неотделим от нации, а уничтожение или исчезновение одного из них ведет к уничтожению и исчезновению другого. Магжан утверждал в своей «Педагогике»: «Тілсіз ұлт, тілінен айырылған ұлт, дүниеде ұлт болып жасай алмақ емес, ондай ұлт құрымақ. Ұлттың ұлт болуы үшін бірінші шарт – тілі болуы. Ұлттың тілі кеми бастауы ұлттың құри бастағанын көрсетеді» [130, с. 115] («Нация без языка, нация, утратившая свой язык – не может существовать. Первое условие и требование к существованию нации – это наличие языка. Ухудшение ситуации с национальным языком – начало исчезновения и разрушения самой нации»).

Магжан Жумабаев не разделял нацию и человечество на враждебные системы и противоборствующие силы, хотя хорошо известно, что в течение многих лет во всех общественных науках был принят подход, который можно было бы назвать классовым редукционизмом. Г.Ж. Есмагулова, защитившая кандидатскую диссертацию по мировоззрению М. Жумабаева, отмечает, что у Магжана «основу человеческого бытия составляет не коллективизм, подчиняющий человека целому, не индивидуализм, представляющий противостояние индивидов, но цивилизованное общество, основанное на взаимном и равном признании блага отдельных индивидов» [131, с. 14].

М. Жумабаев, таким образом, не подчинял жизнь человека интересам класса, государства или нации. В то же время, по мнению поэта-мыслителя, человек не является индивидуалистом, преследующем лишь свои интересы, а живет жизнью нации. Так, Магжан в своей «Педагогике» подчеркивал мысль о том, что каждый человек является дитем своей нации, живет жизнью своего этноса и служит ради блага своего народа. Для казахского поэта и мыслителя общество есть, прежде всего, единая нация, являющаяся представителем человечества. Человек, согласно воззрениям философа, является атомарной частицей нации.

Мировоззрение Магжана Жумабаева гуманистично. В нем нашли отражение общечеловеческие ценности и идеалы. Анализируя творчество казахского поэта и философа, можно отметить патриотизм, оригинальность и смелость его мышления.

На современном этапе развития казахстанского общества происходит оживление интереса общественности к истории казахской философии, ценностям духовной культуры, заложенным в многовековой истории казахов. Думается, происходит это потому, что началось нравственное выздоровление нашего общества.

Основные понятия казахской философской мысли – истинно гуманистичны. Как известно, гуманизм в широком смысле – это система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Согласно гуманизму, принципы равенства, справедливости и человечности должны быть нормой отношений между людьми. Гуманизм – это человечность, благо, сотоварищество, соучастие в отношении к другим. Именно такая этическая жизненная позиция была свойственна мировоззрению Магжана Жумабаева, утверждавшего что человек имеет право определять смысл и форму своей жизни. Гуманизм Магжана – это человеколюбие, глубинными историческими нитями связанное с патриотизмом и любовью к народу.

Идея свободы – основная идея гуманистических воззрений казахского поэта-мыслителя. Свобода, понятая М. Жумабаевым как порыв, как устремленность, как способность противопоставить себя своему бытию, как способность человека в своем сознании трансцендировать за пределы своего бытия, составляет важную особенность мировоззрения Магжана. Такое осмысление проблемы свободы, подчеркивает исследователь-магжановед Г.Ж. Есмагулова, сближает творчество поэта с философией экзистенциализма. Она пишет в своем автореферате: «Свобода, согласно М. Жумабаеву, есть истина или идеал. Истина или идеал есть знание действительного положения вещей. Свобода есть способность человека действовать вопреки сложившейся ситуации» [131, с. 15].

Свобода – это способность человека восставать против действительности во имя идеала. Но свобода – это не анархия, она предполагает ответственность человека за свои мысли и дела. Любовь к близким, к нации, к человечеству является выражением чувства ответственности, которое, утверждал Магжан Жумабаев, тем больше углубляется, чем глубже ум и знания человека.

Свобода, как совершенно справедливо отмечает профессор К.А. Абишев в коллективной монографии «Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы», есть специфическое

достояние только человека, есть его сущность, т.е. она и есть в собственном смысле слова человек, то, что делает человека человеком [132, с. 52]. В решении проблемы свободы М. Жумабаев придерживался той точки зрения, что свобода казахского народа исторична, направлена от прошлого к будущему через настоящее, но при анализе действительности исторического процесса, когда нет прогресса, нет движения вперед, он предпочитает прошлое. Во всех произведениях, написанных до установления Советской власти, Магжан призывал народ не только к просвещению, но и к свободе. Поэт-философ мечтал видеть родной край в ярком блеске, а свой народ – свободным. Мыслитель руководствовался философией свободы, а не классовой борьбой, что завершилось личной несвободой и трагедией. Магжан Жумабаев, как и все его соратники по алашординскому движению, критически отнесся к революции 1917 года. Его мировоззрению были чужды революционные идеи отрицания морали, ценностей культуры прошлого, что, по мнению поэта и мыслителя, вело к оправданию любых средств для достижения цели, к пропаганде войны, насилия и террора. Магжан в 1918 году писал в своем стихотворении «Бостандық» («Свобода») так:

«Жер жүзін қан басқанда,
Көбігі шығып аспанға,
Жын жолдас боп адамға,
Туралық, теңдік ұмытылып,
Інжіл, құран жыртылып,
Жатқанда жерде - табанда
Қызыл қанға мас болып,
Жүрегі қара тас болып,
Айырылып естен адамзат;
Ұмытып мейірімді иесін,
Сойып сауын түйесін,
Тәңірісі боп лат, манат,
Жүргізіп ібіліс әмірін,
Жауыздық жайып тамырын,
Өршіп өтірік, дұшпандық...
...Көк есігі ашылды,
Жұмақ нұры шашылды.
Келді ұшып бостандық.
Ғарыш нұрлы жүзі бар,
Кәусар жібек сөзі бар
Әдемі, алмас ақ қанат.
* * *

Бостандықта жоқ жұмыс -
Зар еңіреді талай жан.
Сел боп ақты қызыл қан
Өтірік, талау, өлтіріс.
* * *

Қыбырлаған қоңыздар
Қорсылдаған доңыздар
Көктен келген қонаққа
Тілін, қолын тигізді
«Сасық сайтан» дегізді.
Жауыздық тағы өрледі.
Ізгі елшісі жұмақтың,
Қасиетті қонақтың
Ақ қанаты кірледі.
Қыбырлаған қоңыздар,
Қорсылдаған доңыздар,
Тілегің болды – қуан, күл.
Бостандық – ізгі періште
Кетпекке ұшып ғарышқа
Ақ қанатын қомдап тұр [14, с. 87-88].

(«Это была страшная пора, когда земля была залита вспенившейся до небес кровью, когда бес попутал человека, когда были попорнены идеалы справедливости и равноправия, когда священные книги – Библия и Коран – были разорваны и растоптаны. Это была пора, когда человек, лишенный разума, был пьян от кровопролития и страшной жестокости. Это была пора, когда человек забыл о Боге и милосердии, а поклонялся лишь деньгам. Дьявол повелевал людьми, зло пустило глубокие корни, а вокруг распространились ложь, обман и вражда... И в это время, сияя и излучая не земной, а райский свет, прилетела свобода! Свобода – прекрасная, изящная и белокрылая, у нее лучезарный лик и нежные речи. ...Но человек, когда-то за грехи изгнанный из рая, не встретил свободу достойно: горький плач и рыдания людей, страшным потоком льется кровь, ложь, обман, грабежи, убийства... О, копошащиеся жуки и хрюкающие свиньи! В обидели и надругались над спустившейся с небес прекрасной гостью! Снова процветают подлость и злодейство. Белые крылья священной гостыи и доброй посланницы из рая загрязнены. О, копошащиеся жуки и хрюкающие свиньи, возрадуйтесь и смейтесь, ваше желание сбылось! Свобода – добрый ангел – намерена упорхнуть в космос, она, словно птица, прижала свои белые крылья, готовясь улететь»).

Неукротимый дух свободы, независимость суждений, могучий талант поэта-философа были не всем по нраву. Механизм террора советской машины заработал во всю мощность: проверки на лояльность к советской власти, слежки, доносы, открытая травля. М. Жумабаева стали обвинять в политической близорукости, национальной ограниченности, идеализации прошлого, субъективизации настоящего, превышении личного кредо над общественными интересами и идеалами.

Конечно, Магжан не принимал социализм с его насилием и террором, с его концепцией истории и идеей равенства. Террор и революция есть способ связи с миром сознания, потерянного в мире, полагал мыслитель. Человек в понимании М. Жумабаева наделен свободным бытием своего самосознания. В своем сознании человек может признавать существующую действительность или не признавать. Его сознание свободно трансцендирует и способно рефлексировать: смотреть на себя со стороны, размышлять о своем бытии, противопоставлять свое бытие бытию мира.

Время предъявило Магжану Жумабаеву возможность выбора: быть алашординским или советским поэтом. Поэт остался самим собой за неприступной стеной недоверия и отчуждения. Не сломленный рапповским духом, неугодный власти, он был принят казахским народом, а это требовало высокой концентрации воли, силы духа, желания жить и творить. Он писал, в частности, в стихотворении «Жер жүзіне...» («Всему миру...»):

«Жер жүзіне ер атағым жайылған,
Жан емеспін оттан, судан тайынған.
Қайраты мол қандыбалақ қыранмын,
Күн болған жоқ жаудан жүрек шайылған
* * *

Талмай, қайтпай қамал бұзған кемеңгер,
Арыстанға қарсы ұмтылған мендей ер.
Бір барқылдақ жалпылдаған төбеттен
Қорқар болсам, жұтсын мені қара жер!» [14, с. 60]

(«Смелость моя известна всему миру, я не боюсь ни огня, ни воды. Я – могучий орел, беспощадный к врагам. Не было такого, чтобы я опешил или оробел перед неприятелями. ...Я – гений, без страха завоевывающий любые крепости и преграды, могу, если надо, ринуться вперед и сразиться со львом. Если я испугаюсь какого-нибудь лающего громко пса, пусть земля тотчас поглотит меня!»).

Мировоззрение казахского поэта-философа наряду с чертами, присущими мировоззрению своей эпохи, несет в себе особенности мировоззрения народа кочевой культуры, в котором природа и культура, природа и история, физическое здоровье и здоровье души представлены в неразрывном единстве. Магжан словно разговаривал с природой, прислушиваясь к ней. Природа для него была одушевленной.

Следует заметить, что творчество Магжана Жумабаева неотрывно от традиционной культуры казахов. А в традиционной направленности морального сознания сохранялось одухотворенное отношение к природе, обожествление явлений природы в соответствии с характерным для архаических верований антропоморфизмом, где духи персонифицировали природные явления (гром, молнию, ветер и т.п.) и объекты (источники, деревья и т.п.). При этом персонифицированные природные явления обладали силой и собственной волей, которые могли влиять на людей в зависимости от их поступков и характера действий. Религиозным воззрениям предков казахов, которые отличались большим многообразием, были присущи элементы анимизма, аниматизма, пантеизма и гилозоизма. Известно, что в начальный период установления ислама в религиозных представлениях казахов, трудно было изжить древние тюркские культы Тенгри и Умай.

В философском наследии Магжана прослеживаются ярко выраженные гуманистические тенденции, в которых концепция человеческого бытия равнозначна природному существованию. Самой природе и ее явлениям присущи гилозоизм и анимизм, поэтому они – живые компоненты материи, наделенные душой, способностью чувствовать и воспринимать. Поэт писал:

«Көкке тиген биік тау
Құшақтасып тұманмен...
* * *

Ақырын ескен жылы жел
Маужыратып, тербетіп...» [14, с. 20]
* * *

«Сылдыр, сылдыр, сылдырлап,
Бірінің сырын бірі ұрлап,
Толқынды толқын қуады» [14, с. 136]

(«Высокая гора, касаясь неба, обнялась с туманом... Тихо дующий теплый ветер расслабляет и укачивает... Волны, тихо журча, крадут тайные секреты друг друга, одна волна погоняет другую...»).

Духовные потребности человека тесно связаны с осознанием вечной и неиссякаемой красоты природы. Красота природы способствует творческому вдохновению, вызывает у человека положительные эмоции, воспитывает чувства. Природа – это колыбель человечества. Она кормит человека, дает ему одежду, но часто и наказывает за непослушание и неисполнение ее законов.

Восприятие природы и отношение к ней менялись с каждым этапом развития общества, а на протяжении истории наблюдался широкий диапазон отношений к природе – от оптимизма до пессимизма и радикализма.

Магжан Жумабаев по особому понимал Вселенную, историю, время, пространство, соотношения «человек-общество» и «человек-природа», иерархию материальных и духовно-нравственных ценностей, кодекс чести и многое другое. Речь у него идет не только об отношении человека к природе, человека к Аллаху, но и об отношении человека к земле, на которой он живет. О природе как основе жизни человека, его физического и духовного развития, о неотъемлемости от родной земли, которая формирует душевную комфортность и духовную константу всей жизни человека в казахском традиционном обществе хорошо пишет профессор К.Ш. Нурланова в своей работе «Земля – духовная опора народа». Она, в частности, подчеркивает: «Близость с землей на уровне духовной породненности сформировала особенное жизнечувствование, особое мироощущение, особенные черты характера. Это глубинное постижение взаиморасположенности высветилось в такие качества характера народа, как көнтерлілік (терпимость), тезімділік (выносливость), мейірімділік (благорасположенность)» [133, с. 7-8].

Природа для М. Жумабаева является живой субстанцией, мыслящим универсумом, нравственным мерилom и основой жизни человека. Его любовь к природе отличается высокой одухотворенностью, а произведения о ней содержат всю полноту чувств. Магжан, ведя беседу с родной землей, доверял ей сокровенные тайны, порывы своего сердца, которое бьется в унисон с ней то печально, то радостно, то восхищенно. Мыслитель относился к природе с известным трепетом, желая снискать ее благосклонность, т.е. с благоговением.

Человек и нация, ее история и свобода в творчестве Магжана часто мыслятся в единстве с природой. Так, мыслитель считал, что условием формирования фантазии человека как необходимого качества его души является окружающая человек природа как непосредственная среда его жизнедеятельности. Вообще фантазии поэт-философ отводил особую роль в жизни человека.

Он утверждал, что фантазия расширяет ум, исправляет характеры, углубляет чувство прекрасного.

Магжан Жумабаев полагал, что роль внешних, чувственных ощущений, в особенности, зрения и слуха, не ограничивается познанием отдельных свойств внешнего мира. Зрение и слух, считал мыслитель, способствуют формированию в человеке чувства любви к прекрасному. Процесс познания, согласно воззрениям Магжана, включает и способность человека видеть красивые формы и красивые цвета, а также предполагает живость и тонкость мышления, т.е. фантазию.

Познание есть восхищение и испытание наслаждения красивым цветом, формой и явлениями природы, есть вживание в звуки, цвета и формы природы, отмечал мыслитель. Чувство прекрасного направляет жизнедеятельность человека, а человек с эстетическим вкусом испытывает отвращение к плохому и потребность в хорошем, убежден казахский философ и поэт. Любовь к прекрасному, полагал он, углубляет мысль человека. М. Жумабаев в своей «Педагогике» писал: «Сұлулық сезімдері адамның дұрыс, сұлу, ләззат іздеуіне, сұлу нәрсені сүйуіне, көріксіз нәрседен жиренуіне, қатты жақсылыққа ұмтылып, жауыздықтан тиылуына көп көмек көрсетеді» [130, с. 132] («Чувство прекрасного направляет человеческие искания на верную дорогу, а человек с эстетическим восприятием действительности испытывает любовь к прекрасному и отвращение к безобразному, большую устремленность к добру и противостояние подлости и злодейству»).

Источником красоты и прекрасного в творчестве Магжана являются природа и искусство. Мыслитель подчеркивал: «Үлбіреген гүл, күңіренген орман, сылдыраған су, былдыраған бұлақ, шексіз шетсіз қара-көк теңіз... міне, осылар сықылды жаратылыстың сұлу заттары яки искуствоның тылсымды жанды билеп алып кететін ән, күй, сиқырлы сөз... адамның көру сезімін сиқырлап барып, жанда сұлулық толқындарын туғызады» [130, с. 131] («Нежный цветок, дремучий лес, журчащая вода, маленький родничок, бескрайнее синее море... вот такие вот красоты природы, а также захватывающие душу произведения искусства: песня, кюй, чарующие стихи и проза... сначала завораживают зрительно и на слух, а потом рождают в душе чувство прекрасного»). Таким образом, если любовь к прекрасному в эстетической концепции М. Жумабаева является направляющей силой, то фантазия является двигательным нервом процесса познания.

Философское кредо Магжана Жумабаева – это позиция поэта и мыслителя, сумевшего в продолжение всей своей жизни сохранить человеческую, нравственную порядочность и гуманизм.

Основное в ней – это система этических взглядов и установившаяся иерархия его личных моральных ценностей, выработанных им в течение всей своей жизни, независимо от смены социально-экономических приоритетов. Именно этическая концепция мыслителя, на наш взгляд, и определила гражданскую позицию Магжана.

В творческом наследии поэта-философа были глубоко разработаны философские проблемы общечеловеческого масштаба – проблемы бытия и свободы человека, смысла жизни и смерти, соотношение веры и свободы, рассмотренные мыслителем сквозь призму добра и зла. М. Жумабаев – это мыслитель, который сумел сохранить за собой целостность умозаключений и суждений по поводу реальных исторических событий, что немаловажно для объяснения приоритетных задач, поставленных перед казахстанским обществом сегодня. Этический мир Магжана Жумабаева вызывает интерес не только тем, каким он был и как возможно объяснить его, а чем-то большим, что имеет непреходящее значение для возрождения духовной культуры нашего общества, так как без культурных традиций прошлого нет настоящего.

5. КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РЕАЛИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

5.1. Генезис формирования феномена толерантности в культуре Казахстана

Анализируя казахскую философскую мысль в контексте развития реалий современности, духовно-нравственные ценности казахского народа, включающие в себя гуманность и милосердие, доброжелательность и гостеприимность, открытость и миролюбие, невозможно обойти тему толерантности, так как толерантность есть органически присущий казахской философии этический принцип, ее важнейшая и характерная особенность.

Каждая эпоха определяет акценты в философской рефлексии, отражающей дух времени, проблемы и сомнения, переживаемые и обществом в целом, и отдельными его мыслителями. Масштабные и интенсивные интеграционные процессы, характеризующие минувший XX и наступивший XXI век, дают основание говорить о глубинных качественных переменах в человеческом обществе. Сегодня совершенно очевидно возрастание потребности в расширении контактов, в углублении диалога культур, без чего невозможно дальнейшее развитие человечества. Тема толерантности является основополагающей в сегодняшнем мире. Толерантность является в наши дни важнейшей характеристикой мышления современного человека, она становится своеобразной парадигмой мышления.

Казахи, являющиеся наследниками великой кочевой культуры, на протяжении тысячелетий демонстрировали свои адаптационные возможности при постоянно меняющихся внешних условиях. Большую роль сыграл здесь Великий Шелковый путь, наиболее протяженный участок которого проходил через территорию Средней Азии и Казахстана. Следует отметить, что Шелковый путь – одно из наиболее значительных достижений в истории мировой цивилизации. Разветвленные сети караванных дорог пересекали Европу и Азию от Средиземноморья до Китая и служили в эпоху древности и средневековья важным средством торговых связей. Кроме того, Великий Шелковый путь, пролегалый через территорию нашей страны, являлся связующим мостом взаимодействия и диалога цивилизаций и культур Запада и Востока, взаимно обогащая всех участников этого процесса. Караванные пути, с постоянно циркулирующими идеями, знаниями, вероисповеданиями и товарами, на протяжении тысячелетий влияли на менталитет народа древнего Казахстана. Это явление, на наш взгляд, сделало

предков казахов толерантными по отношению к иным культурным традициям и влияниям.

Следует заметить, что понимание толерантности как философской проблемы было впервые сформулировано и осмыслено именно в связи с проблемой веротерпимости. Речь шла о своеобразном осмыслении итогов известной в истории Тридцатилетней войны, в ходе которой представители враждующих религиозных конфессий почти поголовно истребили друг друга.

А на историческую эволюцию веротерпимости тюркоязычных народов, населявших территорию Казахстана, повлиял сложный симбиоз оседлой и кочевой культур, процветавший у древних тюрков. Тюрки включали в себя различные этносы, шедшие путем взаимного культурного заимствования. В частности, в этом немалую роль сыграло образование Великого Шелкового пути, о котором мы уже выше писали.

Исследователи отмечают, что собственно история религии древних тюрков и протоказахов начинается с конца II тыс. до н.э. с анимистических взглядов на действительность [134, с.19]. Исторически казахский народ прошел сложный путь от культа Тенгри, Жер-Су, Умай, через поклонение шаманам и колдунам к зороастризму, который также не отклонял языческую суть всех этих верований и обладал специфической особенностью – толерантным сосуществованием со всеми тогда существующими культурами.

Позже пришедшие в Среднюю Азию с новой религией арабы отмечали, что здесь часто встречаются деревни, где были «дом огня» и «дом богов», что позволяет предположить, что в одной и той же деревне были храмы зороастрийский и буддийский.

Известный ученый и исследователь в области изучения проблем казахской философии М.С. Орынбеков в своей последней монографии, которая называется «Генезис религиозности в Казахстане» писал: «...Эпоха раннего средневековья отмечена поражающим воображение синхронным сосуществованием на территории Казахстана различных конфессий. Малый религиозный космос, сосредоточившийся в Южном Казахстане и Семиречье, представлял по существу развернутую картину основных конфессий мироздания, что благотворно отразилось на духовной жизни степного общества, исторически подверженного благодатному влиянию нравственных и моральных установок. Быть может, именно с этого времени веротерпимость стала характерной чертой степняков, сохранившейся до наших дней» [135, с.228].

В самом деле, синкретизм религиозного мировоззрения протоказахов – это поразительный сплав религиозных представле-

ний, чему в немалой степени способствовала открытость жителей Степи, которая в дальнейшем трансформировалась в толерантность казахов к другим народам.

Верования и религии кочевого населения, а также жителей городов и поселений раннесредневекового Казахстана отличались большой пестротой. Как уже выше отмечалось, наряду с собственными верованиями тюркоязычного населения Казахстана были распространены и религиозные системы, созданные другими цивилизациями: буддизм, манихейство, христианство.

Данные о широком распространении буддизма на территории современного юга Казахстана получили подтверждение, когда в 1920-е годы в данном регионе развернулись археологические изыскания, благодаря которым были найдены буддийские храмы, святилища, ступы и иные постройки, относящиеся к II–X вв. н.э.

А вот какие сведения приводит известный казахстанский археолог, академик НАН РК К.М. Байпаков: «В Илийской долине находился один из крупнейших городов Великого Шелкового пути – Каялык. В XI–XII веках он был столицей Карлукского государства, и в 1253 году в нем побывал посланец французского короля Людовика IX, монах и путешественник Гильом Рубрук. Он должен был установить связи с монголами и узнать, действительно ли существует здесь знаменитое царство Иоанна? (Речь идет о ке-реитском христианском Ван-хане (Иван-хане) – Г.Б.).

В Каялыке Рубрук пробыл две недели и в поисках христиан посетил несколько капищ, то есть храмов. В одном из них он увидел разные обряды, перебирающих четки жрецов в желтых одеяниях, множество фигурок божеств и празднество в полнолуние. Не зная, что это за вера, он понял только, что это не христиане. В другом храме службу вел священник, на руке у которого нарисован был крест, что несвойственно христианам. И лишь на выезде из Каялыка, в небольшом селении, Рубрук увидел, наконец, настоящую христианскую церковь, зашел в нее и помолился. Все это он зафиксировал в своих дневниках, и, опираясь на эти сведения, мы, археологи, решили найти город, который соответствовал бы описанному» [136].

Далее Карл Байпаков отмечает, что выбор ученых пал на городище Антоновка, что в Саркандском районе Алматинской области. Удивительно, но все, записанное Рубруком, полностью подтвердилось. Храм со служителями в желтых одеждах оказался буддийским – археологи нашли его и раскопали. Второй храм, где был священник с крестиком на ладони – оказался храмом манихеев. Здесь же, в бывшем Каялыке ученые обнаружили и огромную соборную мечеть – Рубрук писал, что в этом городе испове-

довали ислам. Недалеко, в городище Лепсы, обнаружилось христианское селение и тот самый храм, где молился Рубрук. «Такие совпадения, когда источник точно проецируется на конкретные археологические данные, - пишет К.М. Байпаков, - бывают не так уж часто. Но в этом случае наш бессловесный материал заговорил словами Рубрука, благодаря чему мы получили еще одно подтверждение того, что в средневековом Казахстане спокойно и мирно сосуществовали различные религиозные общины» [136].

Таким образом, и добрососедство древнетюркских религий и верований, и более позднее мирное сосуществование различных религиозных систем и конфессий на территории Казахстана – широко известно и свидетельствует, на наш взгляд, о миролюбивом и уживчивом характере жителей Казахской Степи, а также об отсутствии у них религиозного фанатизма и уважительном отношении друг к другу, что является несомненным признаком веротерпимости и культурной толерантности, противоположной культурной вспыльчивости.

Часть жителей территории, на которой располагается современный Казахстан, были христианами еще на заре христианства – в то время, когда современные православные народы были язычниками. В IV-VI веках в Семиречье было очень развито христианство – настолько сильно, что часть христианских молитв была переведена на тюркский язык.

Одной из наиболее загадочных конфессий, имевших распространение на территории Казахстана, было манихейство. Об этой религии, затерявшейся в глубине веков, знает лишь узкий круг специалистов. Манихейство было синкретической религией, на которую оказали влияние митраизм и шаманизм, язычество, зороастризм, буддизм и христианство. Некоторые исследователи, правда, утверждают, что манихейство – это ветвь христианства, возникшая в III веке и распространившаяся от Испании до Китая [134, с.20].

В истории религий манихейство послужило идеологической основой для ереси, отступления от ясных и четких догм, после чего восторжествовал всепроникающий дух сомнения, ставший базой тотального отрицания. Как дуалистическая религия манихейство признавало и зло, которое бессмертно, и добро. Противостояние света и мрака вечно, а потому оно не создано никем, даже Богом, иначе пришлось бы усомниться в его благодати: зачем же он внедрил зло в этот мир, не уничтожив его изначально, задавались неразрешимыми вопросами последователи Мани.

В это же время широкий размах берет несторианство – направление христианства, которое возымело большой успех

на всем культурном пространстве от Средиземного моря до Поднебесной империи, свидетельством чему являются многочисленные культурные памятники. Собственное оформление этого христианского направления происходит в период богословских разногласий (между 313 и 451 годами), когда выковывался протестантизм и многие христиане вынуждены были покинуть Европу. Среди них был Несторий – патриарх Константинопольский, не принявший христианской ортодоксии, за что и был изгнан в 431 году. Несторий и его ученики распространили свое понимание Евангелия в Персии, Индии и Китае. Тогда и познакомились жители Казахстана – найманы и кереиты с новой религией. Православие несторианского толка среди кереитов более прочно утвердилось в начале XI века. Могильные камни с сирийскими и тюркскими христианскими надписями XIII-XIV веков были найдены в долинах Центрального Тянь-Шаня, что свидетельствует о существовании христианства в Азии много лет подряд. Христианство в форме несторианства просуществовало в Казахстане до XIV-XV веков.

Следует заметить, что не только православная ветвь христианства господствовала на территории Казахстана. Команы – предки казахов исповедовали в конце XIII века западную ветвь христианской религии – католицизм. Это доказывает «Кодекс куманикус» (1298 г.) – древнейший письменный памятник кипчаков, которых на Западе звали куманами (команами), а на Руси половцами. В нем записаны на тюркском языке католические молитвы, «Аве Мария», тексты песнопений и ноты к ним в древнем манускрипте, упоминаются Понтий Пилат, Христос, Иосиф, Давид. Древние христианские тексты, переведенные на тюркский, свидетельствуют о том, что миссионеры относились к тюркоязычным народам со всем уважением.

С проникновением ислама на территорию Средней Азии и Казахстана в период правления первого омейядского халифа Муавии ибн Суфьяна во второй половине VII века, кипчаки постепенно отказываются от своих прежних христианских идей. Процесс исламизации населения Средней Азии затянулся ненадолго, причем в северных районах ислам распространялся гораздо медленнее, чем в южных. В IX веке были исламизированы карлуки, ранее исповедовавшие несторианство. Исследователи отмечают: «В 893 году на месте разрушенной несторианской церкви в Таразе возвели мечеть. С этого времени карлукская знать, а вслед за ней и все население принимают ислам» [137, 17]. В 960 году ислам становится государственной религией.

В начале своего шествия ислам суннитского толка пришел в среду оседлых тюрков, в города и крупные поселения. В связи

с присутствием определенной культурной прослойки среди городского населения, оказавшейся более восприимчивой к новой вере, чем постоянно кочующие степняки, ислам в Казахстане сначала воспринимался как городская религия, конфессия оседлых людей.

Тяга восточных тюрок к освоению мирового культурного пространства положительно сказалась на темпах распространения новой религии, поскольку в период распада архаических традиционных верований своевременность появления ислама как объединяющей религии была очевидна. Думается, что именно в этом был залог успеха ислама, ставшего выразителем нужд и потребностей формирующегося средневекового общества на Востоке.

Исламизация, длившаяся вплоть до XII века, позволила правителям решить ряд проблем, связанных с политической консолидацией общества, объединением его под знаменами новой веры, успешно ликвидировавшей многобожие. Для простых людей существенное значение имело то, что принявшие ислам освобождались в определенных размерах от дани и налогов. Ислам привлекал их проповедями о греховности богатств и ростовщичества. Проповедники ислама, всем своим видом наглядно демонстрировавшие демократическую сущность ислама, умело подходили к каждому социальному слою, представители всех слоев населения находили в новой вере импонирующие им аспекты учения.

Об условиях, способствовавших внедрению ислама в Казахстане, М.С. Орынбеков писал так: «Общие этнолингвистическая основа и кочевой образ жизни, близость понятия чести с его установкой на родовую взаимопомощь обеспечили исламу успех в Казахстане. И главное, в трагических условиях, когда народ исходно был расщеплен, парцеллизирован, расколот на множество родов и племен, противостоящих друг другу, для консолидации общества ощущалась настоятельная потребность в единой идеологии, которая позволила бы выработать общие императивы общественного сознания, поднимающегося над узкородовым сознанием. Ислам с единым культом Аллаха открывал возможности для объединения степняков не только на основе кровно-родственных связей, но и на основе единых религиозных установок» [135, с.227-228].

К этому совершенно справедливому суждению можно было бы добавить лишь тот факт, что и географическое соседство с Средней Азией, где ислам был принят в более раннее время, а также наличие торговых связей с Ташкентом, Бухарой, Хивой и другими мусульманскими центрами также способствовали обеспечению успешной исламизации Казахской Степи.

Усиление позиций ислама происходит в XIV веке при Тимуре. В XIII веке в Золотой Орде присутствует оттенок соперничества между русским православием и официальным исламом. Несмотря на это, как отмечает И.Б. Цепкова, «веротерпимость монгольских ханов, в столицах которых мирно уживались христианство с буддизмом и шаманизмом, с принятием ими ислама не была поколеблена; так же как и в арабских странах и Османской империи, ислам показал себя более терпимым по отношению к иноверцам, чем христианство» [134, с.23].

Действительно, при хане Берке, первом из золотоордынских правителей принявшим ислам, в 1261 году была основана православная епископия в г. Сарай. В 1276 году сарайский епископ Феогност присутствовал на Константинопольском патриаршем соборе, где он поставил вопрос о пожелавших креститься татарах.

Позднее хан Узбек выдал русскому митрополиту Петру ярлык, который давал право на целый ряд привилегий, включая независимость церковного суда [138, с.14].

В XIII веке в г. Булгары и во второй половине XIV века в Хаджи-Тархане были выпущены два вида золотоордынских монет с символикой католического вероисповедания, изображающих Иисуса Христа. Следовательно, там все еще находилась сильная католическая миссия. В период обретения Русским государством независимости от Золотой Орды нигде в мире христианские государи не допускали столь тесного сближения с мусульманами.

Несмотря на отделенность России, с присущим ей христианским вероисповеданием, от Золотой Орды, на территорию Северного и Северо-Западного Казахстана проникают первые христиане-старообрядцы из числа беглых русских крестьян (кон. XVI – нач. XVII вв.), а в XVII веке проходит вторая волна переселенцев, спасавшихся в Северной, Восточной и Юго-Восточной областях Казахстана от «царя-антихриста» Петра I. Э. Хара Даван отмечает, что «Золотая Орда являлась покровительницей и защитницей русского православия. Иго монголо-язычников и мусульман не только не тронуло душу русского народа, его православную веру, но даже сберегло ее. Объяснение этого кажущегося парадокса надо искать в средстве религиозных настроений русского и восточных народов» [139, с.250].

Позиции же ислама в Казахстане продолжали укрепляться миссионерами из арабских государств, а в 1555 году от насильственного крещения и репрессий по этому поводу из Казани в Казахские Степи переселяются татары-мусульмане, что также приводит к распространению ислама. В 1764 году доступ на территории Средней Азии и Казахстана был закрыт. Попытка же царского

правительства распространить христианство в Казахстане после присоединения Казахстана к России потерпела поражение.

Таким образом, исходя из всего вышесказанного, можно заключить, что «народная» толерантность в Казахстане живет у народа на генетическом уровне, а что же касается религиозной терпимости, то во многом ее культивировали сами государственные правители, что особо хотелось бы подчеркнуть.

Вызывает интерес, к примеру, тот факт, что некоторые историки считают Чингис-хана не только родоначальником золотоордынских ханов, но основателем политики абсолютной веротерпимости.

Несомненно, что межконфессиональное согласие в государстве во многом зависит от политики, проводимой высшим руководством. И, возможно, прав Ш. Монтескье, который писал: «Вот основное правило для политических законов в деле религии: когда государство может вполне свободно принимать или не принимать у себя новую религию, не надо допускать, чтобы она водворилась в нем; но раз она уже водворилась, надо ее терпеть» [140, с.553].

Думается, что тот факт, что в нынешнем Казахстане более 130 этносов живут в мире и согласии, не зная раздоров и столкновений – во многом великая заслуга казахского народа, имеющего толерантное сознание. Неслучайно казахи, исторически отличавшиеся исключительной доброжелательностью, гостеприимством, сердечностью и в годы советской власти приняли и обласкали на своей родной земле тех, кого настигла злая судьба в лице тоталитарного режима. Из всех постсоветских государств именно Казахстан, хотя и не избежал эмиграционных процессов, сохранил общий характер дружелюбия и активного сотрудничества многочисленных этносов. Более того, «в Республике появился новый опыт осуществления культуры согласия и межкультурной коммуникации: Ассамблея народа Казахстана. Этот опыт получил высокую оценку со стороны других постсоветских государств и может стать моделью межэтнического согласия и сосуществования этносов и для стран дальнего зарубежья», - справедливо отмечает в своем труде «Глобализация и проблемы межкультурного диалога» академик НАН РК А.Н. Нысанбаев [141, с.262].

Далее ученый верно подчеркивает, что культура согласия и сосуществования народов требует больших усилий, интенсивного труда, неисчерпаемой энергии. Но доверие, толерантность, уважение, взаимозаинтересованность, все то, что включается в культуру согласия и сосуществования, - первостепенные ценности в нашем взаимосвязанном и взаимозависимом мире [141, с.269].

Ясно, что в фундаменте философии толерантности лежат ненасильственные методы разрешения межличностных конфлик-

тов. Быть толерантным, на наш взгляд, – значит практически обездвиживать себя в отношении чего-то или кого-то чужого или отличного. Самоограничение предполагает силу воли. Толерантность есть воля как самоограничение, что и делает возможной терпимость к иным мнениям. Более того, значение слова «толерантность» включает в себя признак допустимости отклонений от определенных стандартов или критериев. Таким образом, толерантность всегда есть определенная способность терпимости, самоконтроля, ограничения.

В посткоммунистическую эпоху толерантность к культурно иным становится идеологическим базисом геополитической самодетерминации новых государств, базисом международной политики и условием внутренней политической стабильности посткоммунистических обществ. Быть политически толерантным означает идти на компромиссы и уступки. Сегодня проблемой толерантности становится проблема меры допустимости культурного влияния, культурной экспансии. Это связывается с политической волей, политическими и военными акциями. Культурная толерантность противоположна культурной вспыльчивости, о чем мы уже выше писали.

Вопрос о возможности толерантных отношений между нациями, находящимися в состоянии культурного конфликта, проясняется, если он формируется на уровне подсознания. Тогда он трансформируется в вопрос последних оснований, в рамках которых жизненный мир культуры сохраняет свою идентичность бытия, а его представители – экзистенциальный смысл их бытия, т.е. последние пределы толерантности – это, возможно, «руины» культурного мира, тогда как сама культурная толерантность всегда есть мера толерантности.

Думается, что призывать к толерантности противоборствующие стороны в ситуации острого конфликта – стратегия малоуспешная. С толерантностью можно связывать надежды на предотвращение конфликта, а не на его разрешение.

Толерантность необходима в современном мире, она проявляется в разных сферах деятельности и достигается в результате диалога. Адекватное толкование толерантности возможно лишь в том случае, если принимается во внимание ее конкретное содержание. Одно дело толерантность в структуре межрелигиозных отношений, другое – толерантность в идеологической сфере. Особая проблема толерантности – в структуре научного мышления.

Наиболее трудный вопрос нашего времени – это перспектива толерантности. Тенденции современного развития (Казахстана, в

частности) таковы, что они все более и более сужают ресурсный базис общественной жизни. Толерантность хочется сохранить, ибо без нее человеческие отношения утрачивают свой гуманистический смысл.

Драматизм современной ситуации заключается в том, что с одной стороны, легко показать, что нетерпимость в современном мире не уменьшается, а растет, с другой же стороны, совершенно ясно, что без культивирования толерантности взаимное уничтожение разных цивилизаций, культур, социальных и этнических групп более чем вероятно.

То, что до недавних пор выглядело только как идеал, сегодня превращается в практический императив. Избежать конфронтации цивилизаций, возможность которой сегодня совершенно реальна, можно только на пути критического диалога культур, на пути отказа от индивидуального и культурного своецентризма, на пути нахождения компромиссов и договоренности, на пути самозменения, на пути совместного решения тех трудностей, с которыми столкнулась в своем развитии современная цивилизация.

5.2. Толерантность как этический принцип казахской философии

Так что же такое толерантность? В декларации принципов толерантности, утвержденной резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года, толерантность – это гармония в многообразии. Встречаются и другие определения, где утверждается, что толерантность – это то, что делает возможным достижение мира и ведет от культуры войны к культуре мира. Толерантность – это привилегия сильных и умных, не сомневающимся в своих способностях продвигаться на пути к истине через диалог и разнообразие мнений и позиций.

На наш взгляд, в настоящее время в силу необычайной интенсификации процессов взаимодействия и взаимовлияния различных народов, цивилизаций, усиления процессов миграции проблема толерантности приобрела глобальный характер. Неслучайно сегодня международное сообщество стремится к тому, чтобы культивировать и распространять идеи и принципы толерантности. Толерантность как тип индивидуального и общественного отношения к социальным и культурным различиям, как терпимость к чужим мнениям, верованиям и формам поведения можно рассматривать в качестве одного из фундаментальных признаков цивилизованности, уровня политической культуры.

Важным компонентом толерантности является понимание воззрений, нравов, привычек, чувств, способов действий, отличных от наших. Толерантность – это способность человека, общества, государства слышать и уважать мнение других, невраждебно встречать отличное от своего мнения.

Нередко в качестве синонима толерантности – термина латинского происхождения – используется термин терпимость. Верно ли это? На наш взгляд, правы те исследователи, которые полагают, что буквальный перевод с латинского (*tolerantia* - терпение) не совсем точно передает содержание понятия толерантности, обедняя его, потому что терпимость традиционно означает лишь готовность снисходительно относиться к чужому мнению, выражает даже некоторое превосходство по отношению к иным – терпимым воззрениям. Тогда как толерантность предполагает не снисходительность, а доброжелательность, готовность к уважительному диалогу и сотрудничеству [142, с.66]. Совершенно прав А.Н. Нысанбаев, когда утверждает, что «толерантность – не столько пассивное признание самоценности другой культуры. Это – наивысшая степень уважения и взаимосогласия, когда горизонты культур взаимодействуют, изменяя участников диалога и способствуя их духовному росту [143, с.343-344].

Правда, следует учитывать и такой момент, что привычное восприятие того или иного слова не всегда «улавливает» новое содержание, новые элементы, которые исподволь появляются в содержании соответствующих терминов. Известный факт, что содержание понятий со временем переосмысливается, они приобретают все новые качества. Так, в XIX веке понятие «публицистика» означало, по сути, всякую публикацию вне зависимости от ее формы, а «цивилизация» - культурные достижения только западноевропейского ареала, противопоставляемые к тому же всему неевропейскому. В наши же дни публицистикой обычно считают яркие, пламенные выступления, а цивилизацией – социокультурные достижения различных общностей независимо от их географического расположения. Сходная эволюция содержания, быть может, происходит и с понятием «терпимость», которое в определенном контексте, а особенно в официальных документах, довольно часто выступает как синоним толерантности. Следует заметить, что данный процесс обновления и обогащения понятия «терпимость» продолжается, находится в движении.

Рассуждения семантического характера не должны уводить нас от содержательного анализа рассматриваемых проблем. И здесь одно из главных возможных заблуждений – расширительная трактовка, вероятность впасть в утопизм при рассмотрении данной проблемы.

Толерантность не означает уступку или потворство всякой идеологической системе и политической позиции. Философии толерантности чужды индифферентизм и безразличие к любым взглядам и действиям. Толерантность – это ни в коем случае не смирение перед общественным или бытовым злом, потому что, как правильно пишет М.П. Мчедлов, «не может быть согласия между правдой и ложью, добром и злом» [144, с.15]. Напротив, толерантное понимание проблемы должно сочетаться с непримиримостью к нарушениям нравственных и правовых норм, которые находят законченное выражение в антипода толерантности – в экстремизме. Стремление же добиться полного согласия искусственным путем, на наш взгляд, может обернуться еще большим злом.

Необходимо также отметить, что проблемы толерантности в разных сферах личной и общественной жизни, как и ее антипода – экстремизма, становятся особенно актуальными в переходные, так называемые «смутные» времена, при неустоявшихся социальных отношениях, в условиях отсутствия должного правового и морального регулирования, нарушений прав личности, которая в такие периоды подвергается значительным материальным, правовым и нравственным лишениям. Следует всегда помнить, что толерантность сама должна избегать крайностей, того самого экстремизма, против которого она и направлена.

Идея толерантности, которая выглядит очень простой, в действительности не столь проста, так как исходит из определенных предпосылок и влечет ряд следствий. Важно, что эта, на первый взгляд довольно частная, хотя практически весьма важная проблема, оказалась связанной с рядом принципиальных философских вопросов, касающихся понимания человека, его идентичности, возможностей и границ познания и взаимопонимания.

Актуальность рассуждений о толерантности представляется самоочевидной. Энергия злобы и ненависти ко всему непохожему, к людям, пользующимся другим языком, исповедующим иную религию, придерживающимся другой системы ценностей, по-видимому, долго накапливавшаяся, сегодня вырвалась наружу. Локальные войны и террористические акты, преследование национальных меньшинств и толпы беженцев – вот результаты действия этой разрушающей и испепеляющей силы, имя которой нетерпимость. Нетерпимость бушует сегодня во всем мире.

Ясно, что без выработки взаимной терпимости сталкивающиеся цивилизации, культуры, нации, социальные группы, отдельные люди могут просто истребить друг друга. Терпимость ныне в большей степени, чем когда бы то ни было в истории – не просто отвлеченный философский идеал, а совершенно практическое условие выживания. Если не культивировать терпимость,

остается только взаимное уничтожение. Очевидно, что без терпимости, толерантности не выжить ни нашей стране, ни человечеству в целом.

Интереснейшее суждение, касающееся истолкования роли философии как способа преодоления нетерпимости, высказывает известный российский философ В.А. Лекторский в своей статье «О толерантности, плюрализме и критицизме», опубликованной в журнале «Вопросы философии». Он пишет: «Особым средством понимания другого человека, способом видеть мир, мыслить о нем, переживать проблемы является философия. В сущности философия всегда вела «меж-парадигмальный» диалог. В философии был возможен и весьма плодотворен спор рационализма и эмпиризма, трансцендентализма и реализма, сциентизма и иррационализма. Философия – это не только школа критического мышления, но и совершенно уникальный способ выявления предпосылок собственных рассуждений и рассуждений оппонента, способ понять чужую точку зрения, сделать ее как бы «своей», посмотреть с этой точки зрения на свою собственную и в то же время отнестись критически как к своей, так и к чужой позиции. Если существует идеальная модель так понимаемой толерантности, то ею, бесспорно, является история философии» [145, с.52].

Толерантность ученый понимает как «уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций (и даже в некоторых случаях изменение индивидуальной и культурной идентичности) в результате критического диалога» [145, с.54].

Действительно, сегодня мир стоит перед дилеммой: либо столкновение разных цивилизаций (вплоть до вооруженной борьбы между ними, которая неизбежна, если верить Хантингтону), либо налаживание между ними диалога, попыток взаимопонимания, взаимной критики, самокритики и взаимоизменения.

Казахская философская мысль всегда стремилась определить пути установления лояльных, неагрессивных, доброжелательных отношений между различными людьми, социальными слоями и государствами. Умение и способность сопереживать чужие проблемы и чужую боль, как способ утверждения бытия другого человека, как способ включения этого бытия в мое бытие, а моего бытия в бытие другого – важнейшая особенность казахского философского мировосприятия, ориентированного на сохранение гармонии мира.

В условиях кочевого образа жизни, когда основным источником жизни было скотоводство, когда целыми месяцами казахи могли не видаться с людьми из другого рода или племени, обычай гостеприимства следует оценивать, на наш взгляд, как своеобраз-

ное проявление толерантного сознания и гуманизма, свойственно казахскому народу, жившему в территориально-разрозненных, природно-суровых и социально-тяжелых условиях жизни.

Принцип гостеприимства входит в моральный кодекс любого народа, но далеко не у всех он стоит на первом месте. В мусульманской системе моральных ценностей гостеприимство занимает одну из верхних ступок, тогда как у европейских народов оно выражено весьма слабо. И потому любой европеец, побывавший в прошлые века в Казахской Степи, обращал на этот обычай особое внимание и выражал свое искреннее восхищение этой чертой национального характера, которая как нельзя лучше говорит о стремлении людей любить себе подобных. Следует заметить, что обычай гостеприимства является одним из самых устойчивых обычаев – в Казахстане он сохранился до настоящего времени.

Еще Махмуд Кашгари подчеркивал необходимость соблюдения правил гостеприимства [146, с.387]. Усталый от трудностей дорог, замученный жаждой или голодом любой спутник мог найти у казахов прием, беззащитный человек мог найти у них покровительство.

Гостеприимство – священный долг. Хозяин должен был умереть, защищая своего гостя, даже чужого ему человека. Под защиту брались влюбленные, покинувшие свои края из-за преследования родителей и родственников. Как видим, традиция гостеприимства имеет особую социальную значимость.

В условиях территориальной разобщенности гость из другого рода или представитель иного народа был вестником из внешнего мира, своеобразным проводником его культуры. Любой гость, независимо от его национальности и возраста, пользовался почетом и уважением. При этом он считался гостем всего аула и его окружали общей заботой. Гостя сажали на почетное место (төрге), в его честь резали скот, готовилось национальное блюдо (бешбармак), организовывалось пиршество с участием родственников и гостей хозяина. Так Бухар-жырау, прося роды жить в дружбе и согласии между собой, писал:

«Будем есть казы и карту,
Будем жить мы в соседстве мирном» [147, с.83].
(Перевод О. Жанайдарова)

Но не подарки и не угощение, а открытое сердце и добрая душа хозяина считались главными признаками гостеприимства.

Прав был С.Н. Акатаев, считая, что гостеприимство народное мировоззрение принимало как один из основных заветов предка. Гостеприимство по-казахски, «белінбеген енші» – неразде-

ленная доля – якобы завещано праотцом Алаша-ханом [148, 60].

Об отношении людей к этому принципу свидетельствует благословение: «Дастархан мол болсын, үйіңнен қонақ үзілмесін!» – «Пусть будет богат угощениями стол, и не покинет гость Вашего очага!» Это же явление отражает поговорка: «Құтты қонақ келсе, қой егіз табады» - «Если в дом приходит хороший, достойный гость, то и овца несет двойню». Жомарттық, қонақжайлық – щедрость и гостеприимство считались непревзойденными добродетелями, к которым непременно должен стремиться каждый человек. Народная поговорка отражает это явление следующим образом:

«Атың барда жер таны
Желіп жүріп,
Асың барда ел таны
Беріп жүріп»

(«Познавай новые земли, покуда у тебя есть конь, будь знаком с людьми, покуда есть у тебя достаток») [148, с.60].

Через какие тяжелые испытания должен был пройти казахский народ, чтобы как вывод из тысячелетнего опыта высказать мудрую поговорку: «Таспен ұрса, аспен ұр» («Если бьют камнем, ответь угощением»). Кочевник-казах мог увещевать своих потомков таким образом: «Если встретишь человека, обрадуй его: может быть, ты видишь его в последний раз». Таково подлинное гостеприимство степи.

Созданные столетия тому назад, процеженные через фильтры мудрости, получившие права на вечную жизнь, дошедшие до наших дней казахские пословицы и поговорки не теряют своего значения, сохраняют большую мудрость и мощное воспитательное воздействие, озаряя своим светом путь нравственного развития народа.

Пословицы служили не только одной из распространенных форм выражения народной радости и печали, мудрости и жизненного опыта, но и являлись своеобразным кодексом моральных норм. У казахского народа – это любовь к Родине, уважение и почтительное отношение к родителям и старшим, крепкие родственные связи, откровенность и доверчивость, приветливость и гостеприимство и др.

Национальные черты в морали проявляются не в выработке каких-то исключительных принципов и норм морали, а в степени проявления и реализации всеобщих моральных принципов и нравственных норм у того или иного народа. Этические идеи казахского народа, выражавшие его лучшие нравственные тради-

ции и представлявшие собой духовную базу акынов и жырау, отражены прежде всего в народном творчестве. Мудрые изречения, пословицы и поговорки вплетаются в сказания и песни, в сказки и айтысы. Нет акына, жырау, певца, который бы не украшал пословицей свой напев или сказ. Пословица – один из древнейших жанров казахской народной поэзии.

Одним из основных вопросов, стоявших в центре многовекового устного народного творчества является вопрос о положительных нравственных качествах и достоинствах человека. Казахская народная мудрость нередко выносит суровый приговор моральным принципам, унижающим человеческое достоинство. И, наоборот, в ней воспеваются и возвеличиваются такие положительные нравственные качества как героизм, патриотизм, стойкость. Философская мысль народа не уставала призывать казахов к единению, братству, мирному сосуществованию и человеколюбию.

На наш взгляд, толерантность мировосприятия казахов выражалась в том, что гостеприимство рассматривалось как благо, добродетель и обязательный элемент счастья. Где нет гостеприимства, там нет счастья и радости, считали казахи. Известный казахский мыслитель и сказитель XVIII века, большой знаток казахского героического эпоса Умбетей-жырау писал:

«Кісіні көрсең есікке,
Жүгіре шық, кешікпе,
Қарсы алмасаң мейманды
Кесір болар несіпке!» [12, с.74]

(«Спеши встретить гостя! Если откажешь в гостеприимстве – может нагряться беда и уйти благополучие!»).

Он же писал, что не будет доброго имени у джигита, не встретившего гостя как положено, не проявившего гостеприимство:

«Мейманға отың басы болса суық,
Еліңе жақсы жігіт атанбассың» [12, с.75]

(«Если проявишь скупость при встрече гостя, народ узнает про тебя, что ты плохой джигит»).

Таким образом, основным фактором, который дал возможность казахам выжить в достаточно суровых условиях территориальной разобщенности и при этом без больших тренировок установить дружеские отношения с соседними народами, является природная человеческая порядочность в широком смысле слова. В

это понятие входят и особая гостеприимность, и взаимопомощь, и незлобивость, а также отзывчивость, открытость всему миру и доброжелательность.

Все эти общечеловеческие положительные нормы поведения и нравственные ценности испокон веков формировались как неписанные законы жизни в виде традиционных обычаев и норм, которые соблюдались всеми казахами.

Известно, что толерантность имеет временную локальность, проявляется во всех культурах и в этом смысле универсальна. Казахские философы, чьи воззрения также были пронизаны духом терпимости, хорошо понимали, что нельзя делать другим то, чего себе не желаешь. Чем больше ты фанатик своей веры, тем более ты веротерпим, считали они. Требования толерантности применялись ими прежде всего к самим себе, ибо свои взгляды надо отстаивать.

Казахская философия, в которой хорошо выражена суть национального характера и менталитет народа, открыта к другим культурным влияниям и традициям, она всегда свободно воспринимала любой полезный опыт.

Казахская философская мысль всегда была не безразлична к происходящим в мире явлениям, отражала их под углом этического и эстетического восприятия, что позволяло более широко взглянуть на проблемы и предложить свои пути развития событий, разрешения конфликтов. Оставаясь чуткой и отзывчивой к социальным заботам и волнениям, казахская философская мысль вместе с тем всегда выше прагматичных интересов, классовых или сословных амбиций.

Одной из примечательных особенностей казахской духовной культуры является тесное переплетение и взаимное плодотворное влияние разных видов творчества: философии, литературы, музыки, политической и религиозной мысли. Так, казахская литература зачастую выступала как способ существования казахской философии, а идеи мыслителей своеобразно интерпретировались казахскими биями, ораторами (шешен), певцами-импровизаторами. Шел процесс взаимообогащения разных видов творчества.

Эта многогранность казахской духовной культуры способствовала ее гармонизации, а гармония, уже по определению, всегда противостоит дисгармонии, разладу частей целого, что в какой-то мере отражается в сфере общественных отношений.

Говоря о характерных чертах казахской этической мысли, нельзя не заметить ее сопричастное милосердное внимание ко всем бедам людским, в ней прослеживается традиционная тесная

связь с исламом, который всегда духовно ее питал и способствовал ее обогащению и развитию. Казахская философская этика всегда была социально действенной, выступая как нравственный врачеватель общественных пороков. Она была критическая по отношению к злу и созидательная по отношению к добру.

Этические размышления казахских мыслителей не сводились к нейтральной терпимости, лояльности по отношению к другим, а звали к великодушию, к активной нравственной позиции добра, справедливости и гуманизма. Вот какие замечательные строки, проникнутые идеями единения, мира и согласия оставил после себя знаменитый казахский мыслитель XVIII века Ахтамберды-жырау:

«Балаларыма өсиет:
Қылмаңыздар кепиет,
Бірлігіңнен айырылма
Бірлікте бар қасиет.
Татулық болар береке,
Қылмасын жұрт келеке,
Араз болсаң алты ауыз
Еліңе кірген әреке» [12, с.67].

(«Как завет потомкам оставляю свое наставление: любите свой народ, не пренебрегайте им! Храните и берегите свое единство, потому как единение, единство – это святое. Мир и согласие – это Богом данное благо и счастье, а потому не ссорьтесь, не враждуйте, не будьте посмешищем для других! Разрозненность, вражда – это смута, разрушающая государственность, страну»).

Казахские поэты-мыслители, отражая разнообразие настроений в обществе, затрагивали и тревожные вопросы возникновения войн с их бедствиями, что в свою очередь заставляло людей искать мирных путей развития событий. Умбетей-жырау, как-бы сталкиваясь и полемизируя с Ахтамберды-жырау, писал:

«Ей, Ақтамберді, Қабанбай!
Суытпа босқа түсінді,
Қайрама онша тісінді,
Сырт тазасы не керек,
Тазарт әуел ішінді.
Салмақтасаң айта ғой,
Хан алдында күшінді.
Елімді иесіз деймісің,
Ерімді киесіз деймісің,

Алты арысқа білдірмей,
Басып жеймін деймісің?!
Батпан, батпан мінің бар,
Қабынбай бітім қылыңдар» [12, с.75].

(«Эй, Ахтамберды, Кабанбай! Не смотрите холодно, «не читайте» на нас зуб! Задумайтесь лучше о внутренней чистоте, а не только о внешней. Хотели показать свою силу, похвастать перед ханом? Думали, что народ без власти? Думали, что люди не узнают?! У вас достаточно недостатков, не умножайте их! Говорю я вам открыто: надо прийти к согласию, заключите соглашение!»).

В этической мысли казахов с давних времен шли столкновения мнений на извечную тему «что такое хорошо и что такое плохо», и каждый мыслитель был вправе отстаивать свою точку зрения, свое понимание проблемы. Однако в этом противопоставлении нет противоречия, так как в одном случае речь идет о праве собственного мнения, в другом же – о праве критики со стороны оппонента. Вот где особенно важен толерантный подход в позициях сторон, не допускающий изничтожений или унижений противника.

Примером подлинного и глубокого понимания традиций иных культур, доброжелательного и заинтересованного обращения к культуре России и Запада, а также признания важности расположенности страны на стыке восточных и западных влияний является Абай. Абай, чье этическое учение является квинтэссенцией казахской философской мысли и в чьем творческом наследии осуществлен качественно новый уровень философского осмысления действительности в казахской мыслительной традиции, впервые в истории народа реализовал и воплотил синтез идей Востока и Запада, чем выразил сокровенные желания, думы и умонастроения казахов. Через все его творения, пронизанные духом толерантности, красной нитью проходит идея межкультурного диалога.

Чингиз Айтматов совершенно верно подчеркивал, что Абай ныне переживает 3-ю эпоху, вслед за эпохой русского самодержавия, в которой протекала его физическая жизнь, эпохой Октябрьской революции и советского тоталитаризма [149, с.105].

Абай живет сейчас вместе с нами в условиях обретения независимости на пути мировых демократических преобразований. В каждой из этих эпох потенциальные ресурсы абаевского наследия раскрывались в новом значении и новом измерении.

Был период, когда Абай служил защитной ипостасью для казахской культуры и казахского языка, бастионом, средством сохранения национальной самобытности перед лицом надвигающегося процесса языковой ассимиляции и одностороннего

окультурирования. Даже тогда никто не смел поднять руку на Абая, и тот факт служил сохранению казахского слова и национального самосознания.

В теперешних же условиях Абай, впитавший в себя великие идеи русского просветительства и творчески трансформировавший русскую культуру в ее мировой значимости, служит нам в иной ипостаси. Абай оберегает нас от национального изоляционизма и слепоты национального эгоизма.

Мыслитель был глубоко убежден, что не изменить жизнь, не изменяя самого себя. Не обрести Родину всем, не обретая каждым в отдельности самого себя. Быть как все, жить как все, научиться всему тому, что умеют все другие. Знать язык других народов, научиться их искусству и умению – это возвышает, а не унижает, делает равными с ними и менее зависимыми, чем если ничего не знать и не уметь. Такого рода идеи пронизывают все творческое наследие Абая, являются стержневыми темами его философских трудов.

Прав, на наш взгляд, известный казахский писатель-философ Абиш Кекилбаев, когда высказывает следующее суждение: «Соль общественной гармонии Абай ищет в честном труде каждого. Горячо убеждает своих соплеменников в том, что пока каждый не добьется достаточного самообеспечения своим трудом, и народу не знать подлинного равенства и свободы. Только тогда человеческое дитя может быть другом по отношению к другому, себе подобному. Только тогда он другому, себе подобному, не кажется либо хищным угнетателем и кровопийцей, либо ленивым завистником и дармоедом. Иначе нет человеку большего врага, чем сам человек, а казаху, чем сам казах» [150, с.112].

Если А.С. Пушкин писал о «милости к падшим», что бессорно, является высшим проявлением толерантности, то Абай полагал, что мало призывать людей к милости к падшим и слабым, необходимо мобилизовать к самосовершенствованию самих падших и слабых. Вот в чем смысл гуманизма в абаевском миропонимании.

От Абая путь лежит к сокровенным глубинам национального духа и от него же открывается путь к глобализированному восприятию мира. А это в наше время подразумевает разнообразие культур, верований, религий, экономических, социальных и политических устройств, а также всех способов жизни, существующих в гармонии и взаимодействии. Культивируемое разнообразие не означает изоляции людей или культур друг от друга, оно призывает людей к международному, межкультурному контакту и диалогу. Культивируемое разнообразие не означает также сохране-

ние неравенства, поскольку равенство – не в единообразии, а в признании равных ценностей и достоинства всех народов, всех культур. Эти мысли самым органичным образом находят отклик в стихии абаевского мира. Абай писал в своих «Словах назидания»: «Знание чужого языка и культуры делает человека равноправным с этим народом, он чувствует себя вольно, и если заботы и борьба этого народа ему по сердцу, то он никогда не сможет остаться в стороне. Такова природа человека» [151, с.49].

Безусловно, Абай – фигура евроазиатского масштаба, такова природа его дарования и миропонимания, таковы были факты, сформировавшие личность Абая как мыслителя и поэта. Европа и Азия были источником, слагаемыми компонентами в истории культуры русского и тюркоязычных народов на протяжении многих веков. В Абае этот процесс достиг своего апогея и это актуально сейчас не только в сфере культуры и творческого разнообразия, а прежде всего – в геостратегических приоритетах и параметрах нового состояния евроазиатского региона.

Вокруг идеи евроазиатской концепции в последнее время много различных суждений. В этой связи стоит отметить, что евроазиатское пространство – это не только и не столько географическое понятие. Прежде всего – это «наша общая судьба, многотрудная, в прошлом нередко взаимокровопрлитная, захватническая, проклятая и одновременно святая, обильная и скупая, явившая великие открытия и технологические взаимодействия вплоть до космических масштабов. Это все то, что породило в сумме вековую евроазиатскую цивилизацию, что есть наше общее реальное достояние, то, что невозможно игнорировать, от чего невозможно отказаться ни при каких политических поворотах» [149, с.106].

Действительно, бывают эпохи разлада, разноречий, обособлений, диктуемых ходом исторических событий. Но и тогда единая совместно сложившаяся цивилизация остается неизменным условием выживания иного витка эволюции для всех сторон, составляющих поступь этой культуры и истории данной цивилизации.

Абай, как никто другой, как явление сугубо национальное и в то же время мирового порядка, внушительно и зримо стоит на перепутье евроазиатских культур, совмещая и сочетая в себе истоки и опыт Востока и Запада.

Этические принципы казахов, уходя корнями в глубокую древность, проникнуты высокими общечеловеческими идеями добра и милосердия. Милосердие, выступая одним из наиболее глубоких проявлений человеческого бытия, само по себе не может не быть толерантным. Именно милосердие и гуманность, как

высшие проявления толерантности, являются главными темами философии Шакарима, выдающегося продолжателя традиций философствования Абая. Шакариму принадлежат такие строки, раскрывающие его этические принципы, содержащие идею толерантности:

«Өмірдің өкінбейтін бар айласы,
Ол айла – қиянатсыз ой тазасы.
Мейірім, ынсап, әділет, адал еңбек,
Таза жүрек, тату дос – сол шарасы» [13, с.155]

(«В жизни есть один беспрюирышный и оптимальный выход, это – соблюдение чистоты помыслов и рассуждений. Милосердие, совесть, справедливость, честный труд, доброе и чистое сердце, дружелюбность и мир – являются необходимыми компонентами жизни человека»).

Безусловно, Шакарим хорошо понимал труднодостижимость его высоких требований к человеку, но это был его неизменный идеал, его философское и нравственное кредо.

Мыслитель выдвинул свою концепцию духовного возрождения человека, где основными нравственными ценностями выступают милосердие и совесть. Кроме того, философ вывел три нравственных качества – «честный труд, совестливый разум, искреннее сердце, ...которые должны властвовать над всем» [152, с.100]. Без них, глубоко убежден Шакарим, «не обрести в жизни мира и согласия» [152, с.100].

В его философской системе мудро переплелись глубокое и всестороннее знание и искренняя, мироутверждающая вера, разумное освоение действительности и смиренное принятие истины совестливым сердцем. Его наследие охватывает в непротворечивом синтезе различные течения философской мысли и индивидуально-творческие проявления самой личности мыслителя, казалось бы, совершенно несовместимые культурные миры Востока и Запада, мира кочевья и оседлости. Все интеллектуальные устремления философа были направлены на утверждение в его собственной жизни и жизни окружающих его людей вечных, непреходящих истин добра, красоты и справедливости.

Известно, что фундаментальный этический принцип справедливости для своей реализации требует толерантности. Шакарим полагал, что справедливость – важнейший этический феномен и непреходящая нравственная ценность в межличностных отношениях людей в обществе. Поступки, несоответствующие нравственным ценностям народа, будили в нем гнев и возмущение.

Он полагал, что необходимо любить справедливость и ее поборников. Поэт-мыслитель от всего сердца призывал свой народ:

«Адалдың әділ жолына
Ақырын басып жет, халық» [13, с.131].

(«О, народ мой! Достигни, встань на честный путь справедливости!»). А в стихотворении-размышлении «Адам немене?» («Что есть человек?») Шакарим в отчаянии вопрошает:

«Әділет, ынсап, мейірім бар ма адамда?» [13, с.178].

(«О, есть ли в человеке справедливость, совесть и милосердие?!»).

Мыслитель был убежден, что человек должен быть справедливым, но не упрямым, он не должен проявлять своеволия и упорствовать перед лицом справедливости. Важно, полагал философ, быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью. Справедливость по отношению к своим и к чужим людям – именно в этом суждении, на наш взгляд, толерантность выступает как основа социальной справедливости.

Идея межкультурного диалога занимает значительное место в воззрениях казахского мыслителя. Шакарим, пробивший свой неповторимый путь между Востоком и Западом, стал таковым не за счет изоляции, а за счет своей внутренней открытости другим культурам. Шакарим писал:

«Білсе егер Салтыков пен Толстойын,
Сезсе олардың айтылған терең ойын.
Гоголь мен Пушкиндерден ғибрат алса
Қазақтың бөлер еді-ау нұрға бойын.

Лермонтов, Некрасовтай ақындарын,
Өнеге етсе солардың мақұлдарын.
Өзімшіл, надандықтан көзі ашылып,
Аңғарар адал жолға жақындарын» [13, с.211].

(«Если бы казахи осознали и осмыслили глубокие идеи Салтыкова и Толстого, если бы они вняли морально-этическим установкам Гоголя и Пушкина, то они бы духовно обогатились. Если бы казахи взяли за пример принципы Лермонтова и Некрасова, то они бы победили в себе эгоизм и невежество, а также заметили бы возможность приближения к праведному пути»).

Мыслитель с сожалением отмечал, что казахи не знают достойных представителей русского народа, не учатся их знаниям и умениям, а зачастую идут на поводу у хитрецов и мошенников, попадая таким образом в трудное положение.

Безусловно, Шакарим в разные периоды своего становления как мыслителя и философа испытывал воздействия других культур, временами получая от них существенные импульсы для дальнейшего развития, но, очевидно, лишь в той мере, в какой эти шедшие извне воздействия соответствовали его внутренним потребностям.

Шакарим стал свидетелем крушения последнего очага кочевой цивилизации. Он с грустью и тревогой прощался в своих произведениях с уходящей духовной культурой. Мыслитель был глубоко опечален этим обстоятельством, поскольку уход в небытие кочевой цивилизации резко и радикально меняет душу человека, его восприятие природы и мира как собственного дома.

Шакарим сопереживал своим соплеменникам, которым придется жить в новой оседлой цивилизации. Но в то же время он был убежден, что неразрывное единство человека и мира помогут человеку вписаться в эту новую историческую эпоху, так как это единство является стержнем человеческого бытия, спасающим его в условиях техницизма, отрывающего человека от его сущности, ставящего непроходимые преграды между человеком и природой. Мыслитель торопился помочь казаху изменить себя, свой образ жизни, его уклад, его сущность, обрести новые черты и качества, которые помогут ему стать другим в новой ситуации.

Боль за свой народ, его будущее толкали Шакарима к мучительному поиску путей выхода из кризиса. Ему не давал покоя вопрос о том, почему разные народы – и просвещенные, и те, которые находятся на пути к свету, весь свой духовный потенциал, знания и силы используют для истребления себе подобных? «Люди, будьте терпимы друг к другу, к своим различиям, к своей непохожести друг на друга, к наличию у вас разных взглядов. Живите дружно, договаривайтесь друг с другом в тех случаях, когда вам нужно совместно решать общие проблемы», – эта мысль в той или иной форме, в том или ином виде лейтмотивом проходит сквозь все его творческое наследие: от стихотворений-размышлений, поэм, труда «Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий» до философского трактата «Три истины».

Мировоззрение мыслителя представляет собой образец высшей духовности. Шакарим стал философом, чьи прозрения не имели национальных и культурных границ, чья жизнь была посвящена служению истине, торжеству добра, справедливости и высшей человечности.

Начало XX столетия – интереснейшая страница в истории развития казахской философской мысли. На этот период приходится жизнь и деятельность блестящей плеяды творческой интеллигенции казахского общества, целого созвездия крупнейших мыслителей, поэтов, ученых, общественных деятелей: Алихана Букейханова, Ахмета Байтурсынова, Машхур Жусупа Копеева, Миржакыпа Дулатова, Жусупбека Аймаутова и Магжана Жумабаева.

Следует отметить, что в их творчестве были подняты и философские проблемы общечеловеческого значения – проблемы бытия и свободы человека, смысла его жизни, милосердия и толерантности. Мировоззрение казахских мыслителей начала XX века глубоко гуманистично. Это проявляется в утверждении индивидуального начала в человеке, уникальности его бытия, признании значимости роли человека и нации в истории, решении философских проблем сквозь призму добра и зла, а также в целом этической окрашенности их философских воззрений.

Развивая философско-этические и эстетические принципы Абая, Магжан особенно громко говорит о проблеме Востока и Запада. В таких стихотворениях, как «Күншығыс» («Восток»), «Пайғамбар» («Пророк»), «Бостандық» («Свобода»), «Түркістан» («Туркестан») и других поэт и философ выражал свое понимание вопроса, в котором красной нитью проходит идея межкультурного, межцивилизационного диалога. В стихотворении «Күншығыс» («Восток») Магжан писал, оригинально выражая тему диалога культуры Востока и Запада:

«Әй, сен, кесел Күнбатыс!
Бұл жатуың қай жатыс,
Жоғал жылдам жолымнан!
Болмаса, қорықсаң өлімнен,
Үмітің болса өмірден,
Ұста менің қолымнан!» [14, с.54].

(«Эй, Запад, ты – болен! Что ты лежишь? Уйди скорее с моего пути! Ну, а если не хочешь смерти, если есть желание и надежда жить, то тогда – держи мою руку!»)

Как известно, эта тема достаточно ясно прослеживается и в творчестве А. Блока, В. Брюсова, Н. Клюева, чьи произведения глубоко импонировали казахскому поэту-философу. На видении М. Жумабаевым проблемы Востока и Запада могла лежать печать идей немецкого философа О. Шпенглера, чья книга «Закат Европы», вышедшая в начале 20-х годов XX столетия на русском языке, имела большой общественный резонанс, писал Ж.

Аймаутов в своей чрезвычайно интересной и глубокой статье, посвященной творчеству Магжана Жумабаева [129, с.410].

Магжан полагал, что сущность человека проявляется в его толерантном отношении к другим людям. Становление человека и обретение им своей собственной сущности происходит с зарождением и развитием в нем чувства любви, сначала любви к матери, после – любви к близким. Развитие чувства любви связано с ростом сознания и с углублением знаний, считал поэт-мыслитель. Магжан писал в своей «Педагогике»: «Адамның шын мағынасымен «адам» болу үшін өзін сүю, жақындарын сүйемен қанағаттанбай, жалпы адамзатты сүю шарт» [153, с.53]. («Чтобы быть человеком в подлинном смысле и значении этого слова – недостаточно любить себя и своих близких. Необходимо любить все человечество»).

Магжан был уверен, что любовь к Родине предполагает любовь ко всему роду человеческому и ни в коем случае не означает ненависти к другим людям. Любить человечество – означает воспринимать дитя человеческое как родное, во всем человечестве видеть друга и близкого человека, полагал поэт-философ.

Таким образом, можно утверждать, что сущностью человека в творческом наследии Магжана Жумабаева является его способность любить и творить добро, а собственное благо человека связано с желанием добра Родине и человечеству. Человек в творчестве Магжана целеустремлен, уверен в своих мыслях и делах. Мыслитель полагал, что природе человека в принципе присуще стремление к добродетели и воздержание от зла. Основой подлинного бытия человека в мировоззрении Магжана, насыщенного идеями и ценностями толерантного подхода, является любовь к близким и ко всему человечеству.

В настоящее время человечество вступило в новую эру взаимодействия и коммуникации – экономик, политик, культур, языков. «Универсальность согласия подтверждается самим историческим опытом. Сегодня ни один индивид, этнос, народ, культура, социальный слой не может быть исключен, изолирован ... в процессе установления согласия. Оно становится определяющим императивом современности», - верно подчеркивает А.Н. Нысанбаев [143, с.255].

Действительно, современная ситуация отличается необычным культурно-историческим качеством. В отличие от всех прежних эпох, согласие предполагается не в качестве локального принципа, но принимает универсальный характер, затрагивая все этносы, культуры, народы и страны. Сегодня речь идет о согласии другого типа, основанном на сохранении различий, а,

значит, на основе взаимоотношения, толерантности и уважительности. «Человек не рождается толерантным, а становится им в процессе обучения и воспитания, межкультурного и межэтнического диалога», - убежден А.Н. Нысанбаев [143, с.256]. При этом надо подчеркнуть большую роль религии, искусства, философии в формировании толерантного сознания.

Примечательно, что Казахстан – на сегодняшний день, одна из первых стран, в сложное время глобальных противоречий сумевших сделать идею духовного согласия реальной силой. Несмотря на сложности первых лет независимого существования именно наша республика в 1992 году стала местом проведения I Всемирного конгресса духовного согласия. С тех пор в Казахстане 18 октября отмечается как День духовного согласия.

Известно, что одним из основных факторов стабильного общественного развития и улучшения благосостояния народа является мирный межконфессиональный диалог. Достижение межконфессионального мира является важным условием существования современного общества. По инициативе президента РК Н.А. Назарбаева в 2003 и 2006 и 2009 годах в Астане состоялись Съезды лидеров мировых и традиционных религий. Съезды стали существенным вкладом в глобальный процесс междивизионального и межкультурного диалога. «Нельзя создать единое религиозное пространство. Нельзя преодолеть до конца имеющиеся различия, тем более что порой они затрагивают основы великих религий. Однако ценность постоянного диалога состоит в том, что, несмотря на существующие разногласия, сохраняются сам смысл и процесс поиска некой «золотой середины». И главное – диалог создает территорию мира и согласия, время гармонии и ясности. И в этом я вижу несомненную ценность религиозного диалога», - подчеркнул в своем выступлении на Первом Съезде лидеров мировых и традиционных религий Н.А. Назарбаев [154, с.303].

Столица Казахстана – Астана, расположенная в самом сердце древних казахских степей, в центре Евразии, на пересечении дорог Востока и Запада, Юга и Севера, Европы и Азии, во весь голос заявила о себе в качестве инициатора межконфессионального диалога, а также о том, что «для казахов толерантность не академическое, а практическое понятие» [155, с.3].

Емкое определение толерантности дал испанский исследователь Фернандо Лосано: «Что такое толерантность? Это не уступка, не безразличие. Это знание и понимание других. Это взаимное уважение через взаимопонимание... Что такое толерантность? Объединение – да; единообразие – нет. Разнообразие – да; насилие – нет. Страстные споры – да; сила и подчинение – нет» [156, с.18].

Современная философия связывает толерантность с ликвидацией интеллектуальной основы нетерпимости – репрессивно все себе подчиняющей истины, а значит, с культурным релятивизмом, признающим уникальность и ценность каждой этнической культуры. Логична тем самым связь толерантности с ненасилием, т.е. с тем, что не уменьшает свободы действия, не является фактором, разрушающим жизнь.

Но толерантность и ненасилие при всей их схожести не являются идентичными понятиями. Толерантность по своему содержанию значительно шире ненасилия, она выступает его идейной основой, задающей все предпосылки, необходимые для успешного разрешения противоречий. Толерантность, в отличие от ненасилия, включает в себя деятельность и ответственность за цели деятельности, а в отличие от насилия – ответственность за средства достижения цели. Толерантность требует решимости, внутренней душевной силы.

В казахской философской мысли, где определяющими ценностями выступают духовность, нравственность, милосердие и толерантность, всегда подчеркивалась мысль о том, что личность, действующая ненасильственным методом, прежде всего защищает себя и своего противника от морального зла, лжи, ненависти, фальши, отсутствия уважения к другим и несправедливости. Казахские мыслители полагали, что философские аргументации и размышления являются силой через слово, которое может делать вызов другим силам, разоблачать ложь и приоткрывать завесу над иллюзиями, а также предлагать варианты лучшего мира для всех людей, живущих на Земле.

Достижения Казахстана в сохранении и укреплении толерантности получили высокую оценку международного сообщества. Историческим стало решение о председательстве Казахстана в ОБСЕ в 2010 году. «Это знак огромного доверия, признание эффективности «казахстанского пути» развития и высокого уровня толерантности казахстанцев», - подчеркнул в своем выступлении на торжественном собрании, посвященном 10-летию Астаны Президент РК Н.А. Назарбаев [157, с.2]. Созданию благоприятных условий для дальнейшего укрепления межэтнического согласия и толерантности в обществе, несомненно, будет способствовать и Закон Республики Казахстан «Об Ассамблее народа Казахстана», ставшей с момента обретения независимости важнейшим элементом политической системы страны. Можно с уверенностью утверждать, что Казахстан – мост между Западом и Востоком в диалоге цивилизаций, стал сегодня символом толерантности.

5.3. Значение эволюционного рассмотрения этических идей казахской философии в духовном возрождении суверенного Казахстана

С обретением Казахстаном независимости усилилась необходимость осмысления традиционных ценностно-смысловых ориентиров и духовного наследия народа как общей культурной основы, на которой происходит процесс формирования национального самосознания, а также потребность в новом видении и освещении мира казахской философской культуры как культуры, диалогизирующей с общемировым контекстом. В условиях развития суверенного государства идеологически важным моментом является ретроспективный, историко-философский взгляд на историю мысли казахского народа, рассматриваемую нами сквозь призму эволюции этических идей.

На наш взгляд, казахские мыслители на достаточно высоком философском уровне формулировали сложнейшие экзистенциальные и, порой безответные, вопросы, которые имеют значение не только и не столько в контексте национальной традиции, но выходят далеко за ее рамки, пополняя сокровищницу мировой философской мысли. Следует заметить, что казахская философия, как и любая другая национальная философия, приобретает свой специфический национальный характер не в ответах, потому что научный ответ для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов.

Обращение к проблемам нравственности, их этическое осмысление и возрождение духовности казахского народа – одна из насущных задач сегодняшнего дня. С обретением независимости в Казахстане начала формироваться новая система ценностей и общественное сознание эволюционировало от ценностей социализма к ценностям ориентациям рынка и демократии.

Ясно, что такой ответственный переход невозможен без серьезного фундаментального основания. Как показывает опыт других стран, ведущая роль в идеологии возрождения принадлежит идее совместных усилий ради процветания нации, что предполагает максимальное использование тех черт национального характера, которые делают возможными творческую ассимиляцию достижений мирового сообщества. Упорный труд, солидарность, толерантность и терпимость – важнейшие черты процесса возрождения. Реформирование общества может быть успешным и перспективным в том случае, если цель и задачи, стратегия и идеология преобразований опираются на национальный менталитет, связанный с особым способом существования данного

социума, на познание оснований и логики конкретной культуры, ее творческого и движущего начала. Процесс возрождения казахской культуры, богатой своим духовным содержанием и уникальным этико-эстетическим своеобразием, может и должен внести свою интересную тему в диалог веков и культур, а также в обновление динамично развивающегося мира.

Двадцать лет независимого развития показали, что без духовной культуры, без высоких жизненных ценностей продвижение по пути материального благополучия вряд ли будет успешным, так как зачастую прагматизм и успех культивируют ценности, далекие от духовности. Мировой опыт свидетельствует, что не только Казахстан, но и многие страны, особенно в периоды своих переходных состояний, обращаются к своей истории, культуре, этическим ценностям и традициям в контексте выдвигаемых современностью новых требований.

Мы полагаем, что в настоящее время, когда страна переживает период обновления, когда что-то уже сломалось и осталось позади, а что-то, народившись или воскреснув, стремится вперед, необходимо решать задачу полнокровного изучения всей истории духовной культуры казахского народа. Академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, рассуждая о становлении самосознания казахов и казахстанцев, совершенно верно подчеркивает мысль о том, что «когда будет создано множество исследовательских работ, посвященных творчеству великих мыслителей прошлого, мы посмотрим на них с совершенно другой стороны, осмыслим их вклад в национальную духовную культуру иными мерками, чем те, которые нам диктовала тоталитарная система. Если при этом будем уважать общечеловеческие ценности, то избавимся от схем, от стереотипов, навязанных тоталитарной идеологией, что будет иметь большое значение для развития самосознания казаха, казахстанца» [158, с. 27].

Переломная эпоха «смены веков» ознаменовалась для большей части казахстанской интеллигенции новыми духовными исканиями, наступило время переоценки ценностей. Позже исследователи назовут этот сложный, противоречивый и во многом болезненный процесс «обвалом» ценностей, когда в духовной атмосфере страны ощущались какое-то всеобщее беспокойство, неуверенность, вера в знамения и символы. Специфика момента состояла в том, что переход к другой социально-экономической парадигме, установка на принципы и ориентиры, которые прежде подвергались сокрушительной критике – все это привело общественные умонастроения в Казахстане в состояние большого смятения. Интеллигенция начала терять свои привычные куль-

турные и политические ориентиры. Стало понятно, что основная загвоздка не вне, а внутри нас, так как освободиться от внешнего гнета можно, лишь освободившись от внутреннего рабства.

В соответствии с таким пониманием вопроса духовное возрождение, а другими словами, духовный ренессанс, переживаемый в настоящее время суверенным Казахстаном, предстает не просто закономерной необходимостью, а нравственной задачей, не бытием, а долженствованием, проблема переводится, так образом, в сферу нравственных побуждений и исканий. Сутью нового мировоззрения стали поиски нравственного идеала на пути духовного обновления, охватившего всю общественную жизнь республики.

Сегодня, по прошествии двадцати лет, можно с уверенностью утверждать, что по своему духовному напряжению, по страстности исканий, по богатству принесенных им плодов период независимого развития Казахстана имеет мало параллелей в истории казахской культуры. Независимость сыграла решающую роль не только во внешних судьбах Казахстана, не только в его государственном бытии и экономическом благосостоянии, но во всем его духовном облике, его призвании и значении в мировой истории.

Изменившаяся в связи с обретением и укреплением суверенитета духовная ситуация в Казахстане поставила перед философией достаточно сложную и трудную задачу углубленного осмысления новой социальной действительности, особенностей и противоречий переходного периода, культурно-исторических предпосылок интеграции независимого Казахстана в мировое общество. Во весь рост встал вопрос осуществления глубокого и целостного анализа проблем возрождения духовности и национальной культуры казахского народа. Академик НАН РК А.Н. Нысанбаев правильно отмечает необходимость рассмотрения философами вопросов «перехода от экологической уязвимости к устойчивому развитию Казахстана, глобальных экологических проблем с позиций возвышения духовного в человеке, исследования философии экологии человека в рамках национальной культуры народа. Ибо экология, экономика и политика взаимосвязаны» [159, с. 29].

С новых мировоззренческих и методологических позиций обнаруживаются иные возможности толкования, понимания и интерпретации богатейшего философского наследия казахского народа. В этой связи хотелось бы остановиться на нашем понимании эволюции этических идей в казахской философии. Поскольку в переводе с латинского «*evolutio*» – это развертывание, то мы

рассматриваем эволюцию как этап в развитии, где происходит постепенное изменение и идет развертывание от менее сложного к более сложному. В нашем исследовании мы попытались раскрыть эволюцию в трех ракурсах: во-первых, как эволюцию идей, когда у одних и тех же понятий появляются все новое и новое содержание, новые грани, аспекты и акценты в новом историческом контексте, во-вторых, как эволюцию идей конкретных мыслителей, т.е. их духовную эволюцию, имеющую различные периоды и этапы, и, в третьих, мы хотели показать эволюцию этических идей в плане развертывания, зарождения и появления все новых и новых понятий и этических феноменов в истории развития философской мысли казахского народа.

Эволюционное осмысление казахской философии, когда многочисленные этические идеи рассматриваются как целостность, как взаимосвязанные между собой эволюционирующие этические феномены, является значимым и ценным для современного состояния казахстанской философии, в которой постепенно уходят старые и отжившие понятия, но появляются философские темы и этические идеи, обогащенные новым содержанием в новом историческом контексте духовного возрождения суверенного Казахстана.

Таким образом, казахская философская мысль никогда не стояла на месте, так как вместе с изменениями общественно-исторического процесса неизменно эволюционировала и мыслительная традиция казахов, в каждом отдельном случае насыщаясь иными, созвучными своему времени и эпохе философскими, этическими и эстетическими идеями. Все этапы становления и развития казахского философского наследия были связаны с формированием новых значительных этических вопросов и понятий, посредством которых казахские мыслители надеялись изменить к лучшему судьбу своего народа. Мудрецы казахской степи, будучи сыновьями своего времени, гражданами своего государства, все важнейшие вопросы бытия, морали и этики решали в контексте общественно-исторического развития.

Следует особо подчеркнуть, что любая философская мысль в первую очередь связана с жизненными противоречиями, а точнее, именно зерна этих противоречий дают ростки новым идейным течениям и направлениям. В казахской истории периоды, которые можно назвать судьбоносными, стали одновременно и культурообразующими. Примечательно, что философская мысль казахов, сердцевиной и сутью которой всегда выступала этика, отражает и воплощает в себе отнюдь не благополучие, а проблемы, которые волнуют современников, особенно когда с великим

напряжением и фатальностью стоит извечный вопрос «быть или не быть?», и где только и возможно оценить меру человечности отдельного индивидуума. Именно в такие времена на исторической арене появляются крупнейшие мыслители и философы, потому как только они одни способны ответить на этот вопрос.

Анализ истории казахской мысли показывает, что виток эволюции в поэтическом философствовании казахов был совершен во времена эпохи мыслителей «Зар-Заман», когда остро встал этот гамлетовский вопрос – быть казахскому народу на земле или не быть. Основной идеей и стержневой мыслью философского наследия Дулата, Шортанбая и Мурата была борьба за независимость своей Родины, отстаивание и защита национальных интересов казахов от разрушительной силы агрессивной колониальной политики.

Глубокие, этически насыщенные философские размышления Бухар-жырау, значительно обогатившие казахскую этическую мысль и способствовавшие ее дальнейшему развитию, появились в период джунгарского нашествия и подтолкнули казахов к объединению, придали энергию для отпора джунгарам. Перемены в политической и общественной жизни оказали большое влияние на идейную направленность казахской философской мысли этого времени, но связь «философии-поэзии» и действительности необходимо понимать диалектически: мысль питается из процессов движения социальной жизни, но не копирует их, а аккумулирует в себе все самое ценное и непреходящее.

Рассматривая с точки зрения эволюционного подхода философские воззрения Чокана, Абая и Шакарима, можно отметить, что казахские мыслители свои идеи о прогрессе, просвещении, труде, добре, милосердии и совести озвучили тогда, когда народ был практически завоеван и введен в орбиту движения Российской империи. Ситуация сложилась таким образом, что у казахов как народа, который желает жить и развиваться, остался единственный выход – овладеть той формой жизни, которой владеют европейцы и русские, научиться всему тому, что умеют другие народы, знать их языки, научиться их искусству и умению, то есть научиться быть конкурентоспособными. Именно такого рода идеи пронизывают все философские и этические взгляды мыслителей, ставших высочайшими вершинами и квинтэссенцией казахской мыслительной традиции. Современные казахстанские философы, в частности, академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, оценивая казахскую общественную мысль как часть духовной истории мира, правильно подчеркивает значение и роль философских идей великих казахских мыслителей в духовном возрождении

дени суверенного Казахстана: «Сегодня, строя независимое государство, мы находим в них определенную пользу для развития нашей духовной культуры, политической мысли» [160, с. 39].

Ясно, что казахская философская мысль, развиваясь в течение многих веков, испытала влияние не только мировой философской мысли, как, например, тюркской, арабской, китайской, русской, но и была тесно связана с крупными историческими движениями. «Когда мы говорим об эволюции казахской мысли, – пишет академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, – мы прежде всего должны, с одной стороны, смотреть, почему в то или иное время обращали внимание на те или иные проблемы. Во-вторых, какие судьбоносные идеи были высказаны казахскими мыслителями в связи с общественно-историческим временем [160, с. 38].

Соглашаясь с точкой зрения известного ученого, отметим, что еще большую эволюцию казахская мысль претерпела в начале XX столетия, когда Алихан Букейханов, Ахмет Байтурсынов, Мыржакып Дулатов, Жусупбек Аймаутов, Магжан Жумабаев и другие известные деятели «Алаш-Орды» провозгласили, что спасение народа не только в знании и просвещении, но в национальном освобождении и самоопределении. Деятели «Алаш-Орды» были глубоко убеждены, что только став независимым народом, казахи могут творить свою настоящую историю. Выдающиеся казахские мыслители начала XX века сделали главное: они кардинально изменили мышление общества, внеся в него идеи активности, деятельности и свободы. Страстное желание свободы, счастья и культуры своему народу вдохновили Мыржакыпа Дулатова на такие строки, сильно повлиявшие на умы и сердца современников:

«Көзінді аш, оян, қазақ, көтер басты,
Өткізбей қараңғыда бекер жасты.
Жер кетті, дін нашарлап, хал ыарам боп,
Қазағым, енді жату жарамас-ты» [78, с. 13]

(«Проснись, казах! Подними голову, открой глаза! Хватит жить в темноте и невежестве! Мы потеряли свои земли, теряем веру, состояние значительно ухудшилось. О, казахи мои, нельзя больше лежать и бездействовать!»).

Книга стихов М. Дулатова «Оян, қазақ!» («Проснись, казах!»), опубликованная в 1909 году в Уфе, написанная словно на одном дыхании, призывает казахский народ пробудиться от сна, встать на защиту родной земли. Казахский мыслитель, писатель и поэт, снискавший огромную популярность и известность в наро-

де после этого сборника стихов, ярко выразил антиколониальные настроения интеллигенции и протест против политики царского правительства. Примечательно, что в «Восточный сборник» (1914 г.), посвященный памяти А.Н. Веселовского, из казахских поэтов были включены только произведения Абая и М. Дулатова, высоко оценивавшего роль и место Абая в казахской духовной культуре. Он писал в статье «Ибраһим ибн Құнанбаев» в 1908 году так: «Адамшылық ой-қиялы өте таза, ұлтжанды, елін-жерін сүйген кісі еді» [78, с. 212]. («Абай был духовно чистым человеком, любил свою нацию, свой народ, свою землю»).

Мы полагаем, что важной особенностью казахской культуры вообще и философии, в частности, является целостное восприятие мира, а также во многом эмоциональное философско-художественное постижение действительности, которое в большинстве случаев не только не уступает рациональному осмыслению, но по некоторым параметрам превосходит его и является более продуктивным. Философско-художественное освоение мира, которое постигает действительность духовно-практическим способом и пробивается к объективной истине своими особыми средствами, по-своему выражает и оценивает широкий круг философско-этических проблем, которые приходится решать сегодня в условиях мучительного поиска людьми мировоззренческих и духовных ориентиров.

К сожалению, человек перестал думать о своем духовном обогащении, стал игнорировать нравственную сущность своих поступков. Такие проявления высокой нравственности, как сострадание, соучастие, сопереживание, милосердие отходят на второй план. В результате социально-экономических, политических и культурных преобразований происходят изменения, которые оказывают существенное влияние, как на отдельного человека, так и на общество. Отсутствие четких нравственных ориентиров, снижение уровня духовной культуры – это реальность, которая существует сегодня во всем мире.

В таких условиях все важнее становится потребность в воспитании высоконравственной, духовно богатой личности, способной созидать и творить, а не только потреблять. Смысл и цели общественного развития, в конечном счете, состоят в расширении возможностей каждого человека реализовать свои устремления и вести полноценную и творческую жизнь.

Проблема, на наш взгляд, заключается в том, что у современного человека отсутствует ориентация на непрерывное духовно-нравственное развитие. В условиях глобализации, охватившей сегодня весь мир, когда стихия рынка ведет к всеобщности вещ-

ных отношений, к обеднению и унификации мотиваций и впечатлений, бесспорно, происходит оскудение творческого начала в жизни человека. «Унифицированный, однозначный, однополюсный, так сказать, человек, – правильно подчеркивает академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, – может быть удобен – но не более чем робот. Современная глобализация не должна привести к абстрактной унификации. В таком случае это будет величайшим регрессом, шагом назад... Нужно стремиться к объединению, заимствовать чужой опыт, технологии, знания, быть конкурентоспособными – но при этом ни в коем случае не терять свое лицо» [160, с. 41].

Действительно, всякая унификация опасна, так как она искажает, а по сути уничтожает многообразие национальных культур, содержащих в себе потенциал для развития.

За годы реформирования казахстанского общества возникла известная неопределенность в жизненных и ценностных ориентациях у казахстанцев. Более того, люди порой чувствуют, как уменьшается подлинная уверенность в завтрашнем дне.

В этом отношении трудно переоценить роль общенациональной идеи, являющейся по своей сути этической идеей казахской философской мысли. Дело в том, что если общенациональная идея будет сформирована в сознании людей и станет реализовываться на практике, то она сможет устранить указанную неопределенность целей и ценностей, а также будет способствовать обретению целостного общественного сознания.

Мировой опыт показывает, что национальная идея возникает там и тогда, где перед страной встают задачи консолидации всех ее сил: политических, экономических, культурных, духовных, нравственных во всех формах их проявлений для осуществления принципиально нового этапа в ее развитии. Национальная идея не должна становиться ареной противостояния этнического, культурного, мировоззренческого факторов, потому что эта идея может только объединять, консолидировать, если же она не служит такой цели, то это уже другая идея.

На наш взгляд, в духовном прошлом, в истории казахской философии заложены глубинные основы национальной идеи. Мы согласны с точкой зрения профессора Н.Р. Мусаевой, которая правильно подчеркивает мысль о том, что «қазақ философиясының тұңғығына бойлаған сайын, оның інжу-маржанын үлкен табандылықпен көрсетіп, аса бір ерекше ілтипатпен тере бастаған сайын қазақ феномені өзінің табиғи, тарихи, тылсым қасиеттерін аша түсіп, өзінің рухани биіктігін, ірілігін, тереңдігін байқата түсетіні анық» [161, с. 3]. («По мере погружения в глубины казахской фи-

лософии, по мере внимательнейшего изучения и исследования жемчужин казахской мысли, казахский феномен раскрывается в своих первозданных природных, исторических измерениях и обнаруживает высокий дух, масштабность и глубину»).

Действительно, богатейшая сокровищница казахского духовного наследия и этически насыщенная философская мысль способствуют тому, что казахский народ состоялся как целостный феномен в мировой истории. Следует подчеркнуть, что качественное своеобразие казахского общества заключается в том, что ценностно-нравственные аспекты жизни имеют здесь большую значимость по сравнению с другими реалиями общества. Это еще раз показывает, что этическая компонента в казахском обществе органически вплетена в ткань повседневной жизни и реальности.

Интересные суждения о национальной идее высказывает казахстанский философ А.Б. Капышев в статье «Национальная идея и смысл жизни», где он, в частности, отмечает: «Национальную идею следовало бы, на наш взгляд, определить как тот вклад, который данный народ должен внести в мировое развитие... Содержание национальной идеи обязательно должно выражать сущность человека, его духовность. Если национальная идея вообще может сложиться (возникнуть) и успешно существовать, то в центре ее должна находиться и быть ядром, доминантой человечность...» [162, с. 34].

Мы полагаем, если проблему понимать в таком ракурсе, то для суверенного Казахстана лучшей национальной идеей могло бы стать этическое наследие Абая, чей нравственный принцип «Адам бол!» («Будь, стань человеком!») выражает нацеленность его мировоззренческих ориентиров на фундаментальные основания бытия человека. Страстный призыв Абая, побуждающий к совершенствованию и развитию, позволяет понять смысл воплощения разума в сфере нравственных отношений, так как он характеризует человеческое общение не только с позиции внешней направленности от человека к человеку, но и с позиции внутренней направленности человека к самому себе.

Следует подчеркнуть, что сегодня, в новом историческом контексте становления независимого Казахстана этические идеи Абая, совершив виток эволюции, наполняются новым содержанием, у них появляются новые грани и аспекты. Возможно, в этом и заключаются гениальность и тайна великого казахского мыслителя, востребованного каждым новым поколением казахстанцев, умевшем говорить поэтично и философски о том, что формирует душу человека, душу казаха.

Этические идеи Абая, выраженные им трибунно, открыто и ясно, характеризуются тем, что часто бывают сопряжены с социальными проблемами. Его размышления о милосердии, труде и нравственности звучат в наши дни очень актуально. Профессор Г.Г. Акмамбетов в своей содержательной статье «Нравственное учение Абая» правильно отмечает: «Именно Абай является, на мой взгляд, основоположником нравственного учения казахов... В центре философско-этического мировоззрения Абая выступает человек, его сознание, чувство, ум и нравственность, реальное личное поведение. Как бы далеко ни уносилась и высоко ни парила философская мысль, она никогда не должна забывать о том, ради кого она бьется над разгадкой сложных, хитроумных вопросов бытия – о человеке, реальном, земном, сегодняшнем. Философско-этические размышления Абая достойны этого звания, ибо они всегда были так или иначе близки человеку, его насущным запросам и интересам» [109, с. 12].

Примечательно, что Абай жил будущим, умел заглядывать в завтра. Он – наш современник, современник будущих поколений. Мыслитель проявил подлинную мудрость – умение стать выше будней, повседневности, обозреть с высоты свое время, свой народ. Знание проблем собственного народа делает Абая нашим современником.

Абай внес в степь принцип знания как основу человеческого бытия, связал его с принципом развития: он хотел, чтобы его народ не только избавился от лени, невежества, но и овладел сокровищами мировой культуры. Возвеличивая разум, он сформулировал новые ценностные ориентиры, новое понимание смысла жизни, человеческого счастья. Но главное кредо человека, по Абаю, – это его гуманность, сострадание, дружба, любовь. Чувства дают возможность отделить добро от зла, руководствоваться добродетельным началом. Из такого соотношения знания, разума и чувств следует вывод о связи знания с чувством, верой, о целостности человеческой сущности.

У Абая, как и у Шакарима, больше мыслей, чем слов, очень много он излагает с божественным вдохновением и страстностью. Создается впечатление, что образы его творчества, его философии – зрительны, зримы. При этом конкретность, логичность гармонично уживаются с мотивами иррациональности и мистики. Абай – подлинный мудрец, так как он не просто мудро мыслит, но и стремится практически воплотить идеал мудреца. В том-то и состоит пафос его нравственного учения, что Абай не отрывает знание от нравственности. Для него разумное поведение – это нравственное поведение.

Мировоззрение Абая носит характер глубокой национальной ориентации, а казахские философские ориентиры для него являются основополагающими. Мыслителя глубоко волновала проблема будущего своего народа, а эти стихи, доминирующей этической идеей которых выступает проблема нравственного совершенствования, несут в себе, на наш взгляд, большой положительный эмоциональный заряд национальной идеи:

«Ғылым таппай мақтанба,
Орын таппай баптанба,
Құмарланып шаттанба,
Ойнап босқа күлуге.
Бес нәрседен қашық бол,
Бес нәрсеге асық бол,
Адам болам десеңіз.
Тілеуің, өмірің алдыңда,
Оған қайғы жесеңіз.
Өсек, өтірік, мақтаншақ,
Еріншек, бекер мал шашпақ –
Бес дұшпаның, білсеңіз.
Талап, еңбек, терең ой,
Қанағат, рақым, ойлап қой –
Бес асыл іс, көнсеңіз.
Жамандық көрсең нәфрәтлі,
Суытып көңіл тыйсаңыз.
Жақсылық көрсең ғибрәтлі,
Оны ойға жисаңыз» [28, с. 71]

(«Не обучившись науке и знаниям – не хвались, а найди свое место в жизни, брось все пустые дела и затеи! Если хочешь стать Человеком, стремись к пяти добрым вещам, а также избегай пяти дурных вещей. У тебя все впереди, все сбудется в судьбе твоей! Избегай пяти врагов своих, это: сплетни, ложь, хвастовство, лень и расточительство. Помни о пяти благородных делах: это стремление к лучшему, труд, глубокое размышление, умение довольствоваться тем, что имеешь, и милосердие. Брезгливо относись ко злу, а увидев образец добра, запомни его, оставив в своем сердце и душе»).

Почему мы полагаем, что лучшей национальной идеей в духовно возрождающемся независимом Казахстане могут стать этические идеи Абая? Потому что Абай в казахской философской мысли – это глашатай нового мировоззрения, нового мироотношения, нового понимания человека и его места в мире. Казахский

мыслитель во многом не был понят и принят своими современниками, так как далеко опередил их в своих мыслях и мечтах.

Абай был глубоко убежден, что старые мировоззренческие установки, где причину и цель своих поступков человек искал во вне, уже не работают и мешают жить достойно. Мыслитель вдохновенно пропагандировал очень важную и актуальную в наши дни мысль о том, что если казахи хотят выжить и жить на уровне развитых и просвещенных народов, если хотят суметь выдержать с ними конкуренцию, они должны в корне изменить себя, пересмотреть свой образ жизни и выработать новые мировоззренческие ориентиры. Казахский исследователь, доктор философских наук Р.Ж. Абдильдина в своей индивидуальной монографии «Человек в контексте культурно-исторического процесса» совершенно правильно отмечает: «Абай... выдвигает... концепцию нового человека – трудолюбивого, активного, просвещенного, надеющегося в жизни только на свои силы и на свои знания» [163, с. 146].

Таким образом, трудолюбие, просвещенность, добро, долг – вот основные нравственные принципы человека, по Абаю. Казахский философ доказывал необходимость формирования нового мышления, новых этических принципов, критикуя при этом непригодность старого образа жизни. Новый человек, согласно воззрениям Абая, – это творческий человек.

Мыслитель полагал, что всеобщим условием формирования достойного человека являются образование и труд. Он утверждал в своих произведениях, что знание есть самоцель, а не средство для достижения каких-либо благ, оно, согласно точке зрения Абая, – фундаментальная основа развития человека. На наш взгляд, эти идеи Абая звучат сегодня как никогда современно, а президентская программа «Болашақ», в рамках которой около пяти тысяч молодых казахстанцев обучаются в ведущих университетах мира, – это в каком-то смысле воплощение в жизнь абаявских принципов и заветов:

«В книгах всей науки ширь, –
Так читай же, не ленись!..
Просвещенный нужен ум,
Чтобы знать куда идти» [93, с. 69-70]

Или в другом стихотворении:

«Душа невежды мертва.
Пусты без мысли слова.
И сам учись и учи.
Лишь знаньем жив человек.

Лишь знаньем движется век.

Лишь знанье светоч сердец» [93, с. 64-65]

Абай искренне желал видеть казахов нравственным, просвещенным, трудолюбивым народом и постоянно задавал вопрос: «Что делать?». Как вытащить людей из беспроектной и нищей жизни? Как убедить их не лениться, не предаваться праздности и ничегонеделанию? Как научить их трудиться? Как стать конкурентоспособными? Мы полагаем, что и эти вопросы Абая, обращенные им к своим современникам, исключительно актуальны и востребованы сегодня, они звучат так остро и обжигающе, словно сказаны в наши дни и призваны пробудить казахстанцев, заставить задуматься над своей жизнью.

Абай предупреждал о возможности страшной нравственной катастрофы и деградации общества, в случае исчезновения грани между добром и злом, в случае смешения этих понятий, что логически ведет к падению нравственности. Он писал о том, что в общественном сознании царит крайний релятивизм, раздвоение сознания – речь идет безнравственности, беспринципности, при-
сущих казахскому обществу:

«Казахи, родные, – мой милый народ!
Усы, разрастаясь, покрыли твой рот.
Ты зла и добра не сумел различить,
В крови и обжорстве не день и не год.
Порой, если нужно, ты очень хорош,
Порой, как торгаш, ты и тот и не тот.
Не внемлешь другим, кроме собственных слов,
Погрызший в пустом суесловии сброд.
Днем смеха лишен ты, сна ночью лишен,
Боясь, что однажды угонят твой скот.
Легко загораясь, живешь на авось,
То этак настроен, то наоборот.
Сплошные ничтожества выйдя в вожди,
Добились того, что в народе – разброд.
Раз волю свою упустил ты из рук,
Твой истинный облик никто не вернет» [101, с. 91]

Несомненно, критика поэтом и мыслителем своих соплеменников – это критика человека, бесконечно любящего свой народ, единственным желанием и мечтой которого был сделать казахов лучше. Ясно, что самые горькие слова Абай говорил во благо и ради исцеления своего родного народа от всяческих язв.

Хотелось бы отметить, что Абай – во многом этнообразующая фигура. Его роль особо заметна в формировании духовного единства нации. И поэтому, на наш взгляд, нет ничего удивительного в том, что Абай желает сделать свое детище как можно более совершенным. В этом, возможно, и состоит величайшая ценность его наследия, востребуемого повсюду и всегда. Правильно оценили значение абаевских философских идей известные исследователи И.Е. Ергалиев и Т.Х. Рыскалиев в статье «Абай как мыслитель»: «Читая Абая, духовно советуясь с ним, мы узнаем себя: кто мы, кем были и какими должны быть. Абай заставляет нас думать, сомневаться, раскаиваться... Абай не дает успокоиться. Нужен был он в XIX веке, еще более нужен в XX и в будущем. В этом величие его как мыслителя» [164, с. 37]. Поистине Абай – человек на все времена.

Мысли и идеи Абая получили свое дальнейшее обоснование и развитие в творческом наследии Шакарима, родившегося на тринадцать лет позже своего наставника, и попавшего в эпоху безвременья. Если Абай жил в годы установившихся отношений, когда действовал государственный аппарат власти, общественные институты, когда Казахстан, к сожалению, окончательно потерял независимость и стал колониальной окраиной, то время жизни Шакарима совпало с началом XX века, ознаменовавшемся падением старой системы, когда новая власть еще не укрепилась, и у народа была одна задача – просто выжить, и каждый это делал, как мог. «Годы скорби, слез и печали – вот годы жизни Шакарима, – пишет академик НАН РК Гарифолла Есим в своем содержательном труде «Мурость Шакарима», – Он желал помочь «бесприютному сироте» – своему народу, хотел стать его опорой, но, понимая, что ничего из этого не выходит, назвал себя «Мутылганом» («Неприкаянным»)» [165, с. 8].

Сегодня Шакарим и его творчество – духовное достояние народа, обретшего долгожданную независимость и постигающего мудрость казахского философа. Примечательно, что Шакарим знал и предвидел, что в современном ему обществе он не будет востребован и именно поэтому взял себе псевдоним «Мұтылған» – «Забытый, неприкаянный». Неприкаянным в земной жизни может быть тот, у кого нет ни близких, ни родных, словом, сирота. Когда же народ лишен возможности называться народом, когда утрачена свобода, то поэт и его творчество, действительно, могут быть забыты. Но приходят иные времена и народ, обретя независимость и свободу, возвращает забытые имена. Гарифолла Есим верно подчеркивает: «В слове неприкаянный заложен глубокий смысл, включающий в себя бессмертие. Забытого забудут, а не-

прикаянного вспомнят. Кого забыть, а кого вспомнить, кто обречен на забвение, а кто восстанет из пыли веков – вот о чем надо бы поразмыслить... В памяти должны остаться не имя, не долгая жизнь человека, а как сказал Абай, должно остаться одно лишь его Слово. Но оказывается, забыты и те, кто оставил Слово. Но в истории человечества, в сознании его оно, это слово, не может исчезнуть вовсе. Приходит время, и слово возрождается в памяти потомков. Вера эта и подвигала Шакарима взяться за перо и писать о себе, о своих мыслях, о безвременье» [165, с. 30-31].

Мы согласны с известным ученым в том, что пока жив человек, носитель духовной культуры, духовные ценности неуничтожимы. Какое бы идеологическое давление не оказывалось на культуру и философию, они будут развиваться вопреки всему, потому что нельзя остановить мысль, как невозможно остановить саму жизнь.

В настоящее время, когда независимость раскрыла перед Казахстаном новые просторы, дала исключительный шанс строить свое будущее самостоятельно, определять свою судьбу и обулаивать жизнь так, чтобы это отвечало национальным интересам государства и нравственным ценностям казахского народа, этические рекомендации Абая и Шакарима, освещающие нравственный путь будущим поколениям, как никогда важны и необходимы. Философские воззрения казахских мыслителей, пронизанные высокой общечеловеческой идеей нравственного совершенствования, а также этическими идеями добра, совестливости, милосердия и справедливости, служат основой духовного возрождения и обновления суверенного Казахстана.

В год празднования двадцатилетия независимости республики, можно с оптимизмом утверждать, что эти годы были ознаменованы для казахстанцев эпохой смелых шагов и судьбоносных решений. Примечательно, что независимый Казахстан пошел не по чьему-то пути, а проложил свой, казахстанский путь, выбрав золотую середину. Из всех постсоветских стран только Казахстан пришел к идее, которая обеспечивала и стабильность, и одновременно развитие, при этом не пережив никаких потрясений. Сегодня достижения духовно возрождающейся республики признаны во всем мире. Председательство Казахстана в ОБСЕ – это блестящий результат внешнеполитической деятельности суверенного государства, объективное признание его высокого международного авторитета и лидерство в обеспечении региональной и глобальной безопасности.

Так, в ряде работ Президента РК Н.А. Назарбаева говорится о том, что стратегической целью развития республики долж-

на статью идея построения открытого демократического общества с рыночной экономикой, а основополагающими ценностными принципами идеологии общества – межнациональное согласие, социальное партнерство и общественный прогресс. «Свобода и демократия, – пишет Н.А. Назарбаев, – это величайшее благо. И если ты настоящий сын своего народа, то должен вопреки своему «я», в ущерб себе, политической карьере не только считаться с уже установившимися демократическими нормами, но и укреплять их, постепенно развивать и устанавливать новые и новые...» [166, с. 212].

Конечно, демократические нормы общества способствуют развитию личности, самосознания. Казахские мыслители видели путь к возрождению национального самосознания в образовании, в знании родного языка. В настоящее время, когда одной из самых обсуждаемых тем в обществе, выступает важнейшая проблема роли, значения и перспектив государственного языка, эти строки из стихотворения «Қазақ тілі» Магжана Жумабаева, явившегося настоящим преемником поэтических, философских и этико-эстетических принципов великого Абая, звучат чрезвычайно актуально и животрепещуще:

«Ерлік, елдік, бірлік, қайрат, бақ, ардың
Жауыз тағдыр жойды бәрін не бардың...
Алтын Күннен бағасыз бір белгі боп,
Нұрлы жұлдыз, бабам тілі, сен қалдың!

Жарық көрмей жатсаң да ұзақ, кен – тілім,
Таза, терең, өткір, күшті, кең тілім.
Тарап кеткен балаларыңды бауырыңа
Ақ қолыңмен тарта аларсың сен, тілім!» [14, с. 59-60]

(«Все: подвиг и храбрость, страну и единство, силу и счастье уничтожила злая судьба... Бесценной памятью об этих счастливых днях остался ты, сияющий словно звезда, язык моих предков! Ты – богатство нашей земли, ты – чистый, глубокий, острый, могучий и большой, мой родной язык. Своими чистыми и заботливыми руками ты притянешь, направишь и объединишь детей своих, разбредшихся в разные стороны, о мой родной язык!)

Несомненно, суверенитет дал уникальные возможности для возрождения языковой культуры и для развития государственного языка, способствующего идентификации себя со своей исконной культурой. Следует особо подчеркнуть, что именно в период независимого развития Казахстана, а именно в конце 2003 года,

была принята крупномасштабная Государственная программа «Культурное наследие», имеющая целью создание полноценного фонда гуманитарного образования на государственном языке, что, бесспорно, дало новые импульсы национальному самосознанию, а также активно способствовало широкому распространению и популяризации духовного и философского наследия казахов.

Наш взгляд, принятием и осуществлением Государственной программы «Культурное наследие» руководство Казахстана озвучило запрос времени, обратив должное внимание на полноценное функционирование духовной культуры казахского народа, носителями и хранителями которой будут будущие поколения – золотой потенциал республики в эпоху глобализации.

Таким образом, обращение к казахской философской мысли особенно необходимо сегодня потому, что именно ее нравственная составляющая все чаще осознается стержнем национальной мировоззренческой компоненты сознания, важнейшим фактором возрождения отечественной культуры. Своеобразие казахской философской этики, рассматриваемой нами с точки зрения эволюционного подхода, выражается, прежде всего, в ее глубинной мировоззренческой ориентированности. Речь идет не просто о морально-ценностном начале, присущем различным типам мировоззрений, в особенности религиозно окрашенным, но и о фундаментальной укорененности этических идей в системе миропонимания. Казахская философия, сокровенной сутью и ядром которой выступает эволюционно развивающаяся этика – это не столько теория нравственности, но и программа нравственных действий, жизненно необходимых для современного духовно возрождающегося Казахстана.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В эпоху глобализации, охватившей весь мир, в том числе и Казахстан, в условиях поиска национальной идентичности, самоидентичности и духовного возрождения обращение к философскому наследию прошлого и его этическое переосмысление имеет непреходящее значение для нынешнего состояния казахстанского общества, что вытекает из становления суверенного государства и желания самостоятельного духовного бытия и развития.

Острые вопросы этической ситуации в современном мире, проблемы достойного существования в нем и нахождения своего места и роли, поиск единства во многообразии мировых философских традиций, а также важность создания единого нравственного сознания человечества во многом формируют нравственный облик и смыслы современности, усиливая тем самым общественную значимость работ в области философии.

Специфика казахской философской мысли заключается в ее этической окрашенности, а этическая проблематика – проблемы счастья, добра, долга, совести человека, смысла и цели его бытия составляют сердцевину и ядро мыслительной традиции казахского народа, выражавшейся преимущественно в форме поэтического философствования. На наш взгляд, философия казахских мыслителей жизнеспособна именно потому, что она дает ответ на вопрос о смысле человеческой жизни, не редуцируя его к другим вопросам. Но казахская философия приобретает национальный характер не в ответах, так как научный ответ для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов.

Анализ творческого наследия казахских мыслителей начала XX столетия, подвергшихся насильственному умолчанию и забвению в советское время, показывает, что многие вопросы были поставлены ими исключительно глубоко, а высказанные советы могут исполнены быть оценены только сегодня. Фактически были репрессированы идеи этих выдающихся деятелей казахской культуры, ставшие сегодня чрезвычайно актуальными, были репрессированы целые системы миропознания и мироописания. Восстановление утраченных страниц нашей истории, восполняющих «белое пятно» на карте казахской этической мысли, возрождает подлинный интерес к собственным философским истокам и этическим ценностям, что, вне всяких сомнений, способствует росту национального самосознания и укреплению единства народа. Мы согласны с точкой зрения академика НАН РК Ж.М. Абдильдина и Р.Ж. Абдильдиной, высказанной в их новом фунда-

ментальном труде «История философии», где они подчеркивают, что «согласно диалектическому закону единства и борьбы противоположностей никакие политические репрессии, колонизация не могут остановить общественную мысль, потому что мысль остановить нельзя. Заставить людей не думать невозможно. Можно перестать печатать труды, подвергать мыслящих людей репрессиям, но, как показывает жизнь, даже запрещенная мысль все равно увидит свет» [167, с. 181].

Казахская философия никогда не стояла на месте: менялся социо-культурный контекст, вместе с ним изменялась и развивалась этическая мысль, непрерывно эволюционируя в связи с новыми проблемами и вызовами своего времени. Все главные периоды становления и развития философского творчества казахов были связаны с формированием новых значительных этических идей, посредством которых казахские мыслители надеялись изменить к лучшему судьбу своего народа. Следует особо подчеркнуть, что раскрыть специфику и культурные контексты казахского философского наследия невозможно без диалектического принципа единства исторического и логического, помогающего определить основные и узловые этапы его логико-исторического развития.

Пульс этической мысли казахов, представляющей собой яркий пример философского понимания мира и гуманистической ориентированности, определялся одной коренной идеей, которая волновала всех без исключения казахских мыслителей – это идея служения, судьбы народа, его нравственных устремлений и идеалов, возможностей его приобщения к общечеловеческим ценностям и прогрессу. Ясно, что в основе казахской философии, пронизанной высоким нравственным пафосом и глубоким убеждением в том, что без духовного роста человека любая деятельность в этом мире теряет свой смысл, лежит признание человеческой личности не средством достижения каких-либо целей, а высшей целью общественного развития. Быть может, это и есть главный нравственный урок, который мы можем почеркнуть у мудрецов казахской степи перед лицом сегодняшних проблем.

ЛИТЕРАТУРА

- 1 XXII World Congress of Philosophy. Rethinking philosophy today. July 30 – August 5, 2008. Seoul National University, Seoul, Korea. 97 p.
- 2 Абдильдин Ж. Собрание сочинений в пяти томах. Том V. Алматы: Өнер, 2001. – 455 с.
- 3 Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы, 2006. – 142 с.
- 4 Есим Г. Наука совести. – Алматы: Паритет, 2008. – 480 с.
- 5 Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4, Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 463 с.
- 6 Кастанье И.А. Древности киргизской степи и Оренбургского края // «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. – С. 89-91.
- 7 Акатай С.Н. Великий Коркыт и его учение // «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. – С. 686-688.
- 8 Ауэзов М.О., Соболев Л.С. Эпос и фольклор казахского народа // Мысли разных лет. По литературным тропам. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1961. – 544 с.
- 9 Маргулан А.Х. Қорқыт-ата және оның эфсаналары // Жұлдыз, 1983, № 3. – С. 155-169.
- 10 Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы: ИД «Аркаим», 2001. – 252 с.
- 11 Книга моего деда Коркута. Пер. Бартольда В.В. // «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. – С. 355-456.
- 12 Бес ғасыр жырлайды. Екі томдық. Алматы: Жазушы, 1989. Т.1. – 385 б.
- 13 Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). Алматы: Жазушы, 1988. – 560 б.
- 14 Жұмабаев М. Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1989. – 448 б.
- 15 Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. – С. 476-572.
- 16 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 301 с.
- 17 Абдильдин Ж.М. Аль-Фараби и мировая философия // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура», 28-29 сентября 2000 г., г. Алматы. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2001. – С. 17-25.
- 18 Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. О социально-этических воззрениях аль-Фараби // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 8-32.
- 19 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.
- 20 Сейтахметова Н.Л. Проблема «камал(ун)» в философии Абу Насра аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура», 28-29 сентября 2000 г., г. Алматы. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2001. – С. 210-214.
- 21 Брянов В.А. Музыкальная эстетика аль-Фараби // Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби / Бурабаев М.С., Курмангалиева Г.К., Сагадеев А.В., Брянов В.А. – Алма-Ата: Наука, 1984. – С. 158-171.
- 22 Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – 456 с.
- 23 Ахметова М.М. Аль-Фараби и музыкальное искусство // Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока. Тезисы докладов. Международная научная конференция, посвященная 1100-летию со дня рождения аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 97-99.
- 24 Бурабаев М.С. Аль-Фараби в истории науки // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 7-88.
- 25 Бурабаев М.С. Предмет, категории и задачи этики // Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби / Бурабаев М.С., Курмангалиева Г.К., Сагадеев А.В., Брянов В.А. – Алма-Ата: Наука, 1984. – С. 89-98.
- 26 Сагадеев А.В. Об интеллектуальном счастье, о счастье гражданском и о счастье согласно «росказням и бредням старух» // Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби / Бурабаев М.С., Курмангалиева Г.К., Сагадеев А.В., Брянов В.А. – Алма-Ата: Наука, 1984. – С. 98-114.
- 27 Маргулан А.Х. В начале творческого пути // Мухтар Ауэзов – классик советской литературы. Алма-Ата: Наука, 1980. – С. 64-77.
- 28 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. Өлеңдер мен аудармалар. Алматы: Жазушы, 1995. – 336 б.
- 29 Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 192 б.

30 ...Озера степные. Казахская поэзия VIII-XIX вв. в переводе О. Жанайдарова. – Алматы: Ғылым, 1999. – 284 с.

31 Аюпов Н.Г. Доисламские традиции тюркской философии в творчестве аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура», 28-29 сентября 2000 г. г. Алматы. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2001. – С. 381-385.

32 Курмангалиева Г.К., Соловьева Г.Г. Фарабиеведение. Новый взгляд на наследие аль-Фараби и перспективы философской компаративистики // Идеи. Концепты. Судьбы. Институту философии и политологии – 50. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2008. – С. 160-195.

33 Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – Москва: Мысль, 1980. – 239 с.

34 Юсуф Баласагунский. Благодатное знание / Перевод и комм. С.Н. Иванова/. – М.: Наука, 1983. – 558 с.

35 Бартольд В.В. Сочинения в 9 томах. Т.6. – М.: Изд-во вост. литер., 1996. – 784 с.

36 Таджикова К.Х. Идеиные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. Алма-Ата, 1983. – 22 с.

37 Аксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: 1973. – 115 с.

38 Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – Москва: Наука, 1987. – 190 с.

39 Иасауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). – Алматы: «Мұраттас» орталығы, 1993. – 262 б.

40 Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997. – 196 с.

41 Discourses of Rumi. NV, 1977. – 177 p.

42 Балтабаева А.Ю. Философско-этические взгляды Сулеймена Бакыргани. Автореферат дисс... канд. филос.наук. – Астана, 2006. – 28 с.

43 Сулаймон Боқирғоний. Боқирғон китоби. – Ташкент, 1991. – 80 с.

44 Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1989. – 350 с.

45 Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4. М.: Мысль, 1983. – 766 с.

46 Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.: Мысль, 1976. – 835 с.

47 Маргулан А.Х. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // М.О. Ауэзову. Сборник статей к его шестидесятилетию. Алма-Ата: Наука, 1959. – 159 с.

48 Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана: ИКФ «Фолиант», 1999. – 268 с.

49 Жирмунский В., Зафиров Х. Узбекский народный героический эпос. М., 1947. – 147 с.

50 Шакарим Кудайберды-улы. Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий. Пер. Б. Каирбекова. Алма-Ата: СП Дастан, Жазушы, 1990. – 120 с.

51 Уразбеков А. Этическая мысль в Казахстане: (с раннего средневековья до конца XIX в.). – Алма-Ата: Наука, 1982. – 136 с.

52 Магауин М.М. Путь через века // Поэты пяти веков. Казахская поэзия XV – начала XX вв. Алма-Ата: Жазушы, 1993. – С. 3-25.

53 Турсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Қорқыт. Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 168 с.

54 Омарұлы Б. Зар-заман поэзиясы. Генезис, типология, поэтика. Алматы: Білім, 2000. – 368 б.

55 XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ ақындарының шығармалары. Алматы, 1993. – 205 б.

56 Навои А. Сочинения в 10-ти томах. Т.10. Ташкент, 1970. – 278 с.

57 Халифа Алтай Ғақыпұлы. Таңдамалы хадистер аудармасы. Алматы, 1994. – 112 б.

58 Алтынсарин И. Собр.соч. Т.2. Алма-Ата, 1975. – 255 с.

59 Иманбеков М.М. Проблемы становления самосознания казахского народа в творчестве Чокана Валиханова. Автореф. дис. к филос.н. Алматы, 2003. – 25 с.

60 Валиханов Ч.Ч. Собр.соч. в пяти томах. Т.3. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 416 с.

61 Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в пяти томах. Т.4. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. – 463 с.

62 Джандильдин Н.Д., Сатыбекова С.К. Концепция культуры в мировоззрении Чокана Валиханова // Чокан Валиханов и современность. Сборник материалов Всесоюзной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. Алма-Ата: Наука, 1988. – 320 с.

63 Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972. – 286 с.

64 Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в пяти томах. Т.1. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. – 432 с.

- 65 Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в пяти томах. Т.2. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 416 с.
- 66 Алтынсарин И. Собр. соч. Т.1. Алма-Ата, 1974. – 275 с.
- 67 Алтынсарин И. Собр. соч. Т.3. Алма-Ата, 1975. – 304 с.
- 68 Коменский Я.А. Великая дидактика // Семья и школа, 1977. № 4. – С. 154-190.
- 69 Ушинский К.Д. Избр. педагог. соч. Т.1. М., 1953. – 410 с.
- 70 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II том. Өлеңдер мен аудармалар. Поэмалар. Қара сөздер. Алматы: Жазушы, 1995. – 384 б.
- 71 Ауэзов М.О. Мысли разных лет. По литературным тропам. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1961. – 542 с.
- 72 Есімов Ғ. Хакім Абай (даналық дүниетанымы). Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1994. – 200 б.
- 73 Есім Ғ. Абай туралы философиялық трактат. Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 83 б.
- 74 Орынбеков М.С. Философские воззрения Абая. – Алматы: Білім, 1995. – 136 с.
- 75 Абайдың дүниетанымы мен философиясы. - Алматы: Ғылым, 1995. – 184 б.
- 76 Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Санкт-Петербург, 1903. Т. 18.
- 77 Букейханов А.Н. Абай (Ибрагим) Кунанбаев. (Некролог). Семипалатинский листок. 1905; Букейханов А.Н. Абай (Ибрагим) Кунанбаев. (Некролог). Записки Семипалатинского Подотдела Западно-Сибирского Императорского Русского Географического общества. Выпуск III, 1907. С. 1-8.
- 78 Дулатов М. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1991. – 384 б.
- 79 Байтұрсынов А. Шығармалары. Өлеңдер, аудармалар, зерттеулер. Алматы: Жазушы, 1989. – 320 б.
- 80 Аймауытов Ж. Журнал туралы. «Абай» журналы, 1918, № 1.
- 81 Ауэзов М.О. Путь Абая. В двух томах. Алма-Ата: Жазушы, 1982. – 605 с.
- 82 Ауэзов М.О. Неопубликованные материалы по абаеведению. Алма-Ата: Наука, 1988. – 368 с.
- 83 Тажибаев Т. Философские, психологические и педагогические взгляды Абая Кунанбаева. Алма-Ата: Казгосиздат, 1957. – 80 с.
- 84 Бейсембиев К.Б. Мировоззрение Абая Кунанбаева. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1956. – 172 с.
- 85 Абай и современность: сборник исследований. Алматы: Ғылым, 1994. – 336 с.
- 86 Мырзахметов М. Абайтану тарихы. Алматы: Білім, 1995. – 215 б.

- 87 Ауэзов М.О. Вступительная статья. Абай Кунанбаев. Собр. соч. в одном томе. Москва: Политиздат, 1954. – С. 12-33.
- 88 Янушкевич А. Дневники и письма. Алма-Ата: Ғылым, 1966. – 260 с.
- 89 Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х томах. Т.3. Москва: Искусство, 1977. – 670 с.
- 90 Қоңыратбаев А. Абайдың философиялық көзқарастары. – Социалистік Қазақстан, 1945, 10.08.
- 91 Нұрышев С. Абай шығармашылығының алғашқы кезеңі туралы. – Лениншіл жас, 1951, 14.01.
- 92 Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану мәселелері. Алматы: Ғылым, 1982. – 292 б.
- 93 Кунанбаев А. Собр. соч. в одном томе. М.: Госполитиздат, 1954. – 416 с.
- 94 Бельгер Г.К. Гете и Абай. Эссе. Алма-Ата: Жалын, 1989. – 104 с.
- 95 Абай. Слова назидания. Алма-Ата: Жазушы, 1970. – 128 с. (Перевод с казахского С. Санбаева).
- 96 Джами. Избранные произведения. М.: Наука, 1978. – 165 с. (Перевод Т. Стрешневой).
- 97 Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 316 с.
- 98 Потанин Г.Н. В юрте последнего киргизского царевича. (Из поездки в Кокчетавский уезд) // Валиханов Ч.Ч. Собр.соч. в пяти томах. Т.5. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 528 с.
- 99 Маргулан А.Х. Жизнь, пройденная трудом // Жұлдыз, 1986. № 1. С. 176.
- 100 Габдуллин Б.Г. Этические воззрения Абая. Алма-Ата: Казахстан, 1970. – 104 с.
- 101 Абай (Ибрагим) Кунанбаев. Избранное (Пер. с каз. и комментарии А. Кодара). Алматы: Ана тілі, 1996. – 224 с.
- 102 Есімов Ғ. Хакім Абай. – Алматы: Білім, 1995. – 192 с.
- 103 Сильченко М.С. Творческая биография Абая. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1957. – 295 с.
- 104 Ауэзов М.О. Абай Кунанбаев. Статьи и исследования. Алма-Ата: Наука, 1967. – 391 с.
- 105 Абдильдин Ж.М. Абай как великий мыслитель и гуманист // Абай. Наследники. На перепутье... Алматы: Агентство «Аль-Халел», 1995. С. 88-95.
- 106 Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 176 с.
- 107 Лермонтов М.Ю. Собр.соч. в четырех томах. Т.1. Ленинград: Наука, 1979. – 656 с.

108 Абдильдин Ж.М., Бурабаев М.С. Влияние идей передовых мыслителей России на формирование общественно-философской мысли в Казахстане // *Навеки вместе.* – Алма-Ата: Наука, 1982. – 436 с.

109 Акмамбетов Г.Г. Нравственное учение Абая // *Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан, Серия общественных наук*, 1995, № 5, - С. 11-23.

110 Абай. Книга Слов. Поэмы. Перевод с казахского К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. Алматы: Ел, 1993. – 255 с.

111 Альжанова У.К., Бегалинова К.К. Духовность казахского народа: его прошлое, настоящее и прорыв в будущее // *Материалы III Республиканской научно-практической конференции «Шакаримовские чтения».* Семей: 2002. – С. 22-30.

112 Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). Алматы: Жазушы, 1988. – 560 б.

113 Гейне Г. Собр.соч. в 10-ти томах. Т. 6. Л.: 1958. – 278 с.

114 Бокаш Ф. Екі әулие. Қазақ әдебиеті. 2001 жыл, 4 мамыр.

115 Кудайбердиев Шакарим. Мысли разных лет. Простор, 1989. № 8. – С. 135-142.

116 Амребаев А.М. Шакарим и Восток (к вопросу об оценке мировоззрения казахского мыслителя в контексте мировой духовной традиции) // *SHYGYS*, 2004, № 2. – С. 269-271.

117 Бегалинова К.К. Основная проблематика философии Шакарима // *Материалы III Республиканской научно-практической конференции «Шакаримовские чтения».* Семей: 2002. – С. 15-21.

118 Кудайбердиев Шакарим. Три истины. (Перевод Е.Х. Сыздыкова). Алматы: Қазақстан: «Ғақлия ғылыми-әдеби орталығы», 1991. – 80 с.

119 Жаксылыков Е.А. Концепция «Трех истин» Ш. Кудайбердиева и проблема нравственного развития общества // *Материалы III Республиканской научно-практической конференции «Шакаримовские чтения».* Семей: 2002. – С. 48-53.

120 Акимушкин О.Ф. Вдохновенный из Рума // *Дж.Руми. Поэма о скрытом смысле. Избранные притчи.* Перевод Гребневой Н. Москва: 1986. – С. 215-231.

121 Аймауытов Ж. Құрметті Мәшһүр аға! // *Бес томдық шығармалар жинағы.* Т.5. – Алматы: Ғылым, 1999. – 304 б.

122 Мұқанова Л.Ж. Мәшһүр Жүсіп – философ // «Мәшһүр Жүсіп оқулары» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдары. – Павлодар: С. Торайғыров атындағы ПМУ. – 2001. С. 233-237.

123 Көпейұлы М.Ж. Көп томдық шығармалары. 1 том. – Алматы: Алаш, 2003. – 504 б.

124 Мамытова С.Н. Исторический процесс в интерпретации М.Ж. Копеева: диалектика божественного и человеческого // *Известия НАН РК.* – Серия общественных наук, 2009, № 2. С. 17-19.

125 Ахметова Г.Г. Взаимосвязь этического и эстетического в творчестве М.Ж. Копеева, С. Торайғырова и Ж. Аймауытова. Автореферат дис...канд.филос.наук. – Алматы, 2003. – 34 с.

126 Көпеев М.Ж. Екі томдық. 2-т. – Алматы: Ғылым, 1992. – 224 б.

127 Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 с.

128 Данысбекова Қ.Б. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы – діни философияның көрнекті өкілі // *Актуальные проблемы развития мировой философии. Международная научно-теоретическая конференция, посвященная 75-летию академика НАН РК Ж.М. Абдильдина.* – Астана: Изд-во ЕНУ, 2008. – С. 219-224.

129 Аймауытов Ж. Мағжанның ақындығы туралы // *Жұмабаев М. Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер.* – Алматы: Жазушы, 1989. – С. 400-428.

130 Жұмабаев М. Педагогика. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 160 с.

131 Есмагулова Г.Ж. Идея свободы в мировоззрении Мағжана Жұмабаева. Автореф.дис.... канд.филос.наук. – Алматы, 2001. – 27 с.

132 Абишев К.А. О природе власти как социального явления. Отчуждение и власть // *Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы.* – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2007. – С. 16-63.

133 Нурланова К.Ш. Земля – духовная опора народа. – Алматы: Дәуір, 2000. – 20 с.

134 Цепкова И.Б. Религиозная толерантность как феномен культуры Казахстана // *Қазақтың дәстүрлі мәдениеті - Традиционная культура казахов: Сборник научных статей.* Алматы: «Зият пресс», 2004. – С. 17-25.

135 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 240 с.

136 Байпаков К.М. По следам Великого пути // *Наш Мир, № 24, 24 августа, 2007 год.*

137 Иванов В., Трофимов Я. Религии Казахстана: Справочник. – Алматы: ВШП «Әділет», 1999. – 125 с.

138 Климович Л. Ислам в царской России. – М., 1936. – 180 с.

139 Хара Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков. Алма-Ата: КРАМДС – Ахмед Яссауи, 1992. – 204 с.

- 140 Монтескье Ш. Избранные произведения. – М., 1955. – 764 с.
- 141 Нысанбаев А.Н. Глобализация и проблемы межкультурного диалога. – Алматы, 2004. – Т.1. – 272 с.
- 142 Установление культуры мира: универсальные ценности и гражданское общество. Тверь, 2001. – 254 с.
- 143 Нысанбаев А.Н. Тәуелсіздік. Демократия. Гуманизм. Алматы: Философия және саясаттану институты, 2006. – 377 б.
- 144 Толерантность /Общ. ред. М.П. Мчедлова/. М.: Республика, 2004. – 416 с.
- 145 Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критicisme // Вопросы философии, № 11, 1997. С. 46-54.
- 146 Материалы по истории прогрессивной общественно-политической мысли в Узбекистане. Ташкент, 1976. – 520 с.
- 147 Поэты пяти веков. Казахская поэзия XV – начала XX вв. Алматы: Жазушы, 1993. – 385 с.
- 148 Акатаев С.Н. Мировоззренческий синкретизм казахов. Алматы, 1994. – 230 с.
- 149 Айтматов Ч.Т. Абай Кунанбаев и духовные ценности общемировой цивилизации // Абай. Наследники. На перепутье... Алматы: Агентство «Аль-Халел», 1995. – С. 103-106.
- 150 Кекилбаев А. Быть сыном народа // Абай. Наследники. На перепутье... Алматы: Агентство «Аль-Халел», 1995. – С. 108-113.
- 151 Абай. Слова назидания. – Алматы: Өнер, 2006. – 136 с.
- 152 Кудайбердиев Ш. Записки Забытого // Кунанбаев А. Книга слов. Кудайбердиев Ш. Записки Забытого. – Алматы, 1991. – С. 100-249.
- 153 Ұлттық поэзия падишасы: Ұлы ақын Мағжан Жұмабаевтың өмірі мен шығармагерлігі туралы. – Алматы: Орталық ғылыми кітапхана, 2001. – 314 б.
- 154 От диалога религий – к сближению цивилизаций. Выступление президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на Первом Съезде лидеров мировых и традиционных религий // Назарбаев Н.А. Стратегия независимости. – Алматы: Атамұра, 2003. – С. 300-314.
- 155 Религия: Правила толерантности. Формирование культуры толерантности и религиозной терпимости стало актуальной проблемой нового века // Казахстанская правда. – 15 марта 2006. – С. 3-4.
- 156 Лосано Ф. Толерантность – важнейший принцип равноправия // Право и образование. – 2000. - № 1(2). – С. 17-24.
- 157 Выступление Президента РК Нурсултан Назарбаева на торжественном собрании, посвященном 10-летию Астаны // Казахстанская правда. – 6 июля 2008. – С. 1-2.

- 158 Абдильдин Ж.М. Время и культура: размышления философа. – Алматы: Алаш, 2003. – 480 с.
- 159 Нысанбаев А.Н. 15 лет независимости Казахстана: становление нового общественного сознания. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2006. – 222 с.
- 160 Абдильдин Ж.М. Казахская общественная мысль – часть духовной истории мира // Байтерек, 2008, № 5. – С. 35-41.
- 161 Мұсаева Н.Р. Қазақ философиясындағы адам мәселесі. Философия ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы, 1998. – 36 б.
- 162 Капышев А.Б. Национальная идея и смысл жизни // Известия НАН РК. Серия общественных наук, 2005, № 5. С. 33-39.
- 163 Абдильдина Р.Ж. Человек в контексте культурно-исторического процесса. – Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2004. – 217 с.
- 164 Ергалиев И.Е., Рыскалиев Т.Х. Абай как мыслитель // Известия НАН РК. Серия общественных наук, 1995. № 5. – С. 23-37.
- 165 Есим Г. Мудрость Шакарима. – Алматы: Атамұра, 2008. – 344 с.
- 166 Назарбаев Н.А. На пороге XXI века. – Алматы: Атамұра, 2003. – 256 с.
- 167 Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж. История философии. – Алматы: Асем-Систем, 2010. - 536 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Прелисловие.....	3
1 Казахская философская мысль как одна из ветвей тюркской философии.....	6
1.1. Этический мир Коркыт-Ата – духовный исток казахской философии	6
1.2. Этическое философствование Абу Насра аль-Фараби.	16
1.3. Две мировоззренческие концепции в тюркской философии.....	30
2 Этические воззрения казахских мыслителей эпохи борьбы за независимость	52
2.1. Философско-этический смысл воззрений казахских жырау и акынов XVIII-XIX вв.....	52
2.2. Этические аспекты творческого наследия Чокана Валиханова и Ибрая Алтынсарина.....	75
3 Этические учения Абая и Шакарима – квинтэссенция казахской философии	85
3.1. Духовная эволюция Абая.....	85
3.2. Этические основы творчества Абая.....	99
3.3. Философия Шакарима.....	109
4 Развитие традиций философствования Абая в наследии казахских мыслителей первых десятилетий XX века	127
4.1. Религиозно-этические размышления М.Ж. Копеева....	127
4.2. Философское кредо Магжана Жумабаева.....	141
5 Казахская философская мысль в контексте развития реалий современности	159
5.1. Генезис формирования феномена толерантности в культуре Казахстана.....	159
5.2. Толерантность как этический принцип казахской философии.....	168
5.3. Значение эволюционного рассмотрения этических идей казахской философии в духовном возрождении суверенного Казахстана.....	187
Заключение.....	204
Литература.....	206

Книга издана в авторской редакции

Компьютерная верстка *Г. Нусиповой*

Подписано в печать 13.06.2011. Отпечатано на «RISO»
Формат 60/84^{1/16}. Усл. п.л. 13,5. Печать офсетная.

Компьютерно-издательский центр
Института философии и политологии КН МОН РК
г. Алматы, ул. Курмангазы, 29

ДЛЯ ЗАМЕТОК
