

КАЛИМАШ БЕГАЛИНОВА

**МЕНТАЛЬНАЯ ДУХОВНОСТЬ
КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК
ЦЕЛОСТНОЙ СИСТЕМЫ**

АЛМАТЫ 2014

ББК 63.5(5каз)

Бегалинова К.К.

Ментальная духовность казахской философии как целостной системы. - Алматы, 2014. - 163 с.

ISBN 978-601-228-702-8

В данном учебном пособии рассматриваются проблемы казахской философии через призму ментальной духовности, показывается её место в системе мирового философского знания.

Особенное внимание уделяется проблемам человека и мира, даётся их анализ на различных этапах казахской философии.

Адресуется всем, интересующимся вопросами культуры, духовности, философии казахского народа.

© Бегалинова К.К.
2014.

ISBN 978-601-228-702-8

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	7
----------------------	----------

ГЛАВА 1. ОСОБЕННОСТИ МЕНТАЛЬНОЙ ДУХОВНОСТИ ПРЕДФИЛОСОФИИ ПРОТОКАЗАХОВ

1. Проблема "человек - мир" в казахской (тюркской) мифологии...	11
2. Тенгризм, шаманизм - ранние религиозные и философские формы казахского (тюркского) мировидения.....	31

ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И МИРА В МИРООЩУЩЕНИИ КАЗАХОВ (ТЮРКОВ) В ПЕРИОД ОТ АРАБСКОГО ХАЛИФАТА ДО ФИЛОСОФИИ КАЗАХСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Философия аль-Фараби как источник философии казахов (тюрков).....	40
2. Взгляды Юсуфа Баласагуни, Махмуда Кашигари на проблему человека и мира и их значение для становления казахской философии.....	60
3. Кожя Ахмет Иасауи как теоретик казахского (тюркского) суфизма.....	68
4. Особенности духовно-нравственного учения ордена йасауи.....	77
5. Экзистенциальные мотивы казахской философии в творчестве жырау и акынов.....	94

ГЛАВА 3. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И МИРА В ФИЛОСОФИИ КАЗАХСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Чокан Валиханов - как родоначальник казахского Просвещения. Гуманизм педагогических взглядов Ибрая Алтынсарина.....	115
2. Проблема человека и мира в творчестве Абая.....	120
3. Гуманизм и проблема человека в творчестве Шакарима.....	136
4. Казахская духовность в XX и XXI веках.....	150

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ГЛОССАРИЙ

ГАЛЕРЕЯ КАЗАХСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ, УЧЕНЫХ

Список использованной литературы.....	154
---------------------------------------	-----

ВВЕДЕНИЕ

В современную глобализационную эпоху усиливается научный поиск, направленный на переосмысление исторического прошлого своего народа и формирование нового взгляда на его культуру, духовность. И это понятно. Ведь глобализация означает общепланетарную интеграцию человечества в единое целое. Единым, взаимосвязанным становятся экономическая, политическая, духовная и иные сферы жизнедеятельности человеческого общества. «С одной стороны, глобализация - это процесс объединения и интеграции человечества... С другой стороны, глобализация - это углубление в беспрецедентных масштабах пропасти между богатым Западом и бедным незападным миром, увеличение с необычайной быстротой разрыва между развитостью западных стран и отсталостью всех незападных стран, жёсткий диктат Запада над всем остальным миром, унификация национально-культурной самобытности народов планеты, их духовной идентичности, уничтожение национально-суверенной государственности, стандартизация и духовное опустошение личности человека» [1]. В научно-исследовательской литературе в основном выделяют следующие основные признаки глобализма, глобализации:

- 1) универсализация, унификация мира, ведущая к слому национально-государственных границ и особенностей;
- 2) падение влияния национальных государств и переход ведущей роли на мировой арене к наднациональным институтам;
- 3) приобретение монополиями транснационального характера и образование глобального финансово-экономического пространства;
- 4) стремительное развитие высоких технологий и создание единого информационного поля;
- 5) формирование глобальных политических институтов, являющихся представителями ТНК (транснациональных корпораций);
- 6) идеологическая унификация на основе неолиберальной и неоконсервативной доктрин.

И в этих условиях обращение к истории, к коллективной памяти народа является одним из ответов на вызовы глобализации. История, как говорил К. Ясперс, «непосредственно касается нас... А всё то, что касается нас, тем самым составляет проблему настоящего для человека» [2].

И как никогда, мы должны извлекать уроки из прошлого, как никогда мы должны учиться у прошлого. Мы не можем допустить такого обстоятельства, о котором Гегель говорил так: «История учит тому, что ничему не учит». Это переломное время требует огромной мобилизации человеческих душевно-духовных сил. Нам необходимо вспомнить своё прошлое, сквозь призму которого обозреть будущее, найти сильные, слабые стороны нашей действительности и построить

политику государства таким образом, чтобы она выступала оптимальным вариантом перехода в будущее. И если с этих позиций рассмотреть проблему ментальности казахского народа, являющуюся неотъемлемой, органичной частью социально-культурного его бытия, то красной нитью через неё проходит мысль о важности данной проблемы для формирования и становления духовности, суверенитета современного казахстанского общества, о сложности его приобретения многострадальными народами Казахстана. В ментальность казахского этноса сливаются как маленькие ручейки в большой поток духовно-культурные, научные, религиозные и иные сферы бытия общества и человека. Ментальность или менталитет – это устойчивая целостная система знаний, взглядов, переживаний, эмоций людей, объединённых в единые историко-социальные общности. Основой ментальности этноса выступает его психологическая настроенность, внутренний мир людей. Не случайно, ментальность этноса сравнивают с душой народа, с его духовностью, управляющей социальным модусом общества [3, с. 147]. И для того, чтобы всесторонне, на глубинном уровне исследовать ментальность этноса, мы должны окунуться в мир духовной культуры общества.

В данном учебном пособии мы затронем одну из сущностных сторон ментальности казахского этноса – его духовную культуру, философию, являющуюся духовной квинтэссенцией (К. Маркс) времени. Думается, что философия выступает подлинным воплощением ментальности казахского народа, его культуры. Культура – это реальность, в которую человек укоренён. Именно в феномене культуры содержится объяснение того, как конечные и конкретные, исторически ограниченные формы практики и её результаты приобретают для человека всеобщее значение, становятся для него миром жизни, ментальным, внутренним его состоянием, а также служат тем социально-селекционным фильтром, который не каждое "новое" пропускает в наш мир.

Благодаря такой селекции, до нас дошли источники, в которых утверждается, что история казахского народа уходит в седую глубь веков, во II-I тысячелетия до н.э., когда в Семиречье складываются основы первого государственного объединения во главе с племенем уйсунь или канглов, явившихся основным ядром Старшего жуза. Преемниками уйсуней становятся мощное государство – Тюркский каганат, просуществовавший несколько веков и менее долговечное государство Карлуков, созданное накануне арабской экспансии казахских степей. Арабское иго в лице государства Караханидов способствовало становлению и развитию новой исламской духовности у казахского народа. Именно в это время создавалась та среда, которая породила такие личности, как аль-Фараби, Юсуф Баласагуни, Кожа Ахмет Иасауи, Исхак Вали и другие личности маргинального характера.

Однако, ведущей тенденцией жизнедеятельности казахов сохраняется номадический образ жизни. Именно благодаря этой жизнедеятельности наши предки-номады осваивали в жестоких битвах необъятные широкие просторы степей, в которых, не меняя сущностно границ, живём мы и сегодня.

Одним из принципов развития нашего Отечества является принцип евразийства, сочетающий в себе черты европейского и азиатского в культуре. И в этом плане подобный анализ казахской культуры позволяет подчеркнуть, что духовность Казахстана - это такое целое, которое включает в себя целостность, универсальность человеческой истории, человеческой духовности, ментальности. И в этом актуальность исследуемой нами проблемы.

К сожалению, в отечественной науке казахская философия ещё недостаточно исследована, отсутствует чёткая периодизация этой философии и появляется настоятельная потребность провести тщательный глубокий анализ этой философии как органической части мировой. Поэтому он должен начинаться с рассмотрения проблем человека и мира на протяжении всей истории философии, акцент должен делаться на специфике этого исследования по этапам становления казахской философии. Подобный анализ несомненно обнаружит общее в трактовке главной мировоззренческой проблемы, что свидетельствует о духовном единстве человечества и, в то же время, специфику, обусловленную социально-историческими, духовно-ментальными, геополитическими особенностями казахского государства. В качестве такой специфики можно отметить особую открытость, благоговейное отношение человека к Космосу, органическую неразрывную связь человека с Космосом, которая становится сущностным моментом внутреннего мира человека. Всё это проходит через всю духовность казахского народа, выступает основой философского мировоззрения всех этапов его исторического развития, в том числе и XX-XXI веков. Это свидетельствует о том, что философия казахов (тюрков) выступает одним из прообразов целостного мировоззрения, формирующегося сегодня и которое неизбежно будет доминировать на протяжении всего XXI века. Это доказывает, что анализ философии казахского народа, его духовно-ментальных особенностей чрезвычайно актуален, он ждёт своих исследователей. Переосмысления требует оценка творчества многих жырау, акынов, мыслителей-философов, которые в условиях моноидеологии оценивались или как не имеющих никакого философско-мировоззренческого содержания и значения или как атеистов, полностью отказавшихся от веры своих предков, что давало основания для одностороннего, следовательно, ошибочного анализа их творчества.

Думается, что духовность, как ядро ментальности народа, есть такое явление, которое вбирает в себя все формы мировоззрения, все формы знания. Как показывает практический опыт человечества, на любом этапе исторического развития, в том числе и на этапе господства мусульманской религии, духовность как феномен культуры обязательно выступала органическим синтезом философского и религиозного знания. И не мог человек, занимаясь творчеством, отказаться от такой трактовки духовности. Он неизбежно был в рамках подобного явления. И его критика была направлена не на отказ от неё, этой духовности, а на анализ отдельных моментов, положений конкретной духовной культуры, конкретного исторического этапа, обусловленных ментальными особенностями народа.

Предлагаемое учебное пособие выступает одним из таких исследований, не претендующей на всесторонний и глубокий, полный и исчерпывающий анализ поднятых проблем. Хотелось бы также подчеркнуть, что подобная особенность казахской философии, сформировавшейся в глубокой древности, выступает одним из важных духовных источников ментальности народа, способствует укреплению самосознания его граждан, стабильности современного казахстанского государства. И проводимый нами анализ, исследование, на наш взгляд, помогут несомненно раскрытию этого особенного феномена Казахстана, своеобразного талисмана, оберегающего наше общество от ненужных смут, распрей и вражды, сохранению идентичности казахского этноса как целостной системы.

Данное исследование будет продолжено, и мы будем рады всем вашим пожеланиям и замечаниям.

ГЛАВА 1. ОСОБЕННОСТИ МЕНТАЛЬНОЙ ДУХОВНОСТИ ПРЕДФИЛОСОФИИ ПРОТОКАЗАХОВ

Духовность - многозначное, многоуровневое понятие, в котором можно выделить как наиболее значимые, квинтэсцированные три аспекта – собственно духовность, культуру и образование. Духовность в узком смысле этого слова выступает таким феноменом, который подчёркивает непосредственную, органическую связь и, в то же время, независимость человека от мира, в котором он живёт. Подобная духовность наполняет его бытие смыслом, делает жизнь человека и общества в целом бесценной, возвышает человека над низменным и меркантильным. Она выступает такой самодостаточной категорией, которая сущностно и качественно отличает

человеческое бытие от других форм бытия. Не случайно, антиподом духовности выступает бездуховность. Сегодня бездуховность широко используемое понятие, как в научной литературе, так и в обыденной жизни, в домашнем обиходе. Существует обилие подходов зарубежных и отечественных философов по поводу того, что считать духовностью, а что бездуховностью общества. Тем не менее, мы можем найти общее в этих различных трактовках данных понятий. Общее состоит в том, что духовность противопоставляется материальному, трансцендентное, надприродное – земному, природному. Безусловно, духовное – это не материальное. И когда в жизни общества духовные потребности, мотивы, задачи (речь идёт о нравственных, эстетических, религиозных, научных ценностях) доминируют, мы говорим о духовности общества, человека. Если же подчёркивается примат материального богатства, материальных интересов по сравнению с духовными ценностями, то мы говорим, что общество бездуховно. Хотелось бы подчеркнуть, что не стоит так упрощённо противопоставлять духовное и материальное. Если чрезмерно абсолютизировать духовные ценности, то мы будем апологетами духовного аскетизма, монашеского образа жизни, что не является нашим идеалом. Если мы не в меру будем абсолютизировать материальные ценности, то будем апологетами меркантильного образа жизни, погрязшего в низменных интересах и страстях. Думается, истина лежит где-то посередине: духовное связано с материальным, материальное с духовным тысячами незримых нитей. В этой гармонии, в этом единстве приоритет должен принадлежать духовному началу. И важной, сущностной ипостасью этого духовного выступает культура.

Понятие «культура» понимается, прежде всего, как качественная характеристика человеческой деятельности, поскольку «человек выступает как носитель культуры» (А. М. Руткевич), его деятельность протекает в рамках духовной реальности, непосредственного контакта с бытием никогда нет, он опосредован культурными формами [4, с. 91]. Культура – это сфера, в которой человек воспитывается и формируется как личность. «Человеческое поведение в усреднённо-индивидуальном или социальном аспекте, нигде не выступает как функция организма. Человеческое поведение не варьируется в зависимости от изменений организма; оно варьируется с изменениями экстрасоматического фактора культуры. Человеческое поведение – функция культуры... Если изменяется культура, изменяется и поведение», - писал Л. Уайт [5, с. 335]. «Культура охватывает весь человеческий мир, человек является человеком лишь постольку, поскольку он культурное существо. Всякая культура человечна, гуманистична, всякая человечность, гуманность культурна» [6, с. 228]. Культура – не просто память человечества о себе самом, а память, постоянно находящаяся в движении, поскольку культурная деятельность людей не останавливалась в истории ни на минуту. В разные эпохи на границе между разумом и верой, волей и интеллектом, прекрасным и безобразным, истиной и заблуждением, добром и злом культура рождалась, формировалась и пребывала на основе постоянной двойственности человека,

которую сам человек стремился преодолеть и преодолевал в гуманистическом становлении. Для этого человеку и приходится погружать индивидуальность во все ценностное содержание культуры и самоопределяться как личность. Соединение прошлого и настоящего культуры переживается в субъективном времени личности. Тогда и происходит совпадение смысла наличного бытия культуры, которую индивид застал, и которая его определила как личность, со смыслом его собственного наличного бытия. Исходя из этих установок, мы погрузимся в удивительный и неповторимый, уникальный и оригинальный, самобытный и специфический мир казахской духовной культуры и философии.

1. ПРОБЛЕМА «ЧЕЛОВЕК – МИР» В КАЗАХСКОЙ (ТЮРКСКОЙ) МИФОЛОГИИ.

История любого этноса, его культуры, по образному выражению одного из средневековых мыслителей, напоминает рукопись, в которой отсутствуют первые и последние страницы, а все остальные – содержат в себе большое количество тайн и загадок. И это понятно. Последние страницы направлены в безграничную даль веков и их будут писать наши потомки. Что касается первых страниц, то они не могли быть написаны, поскольку в эти времена происходило становление первочеловека. Этот этап хронологически охватывает период раннего палеолита, так называемого младенческого состояния человечества. О существовании данного этапа мы можем судить по различным археологическим находкам. Благодаря этим находкам стало возможным отчасти реконструировать, воссоздавать начальный этап истории человечества. Научная периодизация этого периода истории, опиравшаяся на сущностные достижения наук о человеке и обществе, определявшая всесторонне и глубоко основные исторические закономерности первобытного общества, была дана В. И. Лениным в работе «Государство и революция». Им выделяются 3 ступени в развитии древнего человека и человеческого общества. Первую ступень он определяет как примитивную организацию – «стада обезьян, берущих палки». Эта ступень соответствует стаду высокоорганизованных человекообразных обезьян типа австралопитеков. Вторая ступень называется им стадом первобытных людей, т.е. на этом уровне можно говорить собственно о человеке и человеческом обществе. Третья ступень – это период родового строя, время «людей, объединённых в клановые общества» [7, с. 10]. Родовой строй делился на 2 периода – матриархат и патриархат, в конце

последнего возникли условия для зарождения государственного строя. Этап первобытнообщинного строя прошли все народы мира.

В нашей стране открыты и исследованы две зоны культуры эпохи раннего палеолита – в Южном и Центральном Казахстане. К ним относятся стоянки Бориказган, Танирказган, Акколь и др. В местах расположения этих и других стоянок находят архаичные орудия типа рубил, изготовленные ручным способом из камня, кремня, обсидиана и других природных материалов.



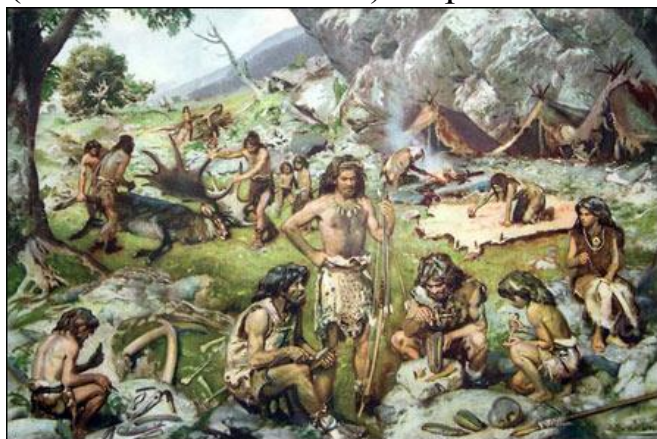
Значительным количеством находок и их разнообразием отличаются ашельская и мустьерская эпохи, относящиеся к периоду нижнего палеолита. В эти времена возникают первые социальные формы человеческой общности, формируется естественное разделение труда (по полу, по возрасту). Первобытных людей этой эпохи принято называть неандертальцами. Они намного ближе к современному человеку, чем их предшественники. Жили они в пещерах, гротах. Основным их занятием была коллективная охота на животных, главным образом на горных козлов, что требовало от них ловкости, выносливости, силы.

Кроме каменных орудий неандертальцы использовали изделия из дерева – дубины, копья, рогатины и т.д. Они владели высокой технологией раскалывания и обработки камня. Расцвета эта каменная индустрия достигает в эпоху неолита (V-III тыс. до н.э.), сменившая эпоху мезолита



(XIV-V тыс. до н.э.). В эту эпоху происходит так называемая неолитическая революция. Кардинальным образом меняется жизнедеятельность людей, которые от потребляющего производства переходят к производящему производству. Совершенствуются и предметы быта, орудия труда, что стимулирует рост производительности труда. Появляются каменные топоры, мотыги, зернотёрки и другие орудия труда. Изобретаются лук со стрелами, шокпар, секира и другие виды оружия, что облегчало процесс охоты, способствовало вытеснению коллективной охоты индивидуальной. Происходит дальнейшее приручение животных – лошадей, коз, собак и т.д. Появляются различные виды жилищ. Распространение получает и разнообразная керамическая посуда.

На территории Казахстана неолитическая культура представлена келитиминарской, атбасарской, тасбулатовской, суртандинской, маханджарской, тюгузской и др. культурами. Обнаружено более 500 памятников этих культур (стоянки, могильники, святилища и т.д.) – в пещерах Караунгур и Каратау (Южно-Казахстанская область); в долине рек Торгая и Табола (Северный Казахстан); в районе Мангыстау (Западный Казахстан) и др.



В III-II тыс. до н.э. наступает эпоха бронзового века, появляются орудия труда и изделия из бронзы. Развивается обмен, что приводит к накоплению богатств и к частной собственности на средства производства. Общества бронзового века на значительной территории

Великой степи известны как андроновская, бегазы-дандыбаевская культуры. Территория Северного Казахстана была ареалом распространения более ранней синтастинской (синташтинской) культуры, одним из частично сохранившихся до наших дней



памятников которой является укреплённое поселение Аркаим.

«Он состоял в древности из множества элементов, сконструированных в едином, многоуровневом пространстве: глубокие рвы, высокие оборонительные стены, 60 крупных домов, ливневые водотоки, сложные комплексы привратных укреплений –

всё это реализовано в едином сооружении и выстроено по модели концентрических окружностей общим диаметром 170 м. С воздуха Аркаим представляет собой систему концентрических кругов, рассечённую четырьмя радиальными стенами и ориентированную прогибом главных ворот на юго-запад. Это огромный геометрический символ, встроенный древними людьми в пространство степи»



[8, с.29-30]. Аркаим славился металлургическим производством. Практически металлургические, гончарные печи имелись почти в каждом жилище. Развито было и ювелирное искусство, о чём свидетельствуют найденные при раскопках изумительные женские украшения, изготовленные в основном из золота и серебра. Возможно, в городе существовала и разветвлённая сеть водосооружений, поскольку были найдены отрезки труб в ближайших от Аркаима поселениях. За открытием Аркаима последовала череда других открытий, в ряду

которых важное место отводится учёными так называемой «Стране городов», расположенных вдоль Южного Урала и степной зоны Сары Арки. Страна городов объемлет многочисленное количество самых различных памятников – укреплённые центры или так называемые города,



сезонные поселения, могильники, мегалитические комплексы, рудники и другие сооружения. Значительный интерес представляют города. К этим городам, кроме Аркаима, относят такие укреплённые поселения, как Синташта, Устье, Берсуат, Камысты, Сарым-Саклы, Чекатай и другие. Всего насчитывается более 20 подобных укреплённых поселений, хотя российский учёный Г. Б. Зданович считает, что их нельзя считать поселениями. «Протогорода нельзя назвать поселениям пишет он, так как аркаимские «города» отличают мощное оборонительное сооружение, монументальность архитектуры, сложные системы коммуникации. Вся территория укреплённого центра предельно насыщена планировочными деталями, очень компактна и тщательно продумана. С точки зрения организации пространства перед нами даже не город, а некий сверхгород» [9, с.50]. Все аркаимские города в геометрическом плане своим расположением напоминают

символический круг или квадрат и сконструированы в виде единого архитектурного ансамбля.



Думается, что круговые и квадратные формы расположения укреплений, постройки жилищ выбраны не случайно, поскольку они выступают символами магической Мандалы, своеобразного круга, вписанного в квадрат. Круг – олицетворение Солнца, являющегося главным богом жителей этих городов, квадрат –

символ четырёх сторон света, специфическая модель Вселенной.

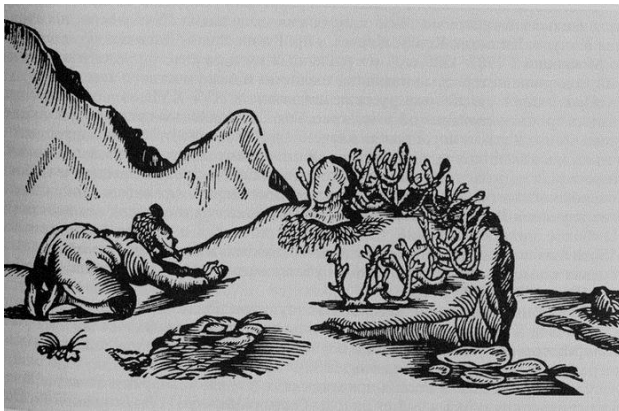
В целом, население синтастинской культуры являлись искусными ювелирами, знали обработку золота, серебра, олова, свинца, используя металлургическую технологию, владели навыками обжига глины, изготавливали керамическую посуду, украшенную разными геометрическими фигурами, вели полукочевой образ жизни, оседлое население занималось земледелием. Правда, из-за отсутствия письменной информации об этих временах эти древние археологические памятники могут интерпретироваться исследователями по-разному.



Тем не менее, синтастинская, андроновская, бегазы-дандыбаевская и другие культуры явились богатыми во всех отношениях культурами. В их недрах складывается мифологическая предфилософия протоказахов. Как свидетельствуют археологические находки, нашим древним предкам были присущи определённые религиозно-философские представления, связанные, прежде всего, с верой в загробную жизнь, в бессмертие души человека, в поклонение душам умерших людей и т.д. К наиболее распространённым верованиям относились анимизм, тотемизм, фетишизм, магия, шаманизм. Вкратце, отвлекаясь от темы наших рассуждений, рассмотрим содержание этих верований.

Анимизм (от лат. *anima* - душа, дух) основывается на следующих положениях: духовность присуща не только миру живой природы, но и всем объектам окружающей действительности. Космические явления, камни, горы, реки; приобретаемые культурные навыки и умения (добывание огня,

изготовление и использование орудий труда, музыкальных инструментов, предметов повседневного обихода); способности человека (умение говорить, петь, изготавливать какие-либо вещи) – словом все бытие одухотворяется, наполнено особым духовным смыслом. Человек, согласно анимизму, не умирает, поскольку после смерти его жизнь продолжается на небе, являющемся местом высшего, духовного воплощения. Вера в то, что души людей продолжают свое существование в бестелесной форме, выражает тот факт, что в сознании древнего человека бытие есть не только мир этот, земной, проявленный, но и тот, небесный, духовный, непроявленный. В основе такого понимания лежит антропоморфизм (приписывание человеческих свойств и поступков природным и другим явлениям). Древний человек не отделяет естественного от сверхъестественного, рассматривает их в целостности, по аналогии с самим собой.



Тотемизм (в переводе с индейского (ототеман) – род его) основан на вере в кровнородственные связи между родом и определёнными животными или растениями и поклонении им. Человек в древности верил, что животные, растения обладают душами, он связан с ними. В особенности, обожествлялись и считались тотемными те животные,

от которого зависела жизнь рода, каждого человека в отдельности.

Основные черты тотемизма описаны ученым-психоаналитиком З. Фрейдом в работе «Тотем и табу». На примере туземцев Австралии З. Фрейд



показал, что тотем не только являлся праотцом целого рода и семейного клана, но также ангелом-хранителем, помощником, предсказателем и устройтеlem лучшего будущего для семьи. Люди, принадлежащие к определенному тотему, связаны священным обязательством не убивать своего животного предка, не есть его мяса. Несколько раз в год устраивались празднества, на которых члены семьи в ритуальных танцах изображали или подражали движениям своего тотема. Принадлежность к тотему передавалась по наследству. Выбор животного-праотца, как правило, был связан с физическим и географическим

расположением местности. Например, у племен Австралии часто встречались тотемы кенгуру, страусов эму, ящериц, диких собак, летучих мышей. У древних тюрков, предков казахов, – это были волки, быки, олени, лебеди, лисы и др.

Фетишизм (в переводе с португальского слова *feitico* - талисман, амулет) является разновидностью магии и основан на поклонении неодушевлённым предметам, которым приписывались сверхъестественные свойства. Эти предметы могут быть как естественной природы, так и искусственные, созданные человеком. К примеру, фетишем мог быть и кусочек горной породы, и зуб или рога животного, и вырезанная деревянная фигурка. Отношение архаичного человека к ним было двойственным: благоговейным, трепетным, почтительным, когда выполнялись просьбы и желания, и жестоким, карающим, в случае их не выполнения. Существуют и различные формы поклонения фетишам, начиная от принесения им жертв, заканчивая



причинением им боли, к примеру, вколачивание в фетишные предметы гвоздей с целью причинения боли тому или иному духу, не выполнившему просьбу человека. Некоторые африканские племена истязали фетишей и за лучшее запоминание их просьб, за скорое их выполнение.

Пережитки фетишизма сохранились в современных религиях, например, поклонение идолам, священным реликвиям, «чудотворным» иконам, мощам и т.д. Отголосками фетишизма являются вера в талисманы, амулеты, поклонение различного рода идолам, которыми могут выступать и замечательные певцы, выдающиеся спортсмены и т.д. В последнем случае идеал заменяется молодыми людьми на идол как объект «слепого» подражания.

Магия (в переводе с греческого языка *mageia* – волшебство, колдовство, чародейство) – это одна из форм древнейших верований, представляющая собой ряд символических действий, ритуалов с заклинаниями и обрядами. Магия возникает в тех случаях, когда человек сталкиваясь с проблемами, не в состоянии их решить ни самостоятельно, ни с помощью других людей. Тогда он прибегает к помощи таинственных сил, используя магические действия.

Существуют различные виды магии по целям воздействия: лечебная, любовная, военная, вредоносная, промысловая и т.д., истоки которых связаны с многочисленными видами человеческой деятельности. Выполняя обряды охотничьей магии, живописцы эпохи палеолита оставили на стенах пещер сотни и тысячи многоцветных рисунков, являющихся уникальными памятниками культуры. На них представлены изображения горных козлов, оленей, людей, а то и целые сюжеты – сцены охоты на диких зверей. Подобные памятники первобытного искусства, где ведущей линией был звериный стиль, имеются и на территории нашей республики: Тамгалы (близ Алматы), Арпа-Узент (в Кентау), Саймалы-Таш и другие.

Магию классифицируют и по методам воздействия. Известный современный английский антрополог Б. Малиновский магию делит на имитативную (воздействие на подобие объекта), контактную (непосредственное соприкосновение субъекта магии с объектом, на который направлено действие), инициальную (направление магического акта на объект), парциальную (опосредованное воздействие через остриженные волосы или ногти, фотографии и т.д.). Магия применялась как в благожелательных целях (белая магия), к примеру, для оказания помощи ближним, так и в злонамеренных (чёрная магия). Как пишет Дж. Фрэзер, «когда индеец племени оджибвеев хочет навлечь на кого-то напасть, он изготавливает деревянное изображение своего врага и вгоняет в его голову (или сердце) иглу или выпускает в него стрелу в уверенности, что стоит игле или стреле пронзить куклу, как враг почувствует в этой части тела острую боль. Если же он намеревается убить врага на месте, он сжигает и хоронит куклу, произнося при этом магическое заклинание. Перуанские индейцы изготавливали из жира, перемешанного с мукой, изображение людей, которые им не нравились или наводили на них страх, а затем сжигали эти изображения на дороге, по которой должна была пройти жертва. Это называлось сжечь душу» [10].



Магия тесно связана с колдовством, шаманизмом, которые можно было бы определить как специфические её формы.

Колдовство относится к разряду мифологических, религиозных верований, центральной фигурой выступает колдун (ведун, кудесник, волхв, чародей), наделённый сверхъестественными способностями влиять на жизнь человека и явления природы. Считалось, что колдуны наводят порчу на людей и скот, сеют раздоры между людьми, насылают непогоду, мор и т.д. [11, с.289].



Шаманизм можно определить как своеобразное религиозное верование, «несущей конструкцией которого выступает богоподобный авторитет шамана — харизматической личности (медиума), способной впасть в транс, исцелять больных и убогих, а также входить в контакт с загробными мирами» [12]. (Более подробно см. в параграфе

«Тенгризм, шаманизм — ранние религиозные и философские формы мировидения»).

Возвращаясь к теме истоков предфилософии протоказахов, следует отметить, что некоторые исследователи относят к более позднему периоду, к V-III тыс. до н.э., когда из осколков «келитиминарской культуры» (IV-III вв) складывались основы андроновской, бегазы-дандыбаевской культур.

Носителями андроновской культуры явились арийские племена, которых позже стали именовать скифами, саками [13, с.12]. «Саки, пасущие овец, - скифские племена, - отмечал в своей 30-томной «Всеобщей истории» древнегреческий учёный Эфор. – Они живут в Азии. Потомки справедливых кочевников, они не гонятся за богатством, друг перед другом честны. Они кочуют на повозках, пьют молоко. Препятствуют развитию частной собственности, они всей собственностью пользуются сообща» [14, с.358]. Об этих кочевых воинственных племенах писал и древнегреческий историк Геродот. В своей «Истории» он переизлагает скифский миф, согласно которому на скифской земле родился первочеловек по имени Таргитай, родителями которого были бог Неба и дочь реки Борисфена. У них родились «три сына: Липоксай, Арпоксай и младший Колаксай. При них упали-де на скифскую землю золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Старший из братьев, первым увидев эти предметы, подошёл ближе, желая их взять, но при его приближении золото воспламенилось. По его удалении подошёл второй, но с золотом повторилось то же самое. Таким образом, золото, воспламеняясь, не допускало их к себе, но с приближением третьего брата, самого младшего, горение прекратилось, и он отнес к себе золото. Старшие братья, поняв значение этого чуда, передали младшему все царство. Общее название всех их сколоты, по имени одного царя; скифами их называли эллины» [15, с.47]. Как видим, у скифских племён существовала социальная дифференциация, государственное объединение, власть передавалась по наследству младшим. (Следует заметить, что до сих пор у казахского народа наследником состояния родителей является младший сын).

Итак, в греческие источники саки вошли под именем скифов. Саками их

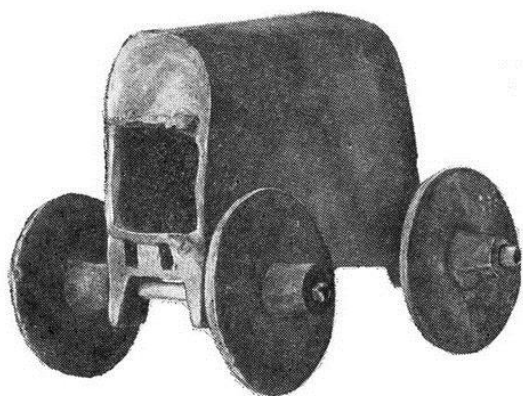


называли персы. Скифско-сакские племена являются создателями высокой по тем временам культуры, которая не уступала культуре других народов Древнего мира. «Археологические работы на территории среднеазиатской Скифии показали, что традиционное представление о саках как о «кочевниках» неточно и

односторонне. Они были не только скотоводами, но в первую очередь земледельцами-ирригаторами, а также ремесленниками и градостроителями, - отмечает С. П. Толстов. - Саки – народ, живший прочным оседлым бытом, выступавшим, однако, в сложном единстве с кочевым бытом пастухов и с лёгкой подвижностью всего населения в случае, если этого требовала необходимость» [16, с.23-45]. В этом отношении можно согласиться с оценкой С. П. Толстова, поскольку скифы действительно вели полукочевой образ жизни. Тем не менее, скифско-сакская культура способствовала развитию, укреплению и номадической военной демократии при ведущей роли племенной аристократии, для которой было важным установление торгово-хозяйственных связей с другими цивилизациями, в частности с Ассирией и Мидией. Итак, становление арийских племён как этнических объединений связывается с территорией Казахстана и Средней Азии [13, с.12]. Сущностной чертой этого периода является первое крупное общественное разделение труда – выделение скотоводческих племён. Скотоводство становится доминирующим, преобладающим типом жизнедеятельности наших предков. Это связано с тем, что мироощущение наших предков, основу которого составляет связь с космосом, неизбежно овеществляется в такой деятельности. Думается, что наряду с географическими условиями – степные просторы, пастбища и т.д., определённую роль играли и мироощущение, мировосприятие наших предков. Подобное мироощущение явилось причиной такого типа жизнедеятельности, которые на уровне подсознания, ментальности выступали как нерасторжимое единство материального и духовного, такого бытия людей, в котором эта связь с природой, микро- и макрокосмосом находит своё выражение в скотоводческой деятельности.



Скотоводческие племена, являясь хозяевами необъятных широких просторов казахских степей, выступили носителями уникальной, самобытной, неповторимой кочевой цивилизации. Будучи динамичной и мобильной силой, они не раз перекраивали карту Евразийского континента, оказывали сущностное влияние на геополитическую



ситуацию, способствуя великому переселению народов, их перемешиванию между собой, тем самым меняя существующий миропорядок. По справедливому утверждению Л. Н. Гумилёва, «кочевники Великой Степи играли в истории и культуре человечества не меньшую роль, чем европейцы и китайцы, египтяне и персы, ацтеки и инки. Только роль их была особой, оригинальной, как впрочем, у каждого этноса» [17, с.15]. Что касается особой их роли, думается, она состояла, прежде всего в том, что кочевники, постоянно меняя в поисках лучших пастбищ, земель, место своего обитания, являлись связующим звеном между разными цивилизациями, культурами, странами, осуществляли товаро- и ресурсообмен среди оседлых народов. Мобильными и подвижными они стали благодаря приручению лошади и изобретению колесницы, выполнявших функции передвижных домов. Как отмечал ещё Гиппократ, «Повозки бывают самые малые, о четырёх колесах. Другие шестиколёсные, обтянуты войлоком; устраиваются кибитки наподобие домов, двойные или тройные, и служат защитой от дождя и ветров... А в этих повозках живут женщины с детьми, а сами мужчины всегда верхом» [18]. Об этом писал и древнегреческий историк Геродот: «У них нет домов, а живут они в кибитках. Со всех сторон они закрыты войлоком и устроены, как дома – одни с двумя, а другие с тремя отделениями. Они непроницаемы ни для дождя, ни для снега, ни для ветра» [15, с.47]. В отечественной литературе в основном преобладает деятельностный подход в трактовке становления казахского этноса. Не отрицая его значимости и фактической подтверждённости, мы считаем, что нельзя ограничиваться только этим подходом. Необходимо обратить внимание на мировосприятие этих племён, которое было не столько вторичным, сколько вплетённым в это бытие. В данном случае это мироощущение, мировосприятие, миропонимание определяют бытийственную сторону этих племён. Именно из такого мировосприятия вытекает особенность казахского (тюркского) менталитета, легко экстраполировавшаяся в тенгрианство и трансформировавшаяся в мусульманскую, суфийскую духовность.

Этногенетическими наследниками первых наших предков-номадов времён андроновской, бегазы-дандыбаевской культур стали скифы, гунны, огузы, саки, уйсун, канглы, кипчаки и др., каждый из которых вносил определённые морфологические изменения в биопсихотипы, менталитете казахской народности. Первые государственные объединения в Семиречье связываются с племенем уйсунь или канглов.

В научно-исследовательской литературе в отношении этнических субстратов в этногенезе казахов существуют две концепции – тюркская

и ариоцентристская. Согласно первой из них, традиционной, субстратами или культуртрегерами протоказахов рассматриваются туранцы (тюрки), согласно второй, основными выразителями которой является ряд учёных, в числе которых С. П. Толстов, С. А. Плетнева и др., фундамент культуры и цивилизации протоказахов заложен иранцами. Истоки этих концепций восходят, по всей видимости, к Авесте, где говорится о недружелюбных кочевых племенах «туров» и «ариев», бороздивших степи Центральной Азии. Однако анализ различных источников материально-духовной культуры протоказахов свидетельствует о древнетюркской основе их культуры, об автотхонности по своей сущности и содержанию протоказахской культуры. Авторы книги «Эпиграфика Казахстана» в частности отмечают, что «графические изображения, найденные на территории Казахстана, опровергают теорию заимствования из других алфавитов, так как эти зарисовки были сделаны ещё на заре первобытной культуры представителями пастушеских племён, выделившихся из остальной массы варваров» [19].

Говоря об истоках исторического прошлого казахов, следует отметить, что попытки определения единственного «предка» казахов беспочвенны, ибо историю казахского народа составляют многие этносы, жившие в разное время на огромных просторах казахских степей. Казахский народ наследовал черты всех своих предков. Как замечает Л. Н. Гумилёв, «культуру же новорождённый этнос наследовал не от одного предка, имя которого он принимал, а от всех этнических субстратов, интегрированных в новую этническую систему» [17]. Думается, прав Л. Н. Гумилёв, утверждая, что становление казахов как этноса связано с культурой многих этнообразований, живших на территории Казахстана.

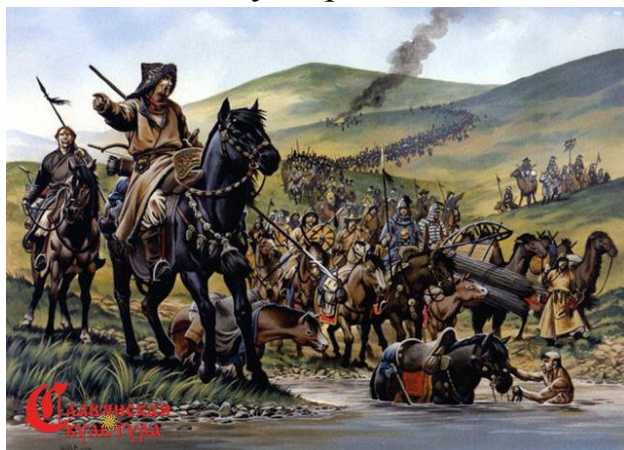
Общеизвестно, что человек живёт не только в бытие, которое дано, но и в бытие, которое им самим же создано, которую определяют как духовное пространство или мир культуры. Культура - это реальность, в которую человек укоренён. «Будем... понимать под культурой совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей, не придавая ему никакого более точного материального определения», - утверждал Г. Риккерт. Культура характеризует человека со стороны его качественного развития. «В культуре человек создаёт свой образ (образ жизни, образ действительности) как нечто отдельное и отделяемое от его тела, как своё бытие вне себя, не в миру» [20, с.127]. В унисон сказанному звучат слова П. Сорокина: «Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную ценность. Доминирующие черты изящных

искусств и науки такой единой культуры, её философии и религии, этики и права, её основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части её нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) – все они по-своему выражают её основополагающий принцип, её главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры» [21, с.429]. Именно в феномене культуры содержится объяснение того, как конечные и конкретные, исторически ограниченные формы практики и её результаты приобретают для человека всеобщее значение, становятся для него миром жизни, а также служат тем социально-селекционным фильтром, который не каждое "новое" пропускает в наш мир.

Благодаря такой селекции до нас дошли источники, в которых утверждается, что в III - II вв. до н.э. в Великой степи господствовала империя гуннов (хуннов, суннов), в становлении которой активное участие принимали тюркские племена. В состав гуннской империи входили племена гуннов, саков, сарматов, канглов, уйсуней, аланов и др. За счет захвата чужих территории империя гуннов быстро разрасталась. В I тысячелетии н.э. влияние гуннов распространилось на большую часть территории Евразийского континента. В IV в. гуннские войска завоевали Римскую империю, дошли до границ современной Франции, часть гуннов, покорив Венгрию, поселились там. Эти времена в мировой истории принято определять как эпоху Великого переселения народов. Гунны за два столетия изменили этнический состав некоторых народов, в том числе и европейских, трансформировали их культуру.

Современная наука располагает достаточным материалом о социально-культурном, бытовом укладе, жизнедеятельности гуннов, свидетельствующих о достаточно высоком уровне их развития. Хозяйство гуннов являлось смешанным – скотоводческо-земледельческим. Большое значение они придавали коневодству. Как справедливо отмечает исследователь Л. Р. Кызласов, «основу гуннского государственного строя составляет сочетание рабства и зачатков крепостничества с коллективной формой зависимости даннического и обработочного типа. Новые археологические материалы всё более убеждают в том, что имеющиеся в науке представления о социальном строе гуннов, об их якобы «чисто» кочевом хозяйстве устарели. Нельзя согласиться с утверждением некоторых учёных, что государство гуннов

носило племенной характер. Не следует забывать, что у гуннов существовала военно-административная система разделения населения на десятки, сотни, тысячи и тьмы (десятки



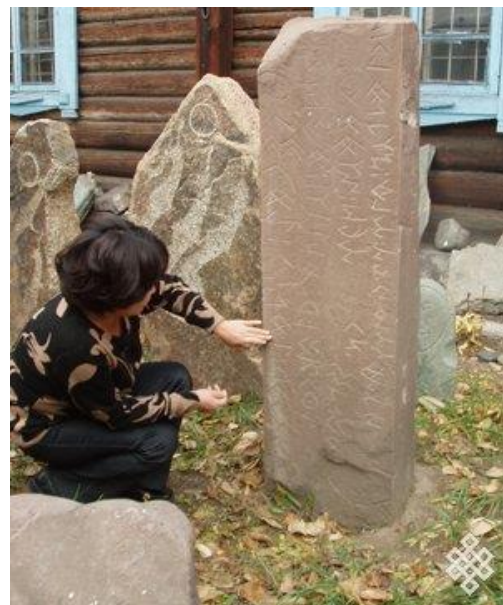
тысяч). Эта система опиралась на территориальные вассальные взаимоотношения, а не родовые или племенные связи» [22].

К замечательным страницам культурной истории гуннов можно отнести создание ими прикладного искусства, важным компонентом которого явилось искусство «звериного стиля». Сущность его сводится в изображении на разнообразных предметах быта, одежде, оружии, на навершии знамён, скульптурах и т.д. зверей, животных, различных зооморфных чудовищ. Чаще всего археологи находят скульптурные фигурки горного козла, кабана, марала, изображённых либо в положении стоя на кончиках копыт, либо с подогнутыми ногами, либо в



свёрнутом в кольцо виде, напоминающем внутриутробную позу животного. Первоначально эти фигуры зверей изображались в статичном состоянии, в более поздние времена их стали изображать в динамике, в движении. К концу III века до н.э. «звериный стиль», придя в упадок, трансформируется в орнаментальное искусство.

Гунны имели свою алфавитную письменность, основанную на звуковом принципе. Эта письменность позднее вошла в науку как орхоно-енесайская или тюркская. Тюркские письмена находили во время раскопок в различных частях Евразийского континента ещё в XVIII века. Они были запечатлены на бумаге, коже, золотых и серебряных сосудах, кувшинах, керамической посуде, на монетах и т.д. Расшифрованы они были в конце XIX столетия. С тех пор они стали объектом пристальных научных исследований. Одни учёные с позиции европоцентризма принижали роль гуннов (тюрков) и их письменности в мировой истории, другие – возвеличивали. Часть из них откровенно признавалась, что тюркское письмо происходит из области, «являвшейся для всех западных культур «потусторонним миром», из самого сердца Азии, и принадлежат народу, о котором мы долгое время совершенно ничего не знали, да и теперь ещё знаем чрезвычайно мало, - вот почему они и представляют интерес» [23, с.332]. Интерес тюркская культура, включая и письменность, представляет ещё и потому, что она явилась одним из важных источников мировой цивилизации и культуры. Считаем, что это неоспоримый исторический факт. Этот вывод мы делаем на основе



изучения большого количества исторического, этнографического и иного научного материала. Об этом пишут и многие современные учёные – тюркологи, историки, философы, филологи и т.д.

Через территорию гуннов проходил Великий Шёлковый путь, по которому нескончаемыми потоками шли караваны грузов, стада животных, косяки породистых лошадей, в клетках перевозили и различных хищных зверей – львов, леопардов, тигров и т.д. Главным товаром был, безусловно, шелк, выполнявший роль одной из обменных валют. Думается, что Шёлковый путь был открыт ещё во времена завоеваний Александра Македонского и функционировал вплоть до XVI века (хотя первопроходцем принято считать китайского дипломата Чжан Цяня (ок. 103 г. до н.э.). Шёлковый путь выступал жизненно-важной артерией, информационным каналом для тюркских народов, принося колоссальные прибыли в казну их государств. Вдоль Шёлкового пути строились караван-сарай, которые превращались в торговые города, большие и малые населённые пункты. Так, по свидетельству арабского учёного аль-Макдиси только в Южном Казахстане существовало около 50 городов. Благодаря Шёлковому пути шло взаимовлияние, взаимопроникновение культур и цивилизации различных народов Евразийского континента. Видимо, отсюда происходит и синкретичность философско-религиозного мировоззрения гуннов, их веротерпимость, толерантность. На казахской земле получили распространение зороастризм, буддизм, христианство несторианского толка и другие религиозные верования. При этом ведущей религией оставалось тенгрианство, о котором речь пойдёт позже.

Как видим, роль, значение империи гуннов в истории тюркских народов были определяющими. «Гунны и созданный ими огромный племенной союз отнюдь не были, как это представляет западноевропейская наука, разбойничьим отрядом. Они стояли несравненно выше многих европейских племён по своему социальному строю и по своей культуре. Разгромив готов, гунны, тем самым, высвободили из-под их политического господства славянские племена», - писал А. Н. Бернштам [24]. Следует отметить, что территория юго-восточного Казахстана вплоть до VI в. н.э. находилась под властью государства белых гуннов – эфталитов (иначе их называли страной Аргу).

Не менее влиятельными являлись и уйсунские племена. Они переселились на казахские земли из Центральной Азии (в научной литературе существует предположение, что уйсуним могли быть либо союзниками, либо вассалами гуннов). Они создали на территории Казахстана одно из первых государственных образований.

Государство уйсуней занимало обширную территорию от озера Эти-Нора до Ферганы. Численность его населения доходила до 630 тысяч человек. Основным занятием жителей этого государства было кочевое скотоводство. «В Ханьское время усунь были посредниками между усунь и Западным краем; (они) обладали одновременно обычаями кочевников северных стран и торговцев Западного края, - писал китайский учёный Хэ Цю-тао. - Усунь собственно было кочевым государством; следуя за водой и травой, усунь перемещали (свои) кочевья, не имея постоянного места» [25, с.69]. Об успехах номадической культуры уйсуней говорит и их искусство разведения породистых лошадей, ценившихся за резвость далеко за пределами их государства. «Усуньские лошади, как показывают золотые пластины с изображениями всадников, найденные в Тенликском кургане, были крупными и рослыми с развитой мускулатурой, массивной головой, подстриженными или заплетёнными хвостом и гривой. Они, естественно, были похожи на сакскую лошадь, изображённую на персепольском рельефе и на золотой пластинке из Сибири в Петровской коллекции. Эти кони пользовались такой популярностью, что ими расплачивались за высокопоставленных невест, например за ханьскую царевну: «В это время в Цюцюань расставили станции и заставы вплоть до Юймыня. Усунь представило сговорные дары за ханьскую царевну в размере 1000 голов лошадей. Ханьский двор отправил княжну императорского рода по имени Цзянду. Она отправилась в Усунь, чтобы выйти за князя Усунь»» [25, с.120].

Оседлое население занималось различными ремёслами, торговлей и небезуспешно. Дошедшие до нас материальные памятники культуры уйсуней показывают, что они были прекрасными художниками, ювелирами, скульпторами, архитекторами. Ими были основаны мощные города-крепости Чигу, Джетысу, Битень. В сохранившихся китайских исторических документах тех времён отмечалось, что государство уйсуней «весьма сильное государство. В древние времена подчинялись сюнну, потом усилились и умножились. Лучников несколько десятков тысяч человек, обучены наступательным действиям. Домогаются подчинять вассалов, не соглашаются отправляться для явки на собрания... Первоначально это была страна Сэ». И далее эти источники свидетельствуют: «Каждое (объединение) имело пеших войск и конницы несколько десятков тысяч, города и крепости чередовались, ежедневно искали защиты у копыя. Вообще эти земледельцы все надели латы и шлемы, друг друга хватили в плен, чтобы превратить в рабов (нуби). Справка Хэ Цю-Тао: «ныне это пределы Ташихань. Ташихань на



северо-востоке смежно с правым крылом касакэ (казахов); на востоке смежно с булутэ (бурутами-киргизами); на юге-востоке смежно с намугань». В ходе массовых миграций и перемены местожительства такие смещения естественны, однако примечательно, что китайский историк, через ХУ веков освещавший эти события, упоминает о них как ареале усуней, «ибо усунь из Цунлина переселились жить сюда, потом ещё переселились на запад. Поэтому имя города ещё по-прежнему (сохранилось) старое» [25, с.74-75].

Что касается военного дела, то уйсунь были храбрыми мужественными воинами. Соседние китайские правители, признавая военную мощь государства уйсуней, старались поддерживать с ним дипломатические отношения. К примеру, первый посол Китая Чжан-цянъ прибыл к уйсуням около 105 г. до н.э. с предложением создать союз против Хунн [26, с.13].

Апогеем духовного развития государства уйсуней стало появление (возможно усовершенствование имевшегося гуннского письма) письменности, которая стимулировала рост теоретико-практических знаний. Подтверждением этого является утверждение Л. Н. Гумилёва, высказанное в книге «Хунну»: «В «Истории троецарствия» сообщается об обмене посольствами между Китаем и Фунаном, древнейшим царством в Камбодже. Китайское посольство посетило Камбоджу между 245 и 250 гг. и, вернувшись, участник его Кань Тай, сообщая о царстве Фунан, заявил: «Они имеют книги и хранят их в архивах. Их письменность напоминает письменность хуннов» [27, с.6]. Роль письменности в духовной жизни протоказахов была неоценимой - она открыла возможность систематизации и обобщения имеющегося философского знания.

В целом, уйсунь оставили неизгладимый след в истории казахского народа. Как справедливо отмечает С. П. Толстов, «имя асианов – усуней с очень незначительными изменениями формы продолжает жить до сих пор в качестве имени одного из важнейших родо-племенных подразделений казахов. Имя страны Кангха выступает в средневековье в качестве имени большого союза присырдарьинских тюркских племён – канглы, а это имя, в свою очередь, существует и поныне как имя крупного племенного подразделения в составе узбекского, каракалпакского и казахского народов. Здесь мы видим ту огромную роль, которую сыграли скифо-сарматские племена в истории народов Средней Азии – ощутимые следы влияния этих народов мы находим в культуре, прежде всего, обитателей Приаралья – узбеков, туркменов, каракалпачков и казахов» [28, с.6]. Определяющее влияние на дальнейшее формирование духовно-ментальных качеств казахского народа, бесспорно, оказала и культура Тюркского каганата.



Новое государственное объединение – Тюркский каганат образуется в VI века (552 г.) на основе союза нескольких тюркских племён, во главе которых находилось племя Ашина. «Это имперское образование распространилось

практически на все пространство Евразийской степи, включив в свой состав территории от Манчжурии на востоке до Азовского моря на западе. Ираноязычные кочевники перенимают язык новых властителей степи, начинается эпоха тюркского владычества. В монгольской степи, в долине Орхона – в сердце степной империи, в этот период сооружаются грандиозные культовые комплексы, посвящённые тюркским государственным деятелям» [29]. Или: «Сердце Евразии – Великая Степь, земля древних тюрков, которая простиралась от Китайской стены до Карпат. На юге – от Афганистана и Ирана, а на севере – окаймлённой сибирской тайгой. В древности эту степь на Западе называли Скифией, персы – Тураном, а китайцы – степью северных варваров – Бей-ху», - писал Л. Н. Гумилёв [30, с.6]. Тюркский каганат, просуществовав до начала VII века (603 г.), распался на два каганата - Западно-Тюркский и Восточно-Тюркский. В Западно-Тюркский каганат вошли обширные земли, начиная от территории современной СУАР Китая до Каспийского моря. Территория Казахстана также входила в состав этого государства. В начале VIII века Западно-Тюркский каганат был завоёван тюркешами. В Восточно-Тюркский каганат входили не менее обширные территории Центральной Азии, в том числе земли Алтая, современной Монголии, которые простирались вглубь на восток. Господство этого каганата длилось вплоть до середины VIII века.

В состав великого Тюркского каганата входили территории Северо-Восточного Китая (Маньчжурии), Монголии, Алтая, Центральной Азии и Северного Кавказа. В Казахстане земли, расположенные между реками Сыр-Дарья и Чу, сохранили по настоящее время историческое название Туркестан. Потомками древних тюрков и наследниками их величайшей культуры помимо казахского народа являются узбеки, киргизы, туркмены, турки, азербайджанцы, татары, уйгуры, башкиры и многие другие народы Евразийского континента (тюркоязычные народы представляют более 30 нации, этносов, народностей).

Верховным правителем был каган, власть к которому в последние десятилетия существования каганата переходила по наследству (до

этого каган избирался народом). Каганат делился на 8 крупных уделов, которыми правили наместники кагана. В своей деятельности они руководствовались законами. «Исполнение законов и правопорядка в государстве достигались тремя путями:

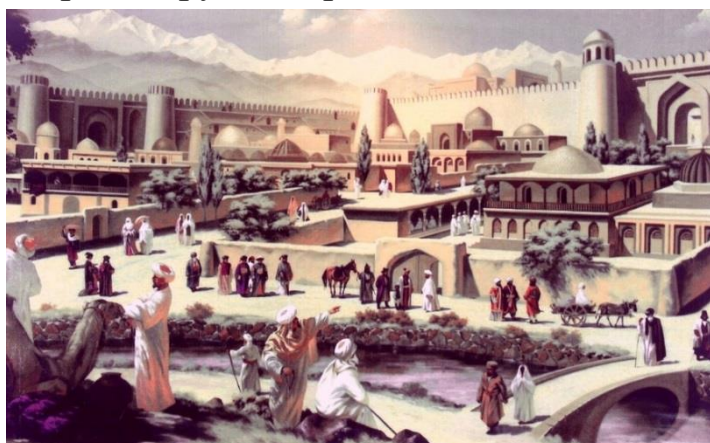
- строгое следование традициям и обычаям предков, почитание старейшин, старших и родителей;

- исполнение религиозных предписаний и установок, культов и обрядов;

- строгое исполнение приказов и распоряжений кагана, вышестоящих сановников, при этом особое внимание уделялось тому, чтобы приказы и распоряжения были на благо народа;

- важные государственные вопросы, такие, как война, выборы кагана, заключение договоров и др., решались на курултае» [31, с.96].

Социально-бытовой уклад, материально-хозяйственная и духовно-культурная деятельность тюрков была весьма разнообразной и сложной, приспособленной к природно-географическим условиям их проживания: кочевая культура, оседлая, оазисная культура и смешанная скотоводческая и земледельческая культуры. Эти культуры, дополняя друг друга, явились фундаментом самодостаточности, целостности, универсальности тюркского народа. Не случайно, в Тюркском каганате государственным языком был тюркский. Тюрки поддерживали дипломатические отношения с рядом государств, в числе которых были Китай, Византия, Иран. И это понятно по одной простой причине: через территорию каганата проходила значительная часть Великого Шёлкового пути, который тюрки строго контролировали. Через этот путь шла большая масса шёлка, бархата, парчи, кожи и изделий из них, различных тканей, золотых и серебряных украшений, фарфоровой и стеклянной посуды, пряностей, чая, сушёных фруктов и многих других предметов быта, продуктов. В свою очередь тюрки-кочевники в большом количестве продавали, обменивали на другие предметы продукты животноводства. Значительная часть товара оседала в сундуках богатых тюрков Кашгара, Турфана, Бухары, Самарканда, Мерва и других городов и селений.



Тюрки явились наследниками богатой культуры своих предков, создавших первые в мире кочевые империи тюркских народов Туран, к их числу относится и Гуннская империя. И это наследие они приумножили, обогатили

новым содержанием. Так, тюрки на основе согдийского письма, создали новую письменность, получившую название рунической, довольно точно передававшей фонетические особенности их языка. В последние десятилетия XX века археологами было обнаружено более 150 памятников рунических надписей в долине реки Енисея, на территории Урала, Сибири, Казахстана и др.

Замечательным памятником древнетюркской письменности



является Бугутская стела, где говорится о начале новой эры в Степи – господстве тюркских племён, содержатся сведения о годах правления первых тюркских каганов, завоевавших «народы четырёх углов света». С особой теплотой повествуется о славных деяниях воина из каганского рода Кюль-Тегина.

Высокого уровня развития у тюрков достигло и прикладное искусство, где доминировали в основном три композиции орнамента – зооморфные, растительные и геометрические – ромб, треугольник, круг и т.д. В ювелирном искусстве были продолжены скифско-сакские традиции, в частности «звериный стиль». Но тюркские ювелиры превзошли своих предков умением, мастерством, профессионализмом. Доказательством этого являются уникальнейшие ювелирные изделия из золота, серебра, драгоценных камней великолепной огранки, найденные во время археологических раскопок кургана Бильге-кагана. К примеру, одно из золотых украшений представляет собой пятигранную корону, выполненную в виде цветков из тонких золотых листьев с вкрапленными драгоценными камнями. В центре этого цветка изображён беркут с распростёртыми крыльями.

Религией Тюркского каганата было тенгрианство, впитавшее в себя всё богатство мифологических и религиозных верований древних тюрков (более подробно см. в параграфе «Тенгризм, шаманизм – ранние религиозные и философские формы мировидения»).

Несмотря на то, что тюрки достигли заметных результатов в своей духовно-практической деятельности, стояли по уровню развития намного выше некоторых народов, тем не менее, в более поздние века их характеризовали воинами-разбойниками, завоевателями. К примеру, средневековый историк Абу Усман аль-Джахиз писал: «Тюрки – народ, для которого оседлая жизнь, неподвижное состояние, длительность пребывания и нахождения в одном месте, малочисленность передвижений и перемен – невыносимы. Сущность их сложения основана на движении, и нет у них предназначения к покою... Они не

занимаются ремёслами, торговлей, медициной, земледелием, посадкой деревьев, строительством, проведением каналов и сбором урожая. И нет у них помыслов, кроме набега, грабежа, охоты, верховой езды, сражений, витязей, поисков добычи и завоевания стран. Помыслы их направлены только на это, подчинены лишь этим целям и мотивам, ограничены ими и связаны только с ними. Они овладели этими делами в совершенстве и достигли в них предела. Это стало их ремеслом, торговлей, наслаждением, гордостью, предметом их разговоров и ночных бесед. Главное оружие их – лук и стрелы, которыми они владеют необычайно искусно. Тюрк стреляет по диким животным, птицам, людям. Он стреляет, гоня во весь опор назад и вперед, вправо и влево, вверх и вниз. Он выпускает десять стрел, прежде чем хариджит (араб) положит одну стрелу на тетиву. И он скачет на своей лошади,



спускаясь с горы или в долине с большей скоростью, чем хариджит может скакать по ровной местности. У тюрка четыре глаза, два на лице, два на затылке» [32]. Правда, признавая в тюрках прекрасных воинов, он воспевал некоторые их качества: смелость, гордость, преданность, выносливость, отвагу. К числу положительных качеств он так же относил: отсутствие лицемерия, нелюбовь к интригам, невосприимчивость к лести, детскую наивность. Об этих и других «львиноподобных» качествах тюрков писали

и другие арабские учёные, о них пишут и современные историки, культурологи, философы и т.д. К сожалению, в более поздние эпохи доминирующим подходом в истории стал европоцентризм. И с позиции этого центризма тюркская история и культура стали рассматриваться как номадическая, кочевая, а значит варварская, не выдерживающая, с их точки зрения, никакой критики. Но история свидетельствует о том, что формирование тюркского народа происходило на богатой этнокультурной основе. Тюркам была присуща высокая духовность, нравственность, они имели свой идеал красоты, добра, истины, основанный на многовековом материально-хозяйственном, культурном опыте предков. Эту духовность, нравственность на генетическом уровне казахский народ унаследовал от своих великих предков - тюркского народа.

Следует отметить, что изучая это знание, эту духовную культуру, мы акцентируем внимание не на национальный характер, а на «национальное воззрение на мир, не психология, а так сказать, гносеология, национальная художественная логика», склад мышления:

Какой «сеткой координат» данный народ улавливает мир и, соответственно, какой космос (в древнем смысле слова: строй мира, миропорядок) выстраивается перед его очами. Этот особый «поворот», в котором предстаёт бытие данному народу, и составляет национальный образ мира» [33]. Образ мира, свойственный древним нашим предкам, можно назвать мифопоэтической моделью мира. «Модель мира не относится к числу понятий эмпирического уровня (носители данной традиции могут не осознавать модель мира во всей её полноте). Системность и операционный характер модели мира дают возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различие инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне выявить зависимости между элементами системы и их потенциями исторического развития. Само понятие «мир», модель которого описывается, целесообразно понимать как человека и среду в их взаимодействии; в этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и о самом человеке и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий, - пишет В. Н. Топоров. – Для мифопоэтической модели мира существен вариант взаимодействия с природой, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, модель мира реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, т.к. все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой они и подчинены» [34, с.161]. Реконструкция мифопоэтической модели мира происходит «на основании самых разнообразных источников – от данных палеонтологии и биологии до сведений по этнографии современных архаичных коллективов, пережиточных представлений в сознании современного человека; данных, относящихся к языку, символике сновидений и более глубоких сфер бессознательного, художественному творчеству и т.п., в которых могут быть обнаружены или реконструированы архетипические структуры» [34, с.162].

Исследования мифопоэтической модели мира протоказахов, его культуры, философского знания с использованием самых разнообразных источников показывают, что экзистенциальные мотивы изначально, имплицитно были присущи этому знанию, этой философии. Это не случайно, потому что космоцентризм как сущностная черта ментальности казахского этноса, его философии предполагает чистоту, сердечность, бескорыстие в отношениях между человеком и природой,

человеком и другим человеком, человеком и социумом. Отсюда, не случайно мусульманская, в частности, суфийская духовность, которой были присущи эти качества, и которая широко распространилась в средневековые времена на территории Казахстана, легко трансформировалась в казахскую философию, став её органической частью. Тезис об «открытости человека миру», присутствуя в этой философии, становится неотъемлемым, сущностным, органичным её компонентом. Подобная «открытость человека миру» отсутствует в индийской, китайской и других восточных философских системах. Они интровертивны по своему характеру, поскольку сосредоточены на «Я» человека. По справедливому замечанию С. Радхакришнан, философская попытка определить природу реальности может начинаться либо с размышлений о «Я», либо с размышлений об объекте мысли [35].

Казахская философия, в отличие от восточных философских учений, тюркская по своей природе, евразийская по своему существу, как её характеризуют многие исследователи, отличается синтетическим интровертивно-экстрове́ртивным характером, что обуславливает её благоговейное отношение к природе, жизни, открытость миру, космоцентризм. Если предположить, что место Космоса может занять Аллах, то легко эта философия приобретает суфийские оттенки, рассматривая вместо Космоса Бога в качестве высшего Разума, Абсолютного начала и сохраняя к нему сердечное, благоговейное отношение.

К сожалению, в современной научно-исследовательской литературе философия протоказахов как духовная квинтэссенция общества, его менталитета представлена слабо. В то же время анализ самобытности как жизненного стержня культуры позволяет показать особенности философии данной национальности. Они проявляются в том, что у протоказахов как восточного народа большую роль играли нормы и обычаи, традиции и обряды, ценности и ритуалы, формы поведения, нежели экономические реалии. С помощью этих обычаев, ритуалов, культов и т.д. осуществлялось непосредственное воздействие, влияние на природу, космос. Многие из них пережили века и в трансформированном виде дошли до наших дней. В частности, к ним относится культ предков, возникновению которого способствовали, с одной стороны, социальная роль стариков в жизни общества как носителей мудрости, знаний, опыта, с другой – почитание и поклонение умершим предкам, мудрецам, героям. Древние кочевые народы считали, что благодаря помощи духов предков они добиваются всяческих успехов в своей жизнедеятельности, благосостояния, приумножают свой скот. Духи предков выступали гарантами благополучия рода, племени. К числу замечательных обычаев относился обычай гостеприимства. «Следуй жизненной мудрости,

живи в согласии с людьми и собой, следуй традициям и обычаям отцов и дедов, исполняй своё человеческое предназначение отца и сына, матери и дочери, правителя и служивого, вождя и воина, пастуха и земледельца, ремесленника и торговца, и, тогда жизнь твоя будет наполнена смыслом, о тебе будут помнить потомки» - простые истины народной мудрости, которые доминировали в тюркской культуре [36].

Все слои населения оказывались приверженцами господствующих в обществе идеалов и ценностей, норм и форм поведения и т.д. Главную роль у протоказахов играет имеющаяся система духовного производства, она более устойчива, чем преходящие факторы материального производства. Это позволяет сделать вывод о значимости принципов межличностных отношений, изменяющихся на протяжении истории, но оказывающих по сей день организующее и регулирующее влияние на всё духовное производство, на все общественные отношения, в первую очередь на менталитет автохтонного этноса нашей республики. Межличностные отношения выступали и выступают основной предметностью сознания, что объясняет ту роль родоплеменных отношений в традиционных обществах Востока, которую они продолжают играть и сегодня, оказывая влияние на идеологическую жизнь современного Казахстана.

Своеобразие восточной философии проявляется в том, что здесь преобладают нефилософские формы рассуждения - художественные, сказочные, мифологические, религиозные тексты, включающие в себя различные философемы, что характерно и для казахской философии. Философское мировоззрение всегда касается предельных оснований человеческого существования - его бытия, границ этого бытия, субстанциональных основ, жизни и смерти, смысла жизни и т.д.

Обратимся к истокам казахской духовности, к предфилософии наших предков - протоказахов, где представлены не только все названные особенности восточной философии, но и показаны её своеобразие, специфичность самобытность и оригинальность в решении проблем бытийственно-духовного характера.

У протоказахов природа выглядела как абсолютное и вечное начало, внутри себя имеющее свои причины, активность и возможность изменения. Она выступала как единственная реальность, которая «внутри себя самодостаточна, имеет имманентные причины и факторы существования, располагает основами эволюции. Люди должны были лишь подчиняться природным закономерностям, постигать их причины и строить на этом своё бытие, избегая природных катаклизмов» [37, с.112]. Человек подчинялся этой природе, поскольку она выступала как Вселенная, которая диктует человеку формы и способы его бытия. Природа для казаха не среда, в которой он существует, не внешнее по

отношению к нему, а стихия, содержание самого человека, такая связь с человеком, без которой нет его сущности. И вся традиционная культура казахов свидетельствует о том, что с глубокой древности эти люди формировали, воспитывали человека в такой близости к природе. Уже на уровне эмбриона человек через сердце матери впитывал в себя вкус, запах, смысл природы - эти безграничные, безбрежные степи, это голубое небо, эту особенную ауру Великой Степи. Так, у казахов существует особый обряд, связанный с появлением ребёнка на свет. Мать, которая носит под своим сердцем ребёнка, окружается заботой старших женщин, её поят пеной парного кобыльего молока, ей напевают песни о том, чтобы будущий ребёнок жил в согласии, единстве с природой. И с появлением на свет, он входит в этот мир как в мир человеческий, близкий ему. Он уже ощущает свою связь с ней, он напоен этой природой. И лишить его связи с нею, природою означает лишить ментальной его сущности, смысла его бытия. Это страшный акт отчуждения для человека, таким образом, связанного с природой.

Непосредственная близость протоказахов к природе выразилась в понимании времени, пространства, внутреннего мира человека, смысла его существования, его нравственности. Это и формирует менталитет, национальный образ мира, миропонимание, который и составляет самобытность духовной культуры народа.

Бытие представлялось в духовности протоказахов через понятия качества, меры, пространства и времени. Качество как непосредственная определённости бытия выразилась в материальных памятниках культуры. Качественный подход сказался и на выборе пастбищ, лошадей и воинов. Вождь племени выбирался из числа сильных, мужественных, дальновидных воинов.

Количественные определённости формировались в процессе становления скотоводства. Чувственно-предметная деятельность вызвала к жизни необходимость измерения площади, голов скота.



Пространство понималось как расстояние кочевки длиной в 1000 километров и более, которые проходили за определённое число дней и месяцев, определялись

расстояния дневного перехода (кош), недельного и т.д. [38]. Развивалось и геометрическое освоение пространства, основные категории которого строились по вертикально-горизонтальному срезу – небо-земля, верх-

низ, восток-запад, юг-север, вперёд-назад и т.д., носили сакрально-символический, одухотворённый характер.

*«Нет, имя его тюрк будет
продолжаться", -
так говорило сверху само
тюркское небо.*

*Священная тюркская
Земля и Вода*

*Так сказали: "Тюркский народ
Пусть не погибнет! – Это
Я говорю (Вода).*

*- Пусть будет народом!
- Это я говорю (Земля)» [39].*

Небо как обиталище Тенгри священо и абсолютно, оно предопределяет судьбы, характер, положение людей. «Тюрки говорят бір тенгри, подразумевая под этим «един господь». Некоторые из них утверждают, что тенгри – это название небесной голубизны, а некоторые из них говорят, что тенгри – это небо» [40]. Модель мира по горизонтали была представлена в четвертичном понимании Космоса, согласно которому свет имеет четыре стороны (север, юг, запад, восток). Четыре стороны света – это факт эмпирического опыта первобытного человека. Так, у казахского народа до сих пор сохранилось понятие – төрт кубылан тен болсын (четыре стороны света пусть будут просторными). Данное понятие объясняется образом жизни народа. Важное значение придавалось и освящению сторон света.

*«Вперёд, вплоть до Солнечного восхода,
Справа, вплоть до полудня,
Назад, к солнечному закату,
Слева, до полуночи.
В пределах этих всё мне подвластно!
Столько народов всех я устроил!», -*

говорится в одной из надписей, посвящённых Кюль-Тегину [41]. Предпочтение древние тюрки отдавали востоку, вследствие того, что он «соотносится с началом пространства и времени, местом и временем восхода Солнца. Восток становится в ритуале точкой отсчёта при «создании» мира» [42, с.25]. Поскольку на востоке восходит Солнце, то он выступает олицетворением жизни, молодости, красоты. Соответственно запад сравнивается с закатом, увяданием, смертью. «Привилегированность востока в ориентации показана и в древних каменных бабах, всех старинных могильных сооружениях тюрков,

которые обращены передней частью строго на восток. Впрочем, и в древнетюркском языке восток считался передом, запад – задней стороной, юг – правой и север – левой, полночной... Однако по мере развития кочевничества эта ориентация стала терять свою значимость. Если вначале ориентировка двери и шанырака на восток позволяла предугадывать первые лучи солнца, а затем движение световых лучей по ободу шанырака и уйкам служили своеобразными часами, а это уже задавало жёсткую расположенность в пространстве, то потом, при переходе к другим местам, прототюрки стали придерживаться вольного расположения двери, не ставя её против ветра, в закрытое пространство обозрения и т.д. Сами казахи стали преимущественно ставить юрту на юго-восток, что диктовалось розой ветров, шедших с севера и запада, и природными условиями. Значение двери юрты и её расположение объяснялось тем, что ставить её начинали с двери и она в известной мере предопределяла дальнейшую конструкцию» [43]. С распространением ислама приоритет стал отдаваться и южному направлению, как направлению Каабы.

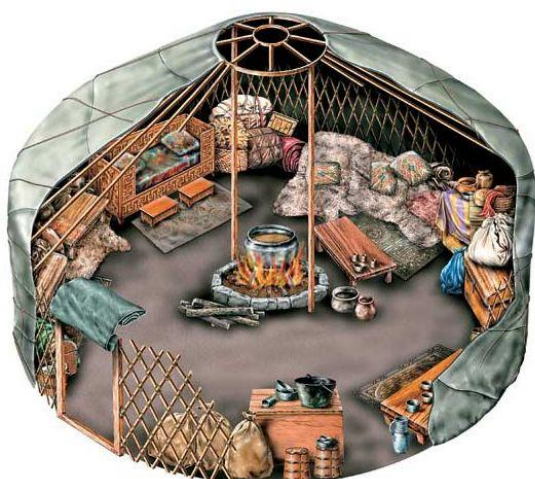
Сущностной категорией древних тюрков являлась «дорога», «путь». Думается, стоит согласиться с высказыванием О. Шпенглера о том, что «каждая великая культура, основана на своём прасимволе, который определяет все её основные черты: характер мышления, науки, философии, искусства, верований и характер поведения... Прасимволом античной (греко-римской) культуры является «чувственное человеческое тело как идеальный тип протяженности», прасимволом западной культуры является «чистое и безграничное пространство» [44]. Прасимволом же тюркской культуры с полным основанием можно назвать «Путь» и человека, вставшего на «бесконечный путь чистоты и совершенства» - Акжол [45].

Безусловно, понятие «путь», «дорога» играло особую роль в жизни кочевников, поскольку в поисках лучших пастбищ им приходилось постоянно менять места стоянок. Сеном кочевники на зиму не запасались, а перегоняли скот в те места, где они сами могли себе добывать корм. «Перекочёвка и стойбища зависели от состава стад скота: что было удобно для овец, не годилось для табунов лошадей: «...или в горы покочуем? Там будет нашим конюхам даровой приют! Или станем у реки?.. Тут овечьи пастухи вдоволь корм найдут!» [46, с. 106]. Холодные зимы кочевники проводили в стоянках, так называемых кыстау. С потеплением они вновь отправлялись в путь.

В данном случае под понятием «путь» понималась физическая величина. Но содержание понятия «путь» было многозначным, многоаспектным. Путь означало не только физическую пространственную величину, но и всеобъемлющее мировоззренческое

понятие – жизнь, судьба как путь, принцип поведения и т.д. Вся жизнь кочевника – это путь, движение, который измеряется временными циклами, пробегами коня. Путь символизировал связь человека со степными просторами. Он был таким же бесконечным, безграничным и бескрайним, как и Великая степь. Не случайно, с незапамятных времён кочевники говорят «Жолын болсын!» (Пусть состоится твоя дорога!), «Жол урсын!» (Пусть тебя ударит дорога!) и т.д. В исламе понятие «путь» используется в значении «прямой (правильный) путь» (ас-сират ал-мустаким), в Коране это слово встречается свыше сорока раз. В суфизме понятие «путь» используется как путь морально-нравственного совершенствования личности – тарикат.

В мусульманской эсхатологии сират (путь) имеет другое значение: мост («тоньше волоса и острее меча»), служащий для испытания верующих. Согласно представлениям суннитов о рае и аде, праведники проходят по этому мосту «с быстротой молнии», а грешники сваливаются с него в ад («зияющее адское болото») [47].



Пространство юрты представлялось кочевнику небесным сводом, опрокинутым на землю и включающим её в себя. Юрта, как «соотнесённое с масштабами Космоса» [48, с.112] жилище, выступает особым единством материальных и духовных традиций и установок. «Будучи средоточием культуры, этот предметонаполненный объём пространства выступал носителем

организующего начала. Отделяя своего создателя от Вселенной, жилище служило для него естественной точкой отсчёта – одновременно – центром притяжения. Отсюда человек отправлялся в открытый путь, сюда он возвращался как в убежище» [48, с.113]. В этом пространстве все сегменты и точки имели значение и регламентировали поведение хозяев и гостей. Пространство юрты было одухотворённым, что проявилось в расположении мест вокруг очага, внутреннем убранстве и т.д. Ч. Валиханов отмечал, что «у киргизов (казахов – Б. К.), чарующая сила заключается собственно в кружении. Они избегают полного круга при осмотре чего бы то ни было. Обойти человека – значит принять на себя все его болезни, все чары, которые тяготят над ним. Поэтому самое нежное слово у киргизов и самое верное выражение любви заключается в словах айналаин, у среднеазиатских тюрков ургулаин, что значит «обхожу тебя»» [49]. Следовательно, круговая форма юрты имела символический, сакральный характер, выражая представления

протоказахов о цикличности пространственно-временного бытия, сохранившей свою значимость по настоящее время.

С дорогой, путём связано понятие времени – всё совершается во времени – конкретные явления, природные и стихийные катастрофы, всё остаётся в памяти народа. Как говорил Л. Н. Гумилёв, «одним из индикаторов определения состояния народа, весьма удобным для классификации является отношение этнического сознания (каждого данного народа) к категории времен» [15]. «Преодоление больших расстояний, проблема богатого травостоя, наличие водных источников, сезонные изменения погоды, это и многое другое заставляли кочевников относиться ко времени как некому абсолюту, которому подчиняются появление жары и выгорание пастбищ, ледоход на реках, через которые надо переправляться, и первая весенняя трава, осенняя отава и шуга на водоёмах, выпадение снега и необходимость на юг, в теплые края» [15].

Понятие времени до сих пор у казахов основано на природной, естественной его трактовке. «Проявления времени в природе, последовательная смена времён года и перемещение небесных тел... воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним. Каждое утро солнце побеждает мрак и хаос, как это было в первый день творения и как это происходит ежегодно в первый день нового года. Три эти момента... воспринимаются как нечто по существу единое» [50]. Для протоказаха время неразрывно, органично связано с ритмами природы, которое воспринимается как закономерность, законосообразность, цикличность, порядок. «В любой точке существования человек оказывается включённым в многоступенчатую систему регламентации каждого своего действия; его действия ориентированы как на реальное время и пространство, так и на мифологическое время и пространство, а через это – на высшие уровни модели мира» [51, с.16]. И любое исключение из этой системы, выпадение из привычного цикла, нарушение ритма, связи с природой протоказахом рассматривалась как угроза, опасность существованию человека и общества.

Эта связь человека с ритмами природы была взята за основу создания «календаря животного цикла». У разных тюркских народов существуют свои мифы, легенды о происхождении этого календаря. Один из таких мифов содержится в «Диван-е-лугат» М. Кашгари. В нём говорится о том, что «один из тюркских ханов пожелал узнать дату войны, которая произошла до него. Но дату ему сообщили с ошибкой. И хан, во избежание подобных ошибок в будущем, предложил своему народу, основываясь на 12 месяцах и 12 созвездиях, установить 12-летний круг и дать названия годам этого цикла. Затем хан повелел

сгонять животных к большой реке. Реку переплыли 12 животных. Хан назвал годы цикла по имени животных, переправившихся через реку» [52, с. 50]. Календарь животного цикла просуществовал довольно длительный срок. С ним связаны многие замечательные ритуалы, обычаи, обряды, праздники, явившиеся выражением традиционной культуры наших предков. Именно в них как в зеркале отражается ментальность нашего народа, его этническая специфика, самосознание. И даже переход от 12-годового цикла к линейной системе отсчёта не вытеснил у казахов природные основы времени (в виде циклического времени или живой хронологии). С понятием времени была тесно связана категория «мера». В чувственной конкретности казахов эта



категория применялась как мерило богатства, мера месячного перехода, зимовки и т.д.

Такое представление мира, космоса, бытия свидетельствует о том, что мировоззрение протоказахов имело мифологический характер, что Космос и человек рассматривались в органическом единстве. Подтверждением этого положения являются курганные могильники, «оленные» камни, сотни

тысяч многоцветных рисунков-петроглифов, являющихся уникальными памятниками культуры, датируемые древнетюрским периодом. Среди этих памятников важную значимость имеют наскальные рисунки, найденные в ущельях Тамгалы (близ Алматы), Арпа-Узент (в Кентау), Саймалы Таш и других местах. На них представлены изображения горных козлов, оленей, людей, а то и целые сюжеты – сцены охоты на диких зверей. Думается, живописцы эпохи палеолита перед охотой подобным образом выполняли обряды охотничьей магии. По мнению ряда авторов, на территории Казахстана, Средней Азии и Джунгарии существовали и особые святилища - места для религиозных обрядов, молений и поклонений каким-либо высшим сверхъестественным силам, где предполагалось возможность контакта с этими высшими, божественными силами. К числу подобных Саймалы-Ташу святилищ, можно отнести многие святилища Джунгарии. Святилища подразделяются на крупные и небольшие. Крупные культовые места отстоят друг от друга на сотни километров. Между ними находится по несколько десятков малых святилищ. Они сосредоточены, как правило, в ущельях гор или на сопках в предгорной полосе, доминирующих над окружающей местностью. Как обычно, святилища содержат небольшое количество петроглифов, могильники, жертвенник, обложенный

камнями и имеющий круглую или овальную форму. Каждое святилище представляет собой модель мироздания. Замкнутое горами пространство являло собой микромир. В святилищах можно проследить все три мира - верхний, средний и нижний. Верхний мир - мир Богов, средний мир - мир людей и животных, нижний мир символизируют фигуры змей [27].

Как справедливо отмечал В. В. Радлов, «по воззрениям шаманистов (протоказахов - Б.К.) мир состоит из множества слоёв... Семнадцать верхних ярусов образуют небо, царство света, и семь или девять ярусов образуют подземный мир, царство тьмы. Между небом и подземным миром располагается поверхность земли – место обитания рода человеческого, так что поверхность земли со всеми её жителями находится под воздействием обоих названных царств. Все добрые духи и божества, которые создают, охраняют и поддерживают слабое людское племя, живут в верхних ярусах, т.к. свет – друг всех людей, хранитель всех проявлений жизни в природе. Однако в нижних ярусах тьмы человека подстерегают чудовища, злые духи и божества, которые стараются навредить человеку, уничтожить его и в конце концов, несмотря на его борьбу с ними, всё-таки утаскивает его в вечную тьму» [53]. Следует отметить, что к триадной модели мира древнего человека приводит осознание конечности своего бытия. В ней Космос мыслится как вертикаль, содержащая три мира – Верхний, Средний и Нижний. Каждый из этих миров, согласно мифологическим представлениям, представляет собой сакрализованное пространство.

Одним из значимых символов триадной мифопоэтической модели мира является Мировое дерево. Оно выступало олицетворением Космоса. Корни этого дерева являлись подземным, нижним, ствол – срединным, а ветви и листья – небесными мирами. Тройное членение Мирового дерева «по вертикали (верх – середина – низ, соответственно голова – туловище - ноги) идеально отвечает представлению о динамичной целостности и в силу этого может рассматриваться как модель-схема любого процесса, предполагающего триаду: возникновение – развитие - упадок», - пишет В. Н. Топоров [54, с.26]. Он правильно отмечает, что Мировое дерево являет собой универсальный знаковый комплекс, определённый символ, который в мифопоэтическом духе сообразно миропониманию человека тех времён описывает мир, универсум. Думается, что поэтому наши предки увешивали священные деревья лоскутками тканей, различными идолами-фетишами, другими приношениями. Священные растения особо охранялись, почитались, около них нельзя было убивать животных. Следует отметить, что культ деревьев сохранился до сих пор не только у тюркских, но и у других народов мира.

Итак, по представлениям протоказахов Космос структурирован, в нём выделялись иерархические уровни, верхним из которых являлось Небо – обиталище Тенгри и добрых, светлых духов, средний – мир

человека, пространство его бытия и нижний, Тартар, есть царство мёртвых, царство тьмы. Каждый из этих уровней определял также и конкретный вид животного. «Три мира – это три вида скота, из которых каждый соответствует определённому миру. Конь – символ мира высшего, баран – символ мира материального, земного, корова – символ потустороннего, мира мёртвых, мира хаоса, предначала. Верблюд – объединяющее всех единство – символ Космоса, четвёртая величина» [55].

Верховным тотемом, священным животным у протоказахов выступал волк, символизировавший ум, свободу, независимость, смелость, решительность, самоотверженность, преданность, умение идти на риск, защищать себя и свою стаю. Эти качества отличают волка от других зверей. Но более всего волк дорожит своей свободой.

Следует заметить, что он является одним из немногих животных, не поддающихся дрессировке. «Древние тюрки называли волка «Кок курт», где слово «кок» означает Небо, а также голубой и синий цвета, этот же цвет являлся священным символом самого Бога Неба – Тенгри, - пишет Фадлун Эфенди. – Этот факт



позволяет нам раскрыть смысл и значение имени «Кок курт», т.е. «Голубой Волк» (или же Небесный Волк), бывший у тюрков божественным поклонником, спасшим их племена от гибели. Таким образом, как мы видим, волк был возведён в ранг священного животного и высшего небесного божества. Что касается слова «Курт», то оно является корнем слова «Куртулуш» (или же его различных вариаций) и означает «Спаситель», «Избавитель». Отсюда и полное значение имени «Кок Курт», т.е. Голубой (Небесный) Спаситель» [56]. Существует древнетюркская легенда, согласно которой волчица спасла мальчика без рук и ног и родила от него первых тюрков. Содержание этой легенды сводится к следующему: «племя Ашина из рода Гуинг-Ну (хунн) подверглось внезапному нашествию извне. Кроме мальчугана десяти лет всё племя погибло. Ребёнка же, с отсеченными руками и ногами, оставляют в болоте, обрекая на медленную смерть. Там мальчугана находит волчица и, залечивая его раны, спасает от мучительной смерти. Ребёнок растёт, становится юношей. Враги, узнав, что ребёнок жив, намереваются снова захватить и убить его. Но волчица, перепрыгнув через Великую степь от запада к востоку,

прижимая к своей груди юношу, во второй раз спасает его от гибели. Затем, забравшись в пещеру, рождает десятерых детей. Один из них получает имя своего племени Ашина» [57 с. 138]. Отсюда для тюрков «лицо волка благословенно». Подтверждением сказанному является и надпись на памятнике Махан-тегину в Бугуте, которую учёные С. Г. Кляшторный и В. А. Лившиц передают следующим образом: «Главная часть наверхия – не каганский знак или китайские императорские драконы,.. а изображения волка (или волчицы), под брюхом которого нечётко изображённая, но несомненно человеческая фигурка. Вряд ли есть основания сомневаться, что здесь изображена сцена древнетюркского генеалогического мифа... Эта легенда, тотемистический характер которой очевиден, нашла воплощение в символике царских атрибутов тюркских каганов – их знамёна были увенчаны золотой волчьей головой, а телохранители назывались волками» [58]. В огузском эпосе «Китаби-Коркуд» Салар-Казан, обращаясь к волку, грозе пастухов и животных, говорит: «С наступлением тёмного вечера для тебя выходит солнце; в снег и дождь ты стоишь как герой» [59].

О волке как главном тотеме, прародителе тюрков говорит и М. С. Орынбеков: «Волк, как и все песьеголовые, тоже получил широкое обожествление. Люди племён, ведущих своё происхождение от волка, верили в его сакральную сущность, одевались в его шкуры, подражали его боевым манерам, перенимали манеры и способы охоты на зверей и живность, носили в качестве амулетов его клыки или когти и вели себя бесстрашным образом. До сих пор некоторые виды автоматов носят название волков,.. из чего следует наличие тысячелетних магико-симпатических связей между воинами и животными, с которыми они себя отождествляли. Воины-волки, воины-медведи обнаруживали давнюю связь с многовековыми традициями многих народов и народностей. Ромул и Рем оказываются вскормленными волчицей, волки-оборотни имеют место в фольклоре почти везде» [18].

Не менее значительными были и культы других животных, о чём мы узнаём из книги М. И. Артамонова «Сокровища саков», где он пишет: «Из находок в Тагискенских курганах отметим золотые обкладки меча с гравированными изображениями. На золотом листке, покрывающем перекрестье, представлена профильная голова горного барана с симметрично-развёрнутыми по её сторонам спиралями рубчатых рогов... Изображены две фигуры лежащего зверя с приоткрытой зубастой пастью и закрученными нижней челюстью и носом... Фигуры близко сходны с изображениями волка, характерными для сарматского искусства... - И далее: - Из кургана... происходит обломанная по краям золотая пластинка с сильно схематизированным

рельефным изображением свернувшейся пантеры с когтистыми лапами, по этому признаку отдалённо напоминающей такого же зверя на набалдашнике меча из Саккызского клада в Курдистане и значительно больше сарматскую бляху из села Пьянковки на реке Самаре Оренбургской области» [60]. Особое место принадлежит лошади, предопределённой её ролью и значением в номадической жизни наших предков. Лошадь выполняла множество функций, основными из которых являлись транспортная (средство передвижения), средство и цель производства... Во время раскопок погребальных курганов, в основном датируемых сакским периодом, археологи находили и останки коней, элементы конского снаряжения, погребённых вместе с покойными, о чём красноречиво Геродот в своей «Истории» сообщал: «приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете» [15].

К солярическим животным относились олень-марал, архар, таутеке, бык и т.д. Как утверждает Г. В. Киселёв, «очевидно, в карсукскую эпоху культ быка, несомненно развившийся из тотемической формы, стал широко распространённым и был, вероятно, более крепко связан уже с другим кругом идей. Бык во многих случаях также являлся символом Солнца» [61]. Олицетворением Солнца, света выступал и олень-марал, выступавший как «частый герой мифов и наскальных изображений азиатских скифов, важный элемент их мировоззрения. Нередко Солнце изображалось в виде движущегося с востока на запад оленя с золотыми рогами. Более того, в космогонических преданиях вся Вселенная, мироздание персонифицировались в образе гигантского оленя-марала» [62].



Красивый миф, легенду о оленихе, вскормившей предков киргизов, даёт Ч. Айтматов на страницах повести «Белый пароход». Суть её вкратце сводится к следующему. В стародавние времена на берегу реки Энесай (Енисей) жили в окружении вражеских народов киргизские племена. Время было тревожным, человек истреблял человека. Защитником киргизов долгие годы был вождь-батыр Кульге. Но он состарился и в один из солнечных дней умер. По обычаю тело вождя в последний путь надо было нести вдоль берега Энесая по обрывам и кручам, чтобы с высоты простилась душа умершего с материнской рекой. Во время похорон вождя киргизов окружили враги, перебив всех, они ушли с награбленной богатой добычей. А в это время из леса вернулись двое детей – мальчик и

девочка. Они тайком убежали рано утром в лес, заигрались, и не заметили, как далеко ушли. Долго блуждали они по лесу, пока не слышали шум и крики. Когда прибежали в аул, то увидели страшную картину – кругом пепелища и убитые люди. Долго плакали они. Затем, по следам копыт побежали догонять убийц. Забравшись на гору, они увидели великое пиршество. Это враги праздновали победу. Дети, спустившись с горы, пошли к врагам. Их задержали охранники и повели к хану. Хан пришёл в ярость и велел казнить детей. Чтобы не омрачать праздник, он вызвал женщину по имени Рябая Хромая Старуха и поручил ей увести детей в тайгу и с высокой кручи сбросить их в Энесай. И когда старуха, дойдя с детьми до обрыва реки, хотела их сбросить в пенящийся поток воды, то услышала позади себя голос. Обернувшись, она увидела олениху с большими печальными глазами и красивыми развесистыми рогами. «Отдай мне детей. Люди убили моих двух оленят. Я ищу себе детей, хочу их выкормить». И старуха, оставив детей оленихе, ушла. Она была уверена, что они не выживут. Но дети выросли. И мать олениха решила увести детей в далёкие края. Долго они шли, пока не пришли к берегу красивого озера Иссык-куль. Кругом было божественно прекрасно. Снежные хребты посреди гор, зелёный лес, синее море. «Это ваша новая родина. Будете жить здесь, землю пахать, рыбу ловить, скот разводить. Да продлится ваш род! А я буду с вами и с вашими потомками во все времена», - сказала олениха. Вскоре она ушла в лес, оставив взрослых своих детей. С тех пор стал умножаться киргизский род, а мать – олениха стала прародительницей этого рода [63]. Подобные мифы о своих тотемистических предках – животных имеют и другие тюркские народы. Следует заметить, что каждое животное имело своих покровителей - духов, которым приносили жертвы, просили о материальном благополучии рода, об удачном выполнении тех или иных просьб и т.д. К примеру, покровителем лошади считался Камбар-ата, покровителем верблюдов – Ойсыл-ата, покровителем коров – Зенги баба, духом овец – Шопан ата, духом коз – Шекшек ата и т.д.

В тюркской мифологии важное место занимали и образы птиц. Способность пернатых к полету воспринималась нашими далекими предками как сверхъестественный дар, а потому и сами птицы выступали как символы верха (то есть духовного начала): неба, солнца, грома, ветра, свободы, жизни, вдохновения, предсказания. Птиц-символов множество, со временем у каждого народа появились свои образы пернатых (журавль – символ вечной жизни, долголетия у японцев, голубь – предвестник смерти в Индии). Типология птиц охватывает не только реально существующие виды, но и фантастические (жар-птица в русской традиции, хумаюна – в христианской, худ-худ – в мусульманской). Наиболее часто в мифологии народов мира встречаются сюжеты о Гусе-Лебеде. Они восходят к представлениям о женщине-птице как праматери рода. В подобном контексте Гусь-Лебедь

почиталась многими древними народами: славянами, германцами, финно-угорскими этносами, египтянами, греками, китайцами и т.д. Культ Гуся-Лебедя (Акку – Ак қаз) – один из ведущих образов и в тенгрианской культуре. По сей день сохранились поверья, согласно которым Акку – Ак қаз – киелі; на чистых крыльях этой Священной Птицы душа человека улетает в неведомый мир. А потому образ Акку – Ак қаз представляет вечный символ великого начала жизни и продолжает жить в художественно-культурной системе: в орнаменте қаз канат (гусиные крылья), поэтических сравнениях қаз мойын (образ красивой девушки, шея которой подобно лебединой), казахских аңыз-кюях «Акку» и т.д.

Обожествление, сакрализация животных легла в основу созданного степью искусства «звериного стиля», запечатлённого как в поэзии, так и в наскальных рисунках, в произведениях прикладного, орнаментального и т.д. искусства.

*«Полетел Тайбурыл, как буран,
Что низвергнулся наземь с высот,
Вдоль ушей его катится пот.
Он летит, и бугристой земли
Он копытами не достаёт.
По пути повстречает скалу –
Он скалу превращает в золу.
То не бег, то орлиный полёт,
Приближает он дальнюю даль», -*

описывается в таких поэтических символах конь Тайбурыл в поэме «Кобланды» [64].

Следовательно, тотемизм, основанный на вере в кровнородственные связи между человеческим родом и определёнными животными (их покровителями) или растениями и поклонении им, был важной вехой на пути становления казахской духовности. Он способствовал росту самосознания и осознания казахским этносом своей ментальной сущности, своей специфики. В то же время тотемизм как ранний этап развития человеческой цивилизации выступает общим, роднящим казахский этнос и его становление с другими этносами, с другими народами, тем самым включая казахскую культуру в общемировой поток.

Важным письменным источником древнетюркской (казахской) духовности является «Книга гаданий» («Ырк битиг»),

датируемой исследователями X веком. Особенностью «Книги гаданий» была направленность на космологию. В ней утверждалась, что



Космос постепенно складывался из хаоса, представленного как смешанное начало неба и облаков, пыли и грязи, холодного и горячего и т.д. Этот хаос губил всё живое - людей, животных, птиц... Даже реки не знали, куда течь, деревья как расти, горы как стоять. И нашёлся тогда из племени птиц смелый их вождь Кызыл-Хан, который в мольбах обратился к Тенгри спасти его птичье племя от неминуемой смерти, указав путь к спасению. И Бог Тенгри внял этим мольбам: из звёздносолнечной пыли, туманности создал огромный луч, получивший название «Кус Жолы» (Млечного Пути). И птицы благодаря этому пути стали различать движения, направления. Этот миф в ряду других лёг в основу «степной астрономии», степного календаря древних тюрков (казахов), которые с незапамятных времён жили в гармонии, согласии, единении с природой.

Ч. Валиханов в замечательном произведении «Следы шаманства у киргизов» обращал внимание на то, как казахи связывали свою судьбу с влиянием небесных тел – Земля являлась твёрдой, материальной основой человеческого бытия; Небо влияло на душевно-духовную сторону жизни человека; Солнце – вечный Свет, способствует освещению жизни казаха как праведной, счастливой; звёзды соответствуют какой-либо душе человека и т.д. «Солнце и луну на голубом небе я перестал ощущать. От моей земли,- о горе! – от вас я отделился (умер)», - говорится в древнетюркском памятнике [65]. Луну древние тюрки считали хозяйкой Вселенной. Она была таинственной из-за наличия в ней тёмных пятен. Из звёзд особо почитаемой была яркая звезда Шолпан (Венера). Она первой появлялась на небосклоне и была сигналом для выгона и загона скота. Древние тюрки считали, что Шолпан является прародиной всех людей, она содержала в себе души всех неродившихся людей. С Шолпан нельзя было путать звезду Есеккырган (буквально: уничтожающая ослов) (Юпитер). Если путешественники, ошибочно приняв Шолпан за Есеккырган, выходили в дальний путь, то губили ослов долгим путём. Немаловажное значение кочевники уделяли и расположению Жеті Каракшы (Семи разбойников), Большой медведицы, Темір казык (Полярной звезды) и т.д. Все они были связаны с определёнными сторонами жизнедеятельности наших предков. «Небо, руководя со своих (небесных) высот отцом моим Ильтергиш-каганом и матерью моей Ильбильгякатун, возвысило их над народом», - говорится в древнетюркских письменах [36]. Как писал Ч. Валиханов, «киргизы верят также во влияние звезды на человеческое счастье... По мнению других, каждая звезда соответствует душе какого-нибудь человека на земле, и когда умирает человек, то и звезда его падает на землю. Когда киргизы видят падающую звезду, то говорят: «Моя звезда выше!».

Счастливого человека, покровительствуемого судьбой, называют «человеком со звездой» [49].

Немаловажный интерес для изучения культуры протоказахов представляют наскальные рисунки культового содержания ущелья Тамгалы, где особо выделяется группа «пляшущих человечков», среди которых находятся ряженные в звериные шкуры с рогами на головах и бубнами в руках, видимо, шаманы, исполняющие культовые танцы; поодаль под священным деревом обозначены крупные фигуры солнцеликих божеств. Думается, что у протоказахов был развит культ Солнца, явившийся основой их религии - тенгризма. По свидетельству А. И. Мартынова, А. Н. Марьяшева, А. К. Абетекова, «...каждый род у алтайцев имел своё ущелье, которое считалось священным, и свою гору, которая почиталась. Не случаен тот факт, что имя собственное божества



совпадает с названием некоторых гор. Такие представления существовали у алтайцев уже в древнетюркское время и были заимствованы у гуннов. Можно предположить, что они появились ещё ранее. - И далее: - С древних времён арии, саки, уйсун, тохары, гунны, канглы (гаочанцы), согды, тюрки (все они так же, как уйгуры, представители тюркоязычных народов) населяли территории вокруг Тенгри тага, и уже более 4000 лет они занимались являчным скотоводством в зависимости от времени года вдоль горных рек, оседлым земледелием. По сообщениям исторических источников, все они поклонялись божеству «Тэнри». Вся их жизнь тесно связана с Тенгри тагом, поэтому они с большой любовью относились к горам, считая Тенгри таг своим божеством, вершителем судьбы, дающим различные блага. Поэтому в название этих гор добавляли слово «тэнри» [66].

Следовательно, исторически первое мировоззрение было мифологическим, человек понимался как микрокосм, а мир - макрокосм, их связь, единство наглядно, дано непосредственно. В современном гуманитарном знании миф характеризуется как интегральное образование, включающее в себя искусство, нравственность и религию. Мифология – это необходимая ступень исторического развития общества, особый способ понимания мира, специфический тип мышления, свойственный «детству» человека. Она сохранилась в культуре народов, их менталитете как грандиозный сакральный мир Архаики и через религию, искусство, другие формы духовно-практической деятельности человека дошла до наших дней.

Эпоха мифа - это эпоха появления особого рода бытия человека - трансценденции, рефлексии. К. Ясперс в концепции «осевого времени» утверждает, что именно в это время (около 500 гг. до н.э.) произошёл прорыв человеческого духа, выразившийся в том, что человек в себе открыл высшую духовность, позволившую ему возвыситься над миром и над самим собой с помощью рефлексии. Это открытие произошло почти одновременно в разных частях Земли - Китае, Индии, Древней Греции, Палестине, Персии. Следовательно, современное человечество имеет единые духовные корни. После «осевого времени» все процессы духовного возрождения имели и имеют своим истоком духовный опыт этой эпохи, эпохи мифа. «Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живёт до сего дня. В каждом своём порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспаляются идеями той эпохи» [2].

Немаловажную роль в этом процессе, видимо, сыграли кочевые племена Центральной Азии, способствовавшие росту самосознания народов «осевой эпохи», возникновению религиозных и философских систем.

Как свидетельствуют письменные источники, первыми мудрецами протоказахов были скифы Анахарсис и Токсары (по-гречески Токсарид или Токсарис), состоявших в дружбе с семьёю мудрецами Плутарха, к числу которых принадлежали Фалес и Солон. Так, Лукиан в лекции «Скиф» замечает, что «первым в Афины пришёл не скиф Анахарсис, а лекарь по имени Токсарид, о котором в народе сохранилось много легенд и преданий. Анахарсис встречается с Токсаридом, который ведёт его к Солону и знакомит с ним. Солон в это время был уже в преклонном возрасте. Благодаря поддержке и покровительству Солона Анахарсис прославился как учёный, мыслитель» [67].



Анахарсис Клоотс



Токсарис

Согласно древнегреческим источникам, Анахарсис был автором многочисленных изречений и притч, поэтического произведения в 800 строк, а Токсаридом были написаны десять писем по этике. Безусловно, греческое влияние на становление миропонимания этих мыслителей было определяющим. Так, в «Латинской антологии» есть следующие строки:

*«После скитаний далёких Анахарсис в Скифию прибыл,
Чтоб уроженцев учить жизни на эллинский лад.
Но, не успев досказать до конца напрасное слово,
Пал он, пернатой стрелой к миру бессмертных причтён» [67].*

Думается, что предфилософия протоказахов испытала влияние древнегреческой философии. Она, как и древнегреческая, отличалась космоцентризмом, обусловленным единственным способом жизнедеятельности наших предков - кочевничеством, который явился универсальной формой взаимодействия человека и степной природы. «В одной лишь сфере народной жизни Востока засилье естественного начала было, в сущности, неограниченным – в духовной. Восточный дух отражал господство естественных начал в системе материальных отношений людей; он пребывал в рабском пленении у природы», - говорил М. А. Виткин [68]. Эта непосредственная близость человека и Универсума сформировала и особое поэтическое мироощущение - слитность с Космосом, Универсумом. Вне природы человек не мыслил себя. Как справедливо замечает Ч. Валиханов, «человек действует и живёт под влиянием природы... Природа и человек, жизнь и смерть были предметами высочайшего удивления и были всегда преисполнены неисследимой тайны. Природа и человек! Скажите, что может быть чудеснее и таинственнее природы и человека» [49]. Протоказах – кочевник с благоговейным трепетом относился к непредсказуемой степной природе. «Зрительно степь – это открытое пространство, то ярко освещённое солнцем, то пасмурное; то покрытое снегом, то с бурными потоками талой воды; то с дождём, как из ведра, то засушенное, без капли влаги, - пишет В. Г. Мордкович. – Степной травостой спокоен. Он мельтешит перед глазами непрерывно. Трава в степи бывает то густая, то разреженна, то с цветами, то без них, с неисчислимой в деталях палитрой цветовых переливов... На слух степь – оркестр контрастов. Это ощущение сильных резких движений воздуха, часто чередующихся с периодами мёртвой тишины. Мягкий шум дождя, свистящий ветер, стук града о землю... Трава в степи, мягко шелестящая на ветру сегодня, уже завтра может ревматически хрустеть ломкими стеблями, а послезавтра отзываться сухим жёстким

шорохом... Осязательно степная экосистема неспокойна, порывиста, как и в других ощущениях. Степь – это ветер, то сухой и горячий, то горячий и влажный – душный, то влажный и холодный – пронизывающий... Это пыль на лице, зубах, коже, или ощущение необычайной чистоты; это омовение дождя, это гладящая ласка солнечных лучей или их же злобный ожог» [69]. Несмотря на такое непостоянство, изменчивость степной природы, протоказах жил в гармонии с её ритмами, определяя ею всю свою жизнь. Его духовно-практическая деятельность, не нанося существенного, разрушительного воздействия экосистеме, органично вписывалась в архитектонику степной природы.

Результатом такого отношения стало одухотворение, обожествление, сакрализация степной природы, наделение её душой - каждое её явление, каждый предмет, включённый в сферу



человеческого бытия, выступал как носитель индивидуальных качеств, наделялся характером, волей. Подтверждением этому являются сохранившиеся в языке тюркских и других народов суждения, типа «солнце всходит», «ветер ревет», «небо плачет», «море печалится» и т.д. «Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление

всей природы – верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении её. Это вовсе не случайное или гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявления личной жизни и воли,.. - пишет Э. Б. Тайлор. – Для примитивных человеческих племён солнце и звёзды, деревья и реки, облака и ветры становятся личными одушевлёнными существами, которые живут наподобие людей или животных и исполняют предназначенные им в мире функции с помощью членов, как животные, или искусственных орудий, как человек. Иногда же видимое человеческим глазом представляется лишь простым орудием для той или другой цели или ещё бесформенным материалом, за которым скрывается какое-нибудь чудовищное, хотя и получеловеческое, существо, действующее на них своими руками или приводящее их в движение своим дуновением. Основа, на которой построены подобные идеи, не может быть сужена до простого поэтического вымысла или до простой метафоры. Идеи эти опираются на широкую философию

природы, правда первобытную и грубую, но полную мысли и понимаемую вполне реально и серьёзно» (70).

Такое одухотворённое отношение сохранялось и при изготовлении предметов быта и орудий труда. Так, «чтобы сделать черенок для плётки, человек находил кустарник... и рукой отмерял от приглянувшегося ему прута кусок нужного размера. Затем он обхватывает прут в определённом месте левой рукой и, зажав его в кулак, говорил: «...куда идёшь?». После этого зажимал прут выше правой рукой, не разжимая левого кулака, и отвечал: «иду на гору!». После этого ответа он, держа прут правой рукой, перемещал ещё выше кулак левой руки и снова спрашивал: «зачем на гору идёшь?». Затем снова переставлял правую руку и отвечал: «рукоятку к плётке срезать... Мне одну рукоятку... Тебе одну!». После этого срезал черенок отмеренной руками длины» [71, с. 174].

Итак, казахская философия вышла из мифа. Её особенностью была направленность на космологию, т.е. эта мифология была религией природы, «эмоционально-образной, метафорической моделью мира», архетипом, первообразом человеческого общежития, воплотившейся в древней ментальной культуре тюркского этноса, что наглядно проявляется в её дальнейшем историческом развитии. Исследуя это развитие, с определённой долей горечи можно констатировать, что «истолковав все символы и орнаменты, объяснив ритуалы и мифы, мы чувствуем, тем не менее, что в картине чего-то не хватает... Зеркало не может отразить ничего, кроме смотрящего в него лица. Что же утрачено безвозвратно – информация или способность переживать их реальность как свою?» [72 с.174]. Об этом разговор пойдёт в последующих главах данного учебного пособия.

Вопросы для повторения

1. Какие древние культуры эпохи палеолита существовали на территории Казахстана?
2. Расскажите о древнейшем укрепленном поселении Аркаим. К какой культуре он относится?
3. Какие концепции, связанные с происхождением казахского этноса, вы знаете? Раскройте их.
4. В чём проявляется специфика мифопоэтической модели мира протоказахов?
5. Каковы особенности мировоззрения протоказахов?
6. Назовите основные черты казахской предфилософии.
7. Раскройте основное содержание предфилософии протоказахов.
8. Раскройте содержание и смысл понятий казахской философии: «путь», «дорога», «мера», «круг», «стороны света» и т.д.
9. Каково значение мифологической философии протоказахов?

Темы рефератов

1. Памятники древней культуры на территории Казахстана.
2. Аркаим – очаг мировой культуры.

3. Предфилософия протоказахов.
4. Особенности миропонимания протоказахов.
5. Отражение философских проблем в казахской мифологии.

ТЕНГРИЗМ, ШАМАНИЗМ - РАННИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ФОРМЫ МИРОВИДЕНИЯ

Натурфилософский, космоцентристский взгляд человека на природу привёл к возникновению тенгризма, этого своеобразного мифологического миропонимания, способствовавшего формированию национального менталитета не только казахов, но и народов Центральной Азии. Как справедливо отмечал В. В. Бартольд, «для понимания психологии народа было бы важно знать его религиозные верования. Говорится о культе неба и земли, причём, иногда употребляется выражение «тюрецкое небо» и «тюрецкая земля и вода». Одно и то же слово тангри обозначает небо в материальном смысле и небо как божество. Из тех мест, где говорится о земле и воде (ар суб), тоже можно вывести заключение, что имеется в виду земля и вода как единое божество, а не как собрание духов земли» [73].

В отношении зарождения тенгрианства в науке существуют различные подходы. Одни исследователи утверждают, что религия тюрков зародилась в конце II – начале I тысячелетия до н.э. Другие учёные доказывают, что её становление связывается с V - III вв. до н.э., когда происходило формирование союза древних тюркских племён. Тем не менее, археологические находки памятников древнетюркского рунического письма, датируемые V - VI вв. н.э. свидетельствуют о развитии культа Тенгри у наших предков – древних тюрках. До конца не изученными остаются и древние письменные источники китайского, персидского, византийского происхождения, в которых содержится значительное количество материала о тюркской культуре. Думается, вопрос об истории зарождения тенгрианства, впитавшей в себя многовековой опыт взаимодействия наших предков с природой, остаётся открытым.

Следует отметить, что тенгрианство не имеет священного писания. Тем не менее, некоторые тюркологи, в частности А. Ю. Никонов утверждают обратное, и в качестве канонической священной книги тенгрианства называют «Алтун Битиг» («Золотое писание»). При этом они в своих доводах чаще всего опираются на алтайский эпос «Маадай-Кара», где говорится:

«В семи переплётах лунную сутру вытацил,

*Мудрую Золотую Книгу стал читать,
Всеведущую Книгу стал листать..» [74].*

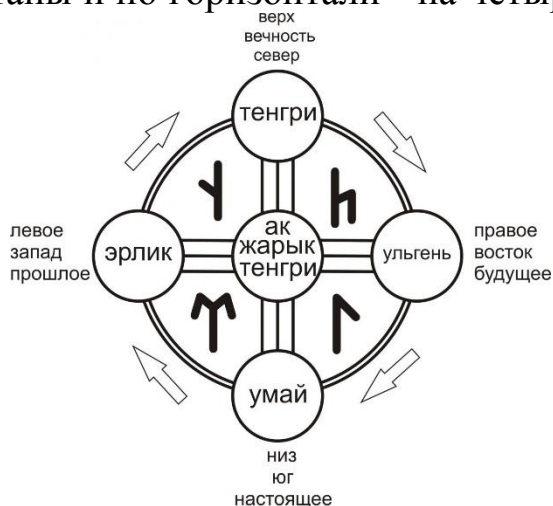
По всей видимости, такая книга существовала, поскольку она упоминается в народном эпосе, и, скорее всего, носила назидательный, нравоучительный характер, а не являлась божественным откровением.

Религия Тенгри сыграла важную роль в консолидации тюркских племён, в формировании их мировоззрения и идеологии. Власть кагана освящалась именем Тенгри. В тенгрианстве существовала целостная ритуально-обрядовая система, отличавшаяся многообразием. Главные обряды были связаны с поклонением богу Тенгри, почитанием земли, огня, воды, воздуха. Дважды в год совершались жертвоприношения Солнцу. Весной и осенью приносились жертвы богине Жер-Су. С особым почитанием тюрки относились к огню, который считали частичкой солнца. С помощью огня тюрки проводили обряды очищения. К примеру, осквернённую вещь держали над пламенем костра. Существовали и другие обряды и ритуалы.

Тенгрианство, выступая религией природы, имело развитую космогонию, опирающуюся на идею трёхчленного строения мира, согласно которой мир по вертикали делится на верхний - трансцендентный, божественный и ангелический, средний - мир Человека и живых существ, мир феноменально-ноуменальный, нижний - подземный, ад, мир тьмы, мрака, Сатаны и по горизонтали - на четыре



стороны света.



Как и в любой другой религиозной системе, в тенгрианстве был развит этический аспект, суть которого заключалось в постижении истинного божества и чистого закона, знании светлой и мрачной основы, в следовании «печатам» Богов: любви, вере, преодолении страха, воле, мудрого знания: «Живя в знании истинного божества и чистого закона, мы – две основы и трёхвременный закон, мы знали и светлую основу и небесную землю, мрачную основу и землю адову –

знали. Мы знали и говорили, что было раньше, когда ещё не было земли и неба. Почему затем стали во враждебные отношения боги и демоны, как соединились свет и тьма, кто создал землю и небо, - всё это мы говорили и знали, ещё: аркунские земля и небо почему затем исчезнут и как разделятся свет и тьма и что будет впоследствии затем, - всё это мы говорили и знали. Богу Зервану, богу солнца и луне, сильному богу, вестникам мы говорили и на них опирались, мы были слушателями: мы были припечатаны в нашем сердце четырьмя печатями света. Первая печать бога Зервана – любовь, вторая печать богов солнца и луны – вера, третья печать пяти богов – страх, четвёртая печать вестников – мудрое знание. О боже, так как мы наши знания и чувства от этих четырёх разных богов прогоняли (удаляли) и от их мест (обитания) заставляли уклоняться, так как божественные печати были этим испорчены – теперь, о боже, освобождаясь от грехов, мы умоляем: прости наши согрешения» [29, с.122].

Верховное Божество Тенгри выступал как олицетворение природы, которая понималась как абсолютное, вечное начало. Непосредственным проявлением, местом обитания Тенгри считалось Небо, которое ассоциировалось со светлой основой, мрачной же основой выступала в тенгрианстве «земля адова». «По велению Тенгри мир широкий сотворён, - пишет Махмуд Кашкари, - в звёздном небе, в солнечном дне и тёмной ночи он воплощён» [75]. Тенгри - деятелен, всемогущ, всезнающ, мудр. Он - олицетворение гармонии, порядка в Универсуме. Нарушением гармонии является смерть (поиски Коркыт-Ата бессмертия). При благословении Тенгри появилось всё сущее, в том числе и человек. «Когда вверху возникло голубое небо, а внизу – бурая земля, между ними обоими возникли сыны человеческие. Над сынами человеческими воссели мои предки!.. Четыре угла света все были им врагами. Выступая в поход с войском, народы четырёх углов света все они покорили... Они правили... устанавливая порядок среди голубых тюрков, не имевших до того господина. Они были мудрые каганы, они были мужественные каганы; и их приказные были, надо думать, мудрыми, были, надо думать, мужественными; и их дети и народ были единокорны. Поэтому-то, надо думать, они и правили столь долго государством... После них стали каганами их младшие братья, а потом стали каганами их сыновья. Так как младшие братья не были подобны старшим, а сыновья не были подобны отцам, то сели на царство, надо думать, неразумные каганы, и их приказные были также неразумны, были трусливы. Вследствие неверности беков и народа, вследствие обмана и подстрекательства обманщиков из Китая и их козней, из-за того, что они ссорили младших братьев со старшими, а народ – с бегами, тюркский народ привёл в расстройство своё до того времени

существовавшее государство и навлѣк гибель на царствовавшего кагана», - говорится в древнетюркских письменах [29, с.35-36].

Итак, «между духом неба (Тенгри) и землѣй родился человек». Человек образован по тем же принципам, что и Универсум в целом, он крошечный синтез Универсума. Всѣ в мире - равно, для Тенгри всѣ сотворѣнное, несмотря на различие выполняемых ими функции, имеет одинаковое значение. Но для человека уготована ещё и другая функция - он изначально должен стать центром, движущей силой единого неделимого Универсума, в нём должна происходить концентрация и трансформация божественной энергии Тенгри для дальнейшего совершенствования Универсума.

В пантеоне тенгрианских божеств немаловажную роль играло и божество земного мира – Жер-Су. «Связь между Тенгри как верховным божеством, олицетворявшим в себе мужское начало (Небо-отец) и Жер-Су может рассматриваться и как аналогия мужского и женского начал, ибо именно с землѣй, её производительностью (Земля-матушка), были связаны надежды на плодородие, тучные нивы и стада, пасущиеся на них. Доказательством этому служит то, что именно с Жер-Су были связаны древние праздники оживления весной (начало календарного года Наурыз), плодородия осенью, которое с незапамятных времѣн существовали у древних тюрков. Это дало основание многим полагать, что здесь имеется поляризация уранического Тенгри и хтонической Жер-Су, и если в первом всего лишь намечались аморфные черты, то Жер-Су (Земля-Вода) как плодородное и детородящее начало напрямую отождествлялось с матриархальной хозяйкой», - отмечает М.С. Орынбеков [43, с.194].

Помимо Жер-Су древние тюрки поклонялись и другому женскому божеству Умай – покровительнице семьи, детей, искусств, олицетворяющей созидательную живую силу. Умай обычно представляли в виде красивой молодой женщины, обязательным атрибутом которой был золотой лук для охраны детей. (Не случайно, в



переводе с древнетюркского Умай означает «утроба», «детское место»). «Эта жизненная сила и была, видимо, олицетворена позже в образе Умай в связи с процессом антропоморфизации различных явлений природы. Обращает на себя внимание, что Умай вооружена луком и стрелой, которой она поражает злых духов, угрожающих жизни и здоровью людей, а может быть, и жилищу» [76].

Кроме этих божеств выделяются ещё два – «Ала атты жол тэнрі» (Бог пути на пегом коне) и «Кара атты жол тэнрі» (Бог пути на чёрном коне). Как замечает С. Г. Кляшторный, «... йол тенгри являются младшими божествами, младшими родичами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути и связывают Верхний и Средний миры, так же как каганы, обращаясь к Небу с вопросами и мольбами,.. осуществляют «обратную связь» Среднего мира с Верхним» [77].

«Ала атты жол тэнрі» символизирует движение, вечнотекущее время, динамизм человеческой жизни:

*«Я – Бог путей на пегом коне
Утром и вечером я скачу".
Перед собой двух месяцев
Человеческого сына он встретил.
Человек испугался.
«Не бойся! – он сказал –
Я дам тебе счастье!» – он сказал.
Так знай: это хорош» [29, с.90].*

«Ала атты жол тэнрі» – это бог счастья, жизни, пегая масть лошади особо почиталась тюрками, она считалась священной. «Кара атты жол тэнрі» (слово «кара» означает «великий») – Бог пути, великий бог Судьбы:

*«Я – чёрный Бог судеб,
То, что у тебя сломано, я соединяю,
То, что у тебя разорвано, я связываю.
Я тот, кто создал народ.
Да будет ему благо!" – говорят.
Так знайте: (это хорошо)» [29, с.90].*

Богом Нижнего мира являлся Эрлик, атлетического телосложения старик. «Глаза, брови у него чёрные, как сажа, борода раздвоенная и опускается до колен. Усы подобно клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти подобны кожемялке, рога подобны корню дерева, волосы курчавые» [43, с.203]. Жилище его сооружено «из чёрной грязи» на берегу реки Тоймадым (не насытился), постоянно наполняющаяся человеческими слезами. Пищей ему служит в основном внутренняя лёгочная кровь. В фольклоре тюркских народов он рисуется как главный злодей. Приносить живым и мёртвым людям страдания, причинять им боль, творить пакости и т.д. – это его излюбленное

занятие. «Эрлик имел ружьё, которое заряжалось бездымным порохом. Каждую ночь выходил Ерлик на землю и убивал людей, а души их забирал к себе. При этом красавиц он делал поварихами, а юношей – стремянными. Ульген стал замечать, что из дворца убывает народ. Тогда он незаметно всыпал в пороховницу Эрлика другой порох. Эрлик ночью выстрелил из оружия. Раздался оглушительный гул. Эрлик испугался, бросил из рук ружьё, а сам ринулся в подземную пропасть. С тех пор он стал не сам выходить на землю, а отправлять за душами своих посланников», - пишет А. В. Анохин [43, с.202]. Полной противоположностью отцу были сыновья Эрлика – Тас билект1 Бай Батыр, Караш, Керей и другие. Они в Срединном Мире (на земле) охраняли двери юрт, защищали людей. И к ним древние тюрки относились как к добрым, положительным героям. Дочери Эрлика «без коленных чашечек – изгибающиеся. Без штанов голозадые. С лицами, чёрными как клей. С чёрными курчавыми волосами. С косами, пять завитыми; бесстыдные, насмешливые,.. С грудями, как холмики. Задницами виляющие, грудями болтающие, девять чёрных равных дочерей Эрлика» [43, с.203]. Они были бездельницами, праздно проводящими время. В фольклоре они наделены множеством отрицательных черт.

Древние тюрки верили в существование добрых и злых духов. Добрыми являлись духи предков, которым они поклонялись, им приносили жертвоприношения, а злых духов – албасты, жың, жезтырнак и т.д. отпугивали ворожбой, кружением, талисманами и т.д. Верным средством отпугивания и очищения от всякой нечистой силы считался и огонь. Об этом говорит и средневековый византийский историк Менандр: «Некоторые люди из этого тюркского племени, о которых уверен, что они имели способность отогнать несчастье, пришли к Земарху, взяли вещи, которые римляне везли с собой, сложили их вместе, потом развели огонь сучьями дерева ливана, шептали на скифском языке какие-то варварские слова и в то же время звонили и ударяли в тимпан над поклажей. Они внесли в круг ливанскую ветку, которая трещала от огня, между тем приходя в исступление и произнося угрозы, казалось, они изгоняли лукавых духов. Им приписывали силу отгонять их и освободить людей от зла; отвратив, как они полагали, все несчастья, они провели самого Земарха через пламя и этим, казалось, они и самих себя очищали» [78, с.189]. Прибегали наши предки и к помощи шаманов (баксы), авторитет которых в древнетюркском обществе был непререкаем, могущество их заключалось в том, что они вступали в прямые контакты, непосредственное общение не только с духами – добрыми и злыми, но и с самим Тенгри. «Главное определение в этой сфере колдовство –

прямое господство над природой, посредством своей воли, самосознания, соответственно которому дух есть нечто более высокое, чем природа. Оно в некотором отношении всё-таки выше того состояния, когда человек зависит от природы, боится её» [79, с.438].



Шаманизм можно понимать как своеобразное религиозное верование, «несущей конструкцией которого выступает богopodobный авторитет шамана – харизматической личности (медиума), способной впадать в транс, исцелять больных и убогих, а также

находиться в контакте с загробными мирами» [11]. В этом отношении шаманизм представлял собой одну из форм анимизма, сущность которого сводилась к следующему: весь окружающий мир имеет душу, разум, может чувствовать и действовать, приносить пользу или вред. Поэтому ко всем этим явлениям необходимо относиться с вниманием – приносить жертвы, совершать в их честь молитвенные обряды и культовые церемонии. Что касается человека, то согласно анимизму, он не умирает, поскольку после смерти его жизнь продолжается на небе, являющемся местом высшего, духовного воплощения. Вера в то, что души людей продолжают свое существование в бестелесной форме, выражает тот факт, что в сознании древнего человека бытие есть не только мир этот, земной, проявленный, но и тот, небесный, духовный, непроявленный. В основе такого понимания лежит антропоморфизм (приписывание человеческих свойств и поступков природным и другим явлениям). Древний человек не отделяет естественного от сверхъестественного, рассматривает их в целостности, по аналогии с самим собой. Согласно теории английского антрополога Э. Тайлора (1832-1917 гг.), сформулированного им в книге «Первобытная культура», анимистические верования древних людей развивались в двух направлениях: в ходе размышлений над такими явлениями, как болезнь, смерть, сон, переживание транса, появление галлюцинации; одухотворение, одушевление окружающего мира. Первое направление привело к появлению идей о бессмертном существовании души, о реинкарнации (переселении души в новое тело), о загробном мире. Второе – к вере в существование сверхъестественных сил, различных духов природы [70]. Для налаживания связей с загробным, потусторонним миром необходимы были проводники - люди, наделённые сверхъестественными, экстрасенсорными способностями. Подобными проводниками в мир иной в тюркском мире стали шаманы.

Шаманы (баксы), которых мы называем "колдунами", были древними знахарями, врачевателями. Они являлись хранителями замечательных приёмов лечения и предотвращения болезней. Совершая

героические путешествия и поступки, шаман помогал больным людям перейти границу повседневного осмысления сути своей болезни. Шаман внушал больным соплеменникам, что духовно и психологически они не одиноки в борьбе с болезнью и смертью. С этой целью шаман внедрял в глубинное сознание человека мысль о том, что он, шаман, может принести себя в жертву, дабы помочь ему, больному. Это увлекает больного и вовлекает его в совместный процесс излечения. Он делится с пациентами своими тайными силами и знаниями. Именно готовность шамана к самопожертвованию вызывает у пациентов стремление к соучастию, желание встать рядом с шаманом и сражаться за своё спасение. Так лечение и увлечение идут рядом, рука об руку.

Важным атрибутом магического обряда шамана является его костюм, в котором определённую роль играет нагрудное украшение - ожерелье из блестящих камней, магическое зеркало, предназначенное для видения сокровенного и чтения тайных мыслей. Главным инструментом шамана является барабан или бубен, с помощью которого он входит в состояние транса.

Сознание шамана синкретично: оно включает в себя и знание фитотерапии, психологии человека, астрологии, мистику чисел. Особенность космологии и астрономии шаманства заключается в том, что вырабатывается целая система табу (запретов). Эта космология позволяет представить в мыслимой форме феномены первобытного мышления, которые не существуют в самой действительности. Шаман пользуется так называемой техникой трансдукции, которая позволяет переходить от одного состояния сознания к другому. И. Т. Касавин определяет это следующим образом: «Трансдукция - это, в сущности, форма своеобразного психосоматического «воспоминания» о том «призыве», или духовном кризисе, который испытал человек, становясь шаманом; это типичное «повторное отреагирование», если использовать язык психоанализа. И шаман знает, как ввести себя в это состояние, которое в христианской культуре традиционно интерпретировалось как одержимость злыми духами и тем самым как способ контакта со сверхъестественными злыми силами» [80]. Это так называемое экстатическое состояние или экстаз. Поэтому, шаманом стать очень трудно. «Дар шамана приобретается не по желанию последнего, обычно, наоборот, против его желания, и высокий дар этот принимается как тяжкое бремя, которое человек приемлет как неизбежное, покоряясь ему с тяжёлым сердцем обречённого. Не шаман избирает духа-покровителя, а дух избирает шамана. Для получения дара шаману необходим особый момент призывания», - справедливо отмечает Л. Я. Штернберг [81, с.31]. Поэтому, шаманами становятся люди со своеобразным сознанием, которые посвящают себя этой профессии целиком, полностью. С этой целью они должны пройти целую серию

испытаний, находясь вдали от людей. В современных исследованиях, посвященных анализу феномена магии и шаманства, говорится о том, что подобные испытания приводят к особому состоянию сознания: возникает ощущение абсолютного слияния с природой, у шамана пробуждаются экстрасенсорные, т.е. сверхнормальные способности. Всё это позволяет ему вступить в контакт с духами. Эту способность шаманов до сих пор многие называют колдовством, обманом. Но уже сегодня некоторые из исследователей пытаются понять данный феномен. В США даже существуют курсы по подготовке шаманов, которые подтверждают наличие необычайной шаманской практики. Эта практика объясняется наличием в организме человека особых веществ, называемых эндорфинами, действие которых напоминает действие некоторых наркотических веществ. Высказывается мнение, что эти вещества объясняют тот медицинский эффект, который имеют действия шамана. Хотелось бы отметить, что шаман не колдун, не обманщик, а врач, который объясняет причину болезни не действием конкретного внешнего фактора (травма, переохлаждение и т.п.), а потерей больным своей целостности, «жизненной силы», своего органического единства с природой, миром. Именно для этих целей необходимы все наработанные шаманством ритуалы, обряды, особый настрой зрителей, что позволит повлиять на сознание больного. Раскрывая структуру шаманского сеанса, К. Леви-Строс отмечал: «Это превращение в сказку действительности, которая сама по себе остаётся неизвестной, осуществляется благодаря совместному действию трёх видов опыта: во-первых, опыта самого шамана, который... испытывает специфические состояния психосоматического свойства; во-вторых, больного, который действительно чувствует улучшение или не чувствует его; в-третьих, зрителей, которые участвуют во врачевании, испытывают при этом воодушевление и получают интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение...» [82]. Можно сказать, что шаман - это своеобразный психолог, создающий особый настрой людей, своеобразный юрист и законодатель, создатель моральных норм и правил поведения, понятий чести и достоинства, уважения к другим людям. Шаман - уникальная личность, играющая важную роль в жизни племени. В гносеологическом плане это выступает как особое знание, основанное на коллективном опыте племени, находящееся в единстве с верой.

Одним из первых шаманов, их покровителем является Коркыт-ата, легендарная, героическая, богоборческая личность, который «воплотил в себе



наиболее характерные черты шамана и патриарха, баксы и сказителя, кудесника и певца, которые потом уже в истории тюркских народов разводятся по разным профессиям, однако сохраняют некую таинственную магическую связь» [43, с.32]. Что касается историзма образа Коркыт-ата, то в литературе существует обилие разных подходов – от отрицания до утверждения. Во многих средневековых источниках, а также в «Таварих – и гузидаи нусрат-наме» Мухаммад Шайбани-хана, в «Сборнике летописей» Кадыр Алибий Джалаири, в «Шаджарайи турк во могол» Абул-Гази и других он представлен как реальное историческое лицо. Если обратиться к семантике имени Коркыт, то «на первый взгляд оно такое простое, но как его только не интерпретировали! И как «благодатную могилу», и как «заповедное счастье» и даже как «банк данных». А все оттого что имя развивали на составные части от слов «кор» – могила или «кор» - заповедник, фонд, а также «кут» – счастье, благодать. Были и такие, которые производили эту лексику от имени древнеегипетского бога Гора. В данном случае на наш взгляд проще довериться народной этимологии, производящей слово «коркыт» от слов «корку» – бояться, стоящего в повелительном наклонении. Как известно «страх» – это та экзистенциальная основа, на которой зиждятся все наши духовные построения. Тот, кто регулирует страхом, тот регулирует всем. Шаманизм как таковой и держится на стратегии тотального морального прессинга, которую в любую минуту можно ослабить. Неудивительно, что казахского первошамана зовут «коркут» что в переводе означает «наводящий страх». Поэтому мотив бегства Коркута от смерти надо понимать не как бегство, а как нежелание мириться с самим понятием смерти. Пожалуй, это самый древний слой в легенде» [83, с. 32-33].

Итак, тенгризм, шаманизм в сочетании с кочевым (номадическим) образом жизни сформировали специфику, отличие казахской предфилософии от других форм. И это отличие, прежде всего, заключается в открытости, целостности, универсальности, космичности и благоговении перед природой, жизнью. Об этом красноречиво говорил Ч. Валиханов: «Шаманство, с одной стороны, есть почитание природы вообще и в частности; человек действует и живёт под влиянием природы. В этом смысле шаманство представляет крайний материализм. С другой стороны, умирая, человек сам становится божеством – это крайний спиритизм. Идея замечательная особенно потому, что не имеет мифологических заблуждений и даёт полный простор общественным условиям, общественным законам» [84, с.10]. Специфика казахской (тюркской) философии проявилась и в том, что связь человека с миром имела исторический длительный промежуток, вплоть до XX века.

Резюмируя изложенное, следует отметить, что мифологическая философия протоказахов явилась основой духовной культуры и цивилизации казахов в его последующем развитии. Она рассматривала человека не только как микрокосм, но и заложила основы многозначного, многоуровневого понимания сущности человека и Универсума. Эта философия ещё не отделяет человека от материально-чувственного, феноменального мира, делает акцент на его целостности, универсальности. Вся онтология, гносеология, психология, психотехника мифологической философии направлены на совершенствование человека, прежде всего нравственное, изменение его, дабы он соответствовал Единому, Абсолюту, Космосу.

Вопросы для повторения

1. Дайте характеристику тенгрианской философии.
2. Перечислите основных богов тенгрианства. Какие функции они выполняли?
3. Какое место занимал человек в системе тенгрианского учения?
4. Какую роль в становлении казахской философии сыграл Коркыт-ата? Какими проблемами он занимался?
5. Что такое шаманизм? Раскройте его содержание.
6. Какие основные функции выполнял шаман?
7. Какова роль тенгрианского учения и шаманизма в последующем развитии духовности казахского народа?

Темы рефератов

1. Тенгрианство в системе духовной культуры казахского народа.
2. Тенгрианство и шаманизм: сопоставительный анализ.
3. Роль и место шамана в культуре казахского народа.

ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И МИРА В МИРООЩУЩЕНИИ КАЗАХОВ В ПЕРИОД ОТ АРАБСКОГО ХАЛИФАТА ДО ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ.

1. ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ КАК ИСТОЧНИК ФИЛОСОФИИ КАЗАХОВ (ТЮРКОВ).

Значительный след в истории мировой духовности оставила и казахская (тюркская) культура, у истоков которой стоял аль-Фараби.

Деятельность его падает на время правления династии Караханидов (X-XII вв.). К этому времени могущество величественной державы - Арабского Халифата постепенно падает, процессы распада

Халифата усиливаются и одновременно с этим укрепляется власть на перифериях, особенно в иранских и центральноазиатских эмиратах и султанатах. В этих государствах процессы феодализации всех сфер общества проходят особо интенсивно. Социальная дифференциация караханидского государства отразилась на положении широких народных масс. Как пишет А. В. Трахтенберг, «Идеологическая борьба в странах Средней Азии приобрела особую остроту во второй половине XI в. - начале XII в. Это был период усиления эксплуатации трудящихся масс, сопровождавшийся жестоким подавлением малейших проблесков свободной мысли. В это время активизируются различные еретические течения, одним из которых был суфизм» [1]. Развиваются и укрепляются исламские институты. «Роль религии в жизни средневековых мусульманских народов была огромна, – пишет И.М. Фильштинский. - Арабомусульманская империя, возглавляемая правителями, которые были не просто политическими, но прежде всего религиозными лидерами, с самого начала сложилась как государство теократическое. Политическая власть в ней не была отделена от духовной, и деятельность халифа рассматривалась как исполнение божественного закона. Всякий мусульманин в первую очередь был членом религиозной общины, а уже потом – жителем того или иного города, провинции, представителем той или иной этнической группы. Единство мусульманской общины закреплялось общими религиозными законами, обрядами и нормами поведения, общностью духовной культуры, основанной на Коране и мусульманских традициях» [2].

Действительно, суфизм в тех условиях выступал одной из форм идеологической оппозиции к господствующей идеологии караханидского общества. Как справедливо пишет В. В. Бартольд, опираясь на средневековых авторов, «...источник говорит о гонении, которому подвергались в то время суфии в перешедшем под власть турок Мавераннахре. При жизни шейха Абу Саида, в то время, когда Богра-хан (караханидский правитель - Б. К.) захотел перебить суфиев Мавераннахра, несколько шейхов из этой области тайком бежали в Мерв» [3]. Безусловно, эта противоречивая эпоха наложила

и



определённый отпечаток на творчество выдающихся центральноазиатских мыслителей, к числу которых относится казахский мыслитель аль-Фараби.

Абу-Наср Мухаммад ибн-Мухаммад ибн-Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби (870-950 гг.) родился в округе Фараб (г. Васидж, расположенный при впадении реки Арысь в Сыр-Дарью) в

семье, принадлежавшей к высшим слоям тюркской воинской элиты. В пределах Фараба проходило его детство. Здесь с ранних лет он начал жадно интересоваться различными науками. Свободно владел тюркским, арабским, персидским языками. Стремление к удовлетворению своих разносторонних научных и культурных запросов побуждает любознательного юного аль-Фараби покинуть родные места и переехать в столицу Аббасидского Халифата г. Багдад, который был центром культурной и научной жизни Халифата.

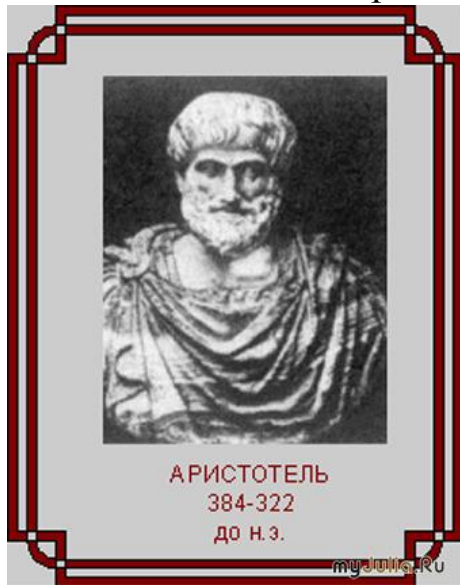
*«Кешір мені, туган жер,
Сені артка тастадым.
Кешір мені, туган ел,
Жолды алыс бастадым.
Кешілер мені улыс-урпагым,
Бак, байлык, данк таппадым.
Кешілер мені, ар-ужданым,
Білім болды бакканым».*

(Прости меня, родная земля, я оставил тебя позади. Прости меня, родной народ, я начал длинный путь. Простит меня моё поколение, не нашёл я счастья, богатства, славу, Прости меня моя совесть, я ищу только знание. - подстр. перевод Б.К.), - говорится в одном из стихотворений юного аль-Фараби об этом периоде его жизни [4]. Когда им писались эти строки, то у него было такое состояние, когда впитанная им аура родного очага, родного дома требовала тончайшей филигранки, а значит, надо было покинуть этот дом, пойти туда, где он может получить знания, достойные этой ауры. Так начинается Багдадский период в жизни аль-Фараби, очень важный, в процессе которого сложилось его учение о человеке и мире, сформировался он сам как великий учёный и философ.

В Багдаде он интенсивно занимается изучением греческой философии, в частности аристотелевской, пишет свои первые научные трактаты на арабском и греческом языках, серьезно занимается изучением латыни, санскрита и других языков. Получив основательные знания, он переселяется в Сирию и примыкает к суфиям, которые впоследствии сыграют решающую роль в оформлении теоретической системы мыслителя.

Деятельность аль-Фараби энциклопедична, она охватывает многогранный спектр проблем онтологического, натурфилософского, гносеологического, логического и т.д. характеров. Он оставил заметный след в развитии многих наук, в частности математики, физики, астрономии, логики, лингвистики, истории и т.д. Будучи средневековым

мыслителем, аль-Фараби не мог обойти стороной теологические проблемы, внести свой существенный вклад в разрешение некоторых из них, в особенности проблем, очерченных аш-Шахрастани в «Книге о религиях и сектах». Ими являются следующие проблемы: «Первое основоположение: божественные атрибуты и единобожие. Оно охватывает проблемы вечных качеств, разъяснение «качеств сущности» и «качеств действия» и того, что необходимо для Аллаха Всевышнего, что возможно в отношении него и что невозможно... Второе основоположение: предопределение и божественная справедливость.



Оно охватывает проблемы непреложного приговора (Аллаха), предопределения, принуждения, касба, желания добра и зла, предопределённого и известного... Третье основоположение: обещания, угроза плена, решения. Оно охватывает вопросы веры, покаяния, угрозы, отсрочивания, обвинения в неверии, в заблуждении... Четвёртое основоположение: откровение, разум, посланничество, имамат. Оно охватывает проблемы добродетеля, злодеяния, добродетели. «наилучшего», божественной благодати, непогрешимости в пророчестве,

условий имамата: божественное установление по мнению одних или единодушное решение общины по мнению других...» [5]. При этом, как утверждают большинство исследователей, истоки теологических доктрин аль-Фараби нужно искать в «Метафизике» Аристотеля. В учении Стагирита аль-Фараби, прежде всего, привлекала его логика. Общеизвестно, что место и значение аль-Фараби в истории арабоязычной философии и средневекового философского мышления в целом определяется тем, что именно он осуществил трансформацию философии Аристотеля, в дальнейшем наложивший сущностный отпечаток на арабоязычный перипатетизм и воспринятую всеми последующими поколениями мусульманских философов. «...аль-Фараби, воспроизводя учение Аристотеля о первых и вторых сущностях, - пишет Г. Б. Шаймухамбетова, - выражает полное согласие с ним относительно проблемы субстанции, хотя надлежит отметить большую ясность и систематичность, а также факт сохранения и актуализации аристотелевского понимания содержательного, объективного характера категорий в качестве важнейших философских понятий» [6]. Представленная в учебном пособии в самом общем виде онтогносеология аль-Фараби, зиждется на следующих фундаментальных аристотелевско-неоплатонических принципах:

иерархичности в строении бытия и взаимозависимости всех ступеней этой иерархии при очевидном приоритете высшей ступени. Приведём в качестве примера одно из рассуждений аль-Фараби из малоиспользуемого его трактата «Жемчужины премудрости» (или «Геммы премудрости», как его иногда переводят). В 8 параграфе говорится о том, что высшая ступень, называемая им «Необходимо сущее» – Бог – есть такая же сущность, что и мир, Универсум, но только в форме единства, а мир – есть такая же сущность, что и Бог, только в форме множества. Другими словами, по своей сущности они подобны, но по форме различны. Необходимо сущего, т.е. Бога аль-Фараби называет первоначальным источником всякого истечения, причиной существования многообразия. «Существования многочисленны, и вместе с тем они делятся по ступеням в своём множестве. Субстанция (Первопричины) такова, что всякое бытие оттуда исходит, каково бы оно ни было, – совершенное или несовершенное; и также его субстанция такова, что когда все бытия оттуда исходят, в зависимости от своей ступени, и каждое из них получает часть и степень бытия, ему предназначенные, вновь всё начинается с наиболее совершенного; продолжается это посредством того, что менее совершенно, и, таким образом, следует от несовершенного к ещё менее совершенному, завершаясь бытием, вне которого невозможно никакое другое существование и вне которого, следовательно, нет более бытия... Его субстанция такова, что когда бытия исходят из Него, в зависимости от своей ступени, они объединяются, скрепляются и упорядочиваются таким образом, что множества предметов образуют единую систему и становятся как бы единым бытием», – пишет аль-Фараби [7]. Как видим, зависимость учения аль-Фараби от аристотелизма и неоплатонизма в решении вопроса о принципах бытия не может вызывать сомнений. Но определяющим всё же остаётся аристотелевское влияние. Как пишет П. Блонский, если «Плотин своё учение о материи вполне определённо связывает с философией Платона», то отношение аль-Фараби к материи, к «чувственной очевидности» прямо противоположно [8]. В сущности мысль его движется в русле аристотелизма. Аль-Фараби материю рассматривает как самостоятельную онтологическую субстанцию, как реальность, объективно существующую основу материальных предметов. «...Первая материя является потенцией всех субстанции в поднебесьи, – пишет он. И далее: –...Форма существует благодаря материи, а материя является субстратом для форм. Формы не существуют сами по себе. Для своего существования они нуждаются в субстрате... Материя является началом и причиной в качестве субстрата форм» [9]. Следует отметить, что согласно учения аль-Фараби, подлунный мир функционирует в прямой зависимости от материи и в

очень опосредованной - от Первопричины. На эту особенность онтологии аль-Фараби обращал внимание М. М. Хайруллаев. Характеризуя созданную аль-Фараби форму пантеистического, вернее холистского, истолкования бытия, он считает, что условно её можно называть натуралистическим пантеизмом.

Что касается теории неоплатонизма, то у неё аль-Фараби в основном заимствовал онтологическую систему, согласно которой он выделяет шесть принципов вещей: 1. божественный принцип или первая причина, 2. вторичные причины или небесные сферы, 3. активный интеллект, 4. душа, 5. форма, 6. абстрактная материя. У аль-Фараби так же, как и у неоплатоников, материя занимает самое низшее место в системе мироздания. Но если последние рассматривали материю как нечто пассивное, инертное, порочное начало, то аль-Фараби придаёт ей иные противоположные свойства. Материя аль-Фараби активна, самостоятельна, вечна, она является порождением самой себя. Материя, как и у неоплатоников, является результатом эманации. Эманация, по аль-Фараби, нисходит от высших сфер к низшим. Что касается высшей ступени эманации - Бога, то аль-Фараби ему отводил лишь роль «первичной причины» Создателя мира и, лишив его всякой акциденции, рассматривал как безличное абстрактное существо [10]. Как пишет М. М. Хайруллаев, «в системе Фараби Бог настолько отдалён от материи, от природы, что до неё почти не доходит воздействие его мощи и воли, его управление растворяется, обессиливается на промежуточных ступенях, и материя остаётся хозяином самой себя» [11].

Гносеология мыслителя, покоясь на его онтологии, исходит, с одной стороны, из признания Первой причины всего сущего - Аллаха, а с другой стороны, человек сам является обладателем творческого начала, дарованного ему Богом - разума. Поэтому при решении гносеологических проблем аль-Фараби отстаивает общую для всех мусульманских течений мысль о космическом «деятельном» или «активном» Разуме. Подобно тому, как мы не можем видеть предмета, пока он не освещён лучами Солнца и света, точно так же человеческий разум бессилен, пока он не озарён искрой мирового активного разума. В космологии аль-Фараби учение о разуме выступает как учение о десяти разумах, в гносеологии как учение о трёх разумах: страдательном, действительном и приобретённом. По аль-Фараби, единство с Деятельным Разумом составляет цель жизни человека. Достичь этого единения возможно с помощью особого вида интеллекта - счастья. Фактически, счастье аль-Фараби почти не отличается от экстаза неоплатонизма. Обе теории покоятся на спекуляции и создают особый вид деятельности, который нас освобождает от страстей чувственности

и иллюзии практической жизни. Аль-Фарабиевское счастье и неоплатоновский экстаз трудно поддаются психологическому анализу тем не менее каждое из них представляет собой высший акт нашего разума, целью которого является обладание высшим благом. Прийдя в такое состояние, душа обретает счастье и безграничную радость. Так, аль-Фараби этот процесс описывает следующим образом: «Ты обладаешь в себе, вуалью тела без одеяний. Заставь себя, однако, удалить эту вуаль и очиститься. Тогда ты придёшь, но не обращай внимания на то, что ты встретишь. Если ты страдаешь, ты теряешь, если ты спасёшься, то это рай. И тогда всё замирает в твоём теле, ты кажешься отдалённым бытием и принадлежишь духовному миру, где ты видишь то, что не видит никто, слышишь то, что никто не слышит и испытываешь то, что никакое сердце не воображает» [12].

Проблема Бога аль-Фараби зиждется на его онтологии. Так, он, исходя из наличия причин, действовавших на возникновение сущих, делит их на «необходимо-сущие» и «возможно-сущие». К «необходимо-сущему» он относит Первую причину, Абсолюта, Бога, а к «возможно-сущим» - сущие, которые для обретения действительного бытия нуждаются во внешней причине воздействия.

В учении аль-Фараби проблема Бога в основном рассматривается не только в онтологическом, но и в этическом аспектах, поскольку в нём воплощено совершенство этических идеалов, ни в чём неповторимое, и самодостаточность бытия, которая «обрекает» его на «абсолютное одиночество», т.к. «...Он не нуждается ни в какой другой вне его сущности, не использует его благодатного знания, чтобы знать. Равным образом, он не нуждается в иной сущности, чтобы быть познаваемым. Вероятно, он довольствуется своей субстанцией, чтобы быть познанным и познаваемым» [7].

Рассматривая проблему Бога, аль-Фараби не мог обойти стороной другую, тесно связанную с ней проблему «вечности мира» или как её сформулировал Ф. Энгельс, «создан ли мир богом или он существует вечно?» [13]. Проблема вечности мира - это очень сложная проблема, требующая специального рассмотрения. Мы лишь коснёмся тех аспектов этой проблемы, которые связаны с темой нашего исследования. Итак, все мусульманские школы исходили из признания, что мир создан Богом.

Начиная с аль-Фараби, мусульманские философы занимают иную позицию. Так, аль-Фараби, рассматривая проблему возникновения мира во времени, решает её в пользу его бесконечности и безначальности. «Это абсурд, что возникновение Вселенной имеет начало во времени. - пишет мыслитель. - Верно только то, она является творением самого Создателя (да возвеличится величие Его!) путём

толчка вне времени, которое рождается от движения Вселенной» [7]. «И хотя аль-Фараби и Ибн-Сина не делают категорических утверждений о вечности мира, - пишет Е. Д. Харенко, - но это компенсируется их безусловным признанием вечности материи, движения, времени. Кроме того, мнение аль-Фараби и Ибн-Сины о совечности мира Богу можно считать косвенным признанием вечности мира, т.к. они считали, что Бог существует вечно» [14].

Концепция Бога аль-Фараби в отличие от мусульманских теологических концепции была построена таким образом, чтобы оставить приоритет за материальным миром. Его Бог - это вершина мировой гармонии, «начало абсолютного бытия», но не каждого сущего. Это положение аль-Фараби, согласно которому Создатель стоит ниже своих созданий, подвергалось критике со стороны аль-Газали. В трактате «Опровержение философов» он пишет: «Между тем, как нас познают и мы познаём других, Бог не знает ничего, кроме своей сущности... Понятно, почему вызывает удивление та группа, которая претендует на постижение всего понятия и которая заканчивает утверждением, что Бог Богов и Причина Причин игнорирует всё то, что происходит в мире. Какова же (тогда) разница между ним и смертью, если его лишают знания, которое он имеет в себе самом? Во-первых, каково значение этого знания, заключающегося в том, что Бог игнорирует других? Вот теория, вероятность которой имеет ложный характер; об этом мы воздержимся пока говорить» [15]. Согласно кораническим догматам, Богу известно абсолютно всё, что происходит на воде и на суше. Бог, Аллах - создатель всех, даже самых незначительных проявлений сущего. Но, несмотря на это, аль-Фараби пытается доказать бытие Бога и признаёт не только возможность его определения, но и определяет его через все те атрибуты, которые присущи ему, Богу [16]. Аль-Фараби считает Бога первопричиной, которой завершается цепь причин снизу вверх. «Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом. Он (Один) свободен от недостатков; все же прочие существа, - кроме Него, - обладают хотя бы одним недостатком или несколькими (недостатками). Что касается Первого (Сущего), то он свободен от всех этих (недостатков), ибо Его существование совершенно и предшествует в бытии всему прочему, нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему. При этом Его существование добродетельно и совершенно в самых высших степенях. - пишет аль-Фараби. - ... Причём Его бытие никоим образом не может быть потенциальным бытием и никак не может существовать. Поэтому Он вечен, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чём ином, чтобы обеспечить себе существование; в своём вечном бытии Он

довольствуется своей субстанцией и вечностью своего бытия, и поэтому нет и абсолютно не может быть ни существования, подобного Его бытию, ни степени, /которая была бы/ равна степени Его бытия» [7].

Итак, Бог, по аль-Фараби, един по своей природе. В то же время, аль-Фараби считает, что «Его (Первого Сущего) единство тождественно его сущности в том отношении, что Он – Всевышний, Всезнающий, Мудрый и что Он есть Истина, Живой и Жизнь» [7]. Далее аль-Фараби, излагая сущность эманации, говорит: «Первый Сущий существует ради самого себя, а другие бытия существуют в нём, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию. Вот почему Его бытие, переливаясь, даёт существование другим бытиям и их субстанциям, и бытие, которое в сущности - составляет Его субстанцию, является тем самым, из которого исходит существования других (бытий). Но Он (Первый Сущий) не делится на два элемента, (иначе) благодаря одному из них Он субстанциализировался бы сам в себе, а другой явился бы началом существования других бытий;.. Напротив, Он является единой сущностью и единой субстанцией: именно из Него возникает другая вещь. Точно так же Ему (Первому Сущему) не нужно для истечения другого бытия из него иметь в себе что-либо, кроме своей сущности, также Ему не нужны акциденции или движение, придающие Ему форму, которой Он не обладает, ни чуждое Ему орудие» [7].

Бог аль-Фараби, как и коранический, так же совершенен, добр, как идея Красоты и Добра у Платона, он является совершенством и Красотой в своей наивысшей степени. Иначе он - это трансцендентное и необходимое бытие в себе, которое существует без цели и конца. Каким образом он может иметь цель с установкой, что она возвышается над средством? Он не является Демиургом Тимея, функция которого состоит в созидании мира, ни первым неподвижным двигателем «Метафизики» Аристотеля, конечная цель которого – производство - движения. Бог причины движения или конечной причины недостаточно возвышен, Бог аль-Фараби является абсолютным и трансцендентным. Концепция абсолютного Бога, удовлетворявшая его, в некоторой мере была чужда античному мышлению. Греческая философия добивалась божественного элемента путём анализа реального мира или отделения от него термина постоянный и производный, производящий. У аль-Фараби Бог формируется вне всякой космологической концепции и в противовес чувственному миру. Космология исходит из него, к нему присоединяется чувственный мир, но через посредников. Эти идеи трансцендентного Бога, видимо, были заимствованы аль-Фараби из александрийской школы. Как пишет И. Мадкур, «Если греческая философия выводила божественный элемент путём анализа реального

мира, то у аль-Фараби вся космология исходит от него. По всей вероятности здесь заметно влияние неоплатонизма» [17]. Несмотря на подобный синкретизм, следует заметить, что преобладающий элемент теологии аль-Фараби аристотелевского происхождения. А эта теология, как видим, является основой всей системы аль-Фараби.

В отношении единства Бога и его атрибутов аль-Фараби занимает компромиссную позицию. Если для аристотелевской философии Бог - един и это единство заключено в организации самой Вселенной, то для аль-Фараби это единство основано на природе самого Бога и является следствием его сущности. Красной нитью через все его произведения проходит мысль, что Бог, Аллах - полное совершенство - не имеет равного в остальном, не может быть подобным совершенному в величии, совершенное в красоте является единственным в своём роде и совершенное в сущности является тем, что не имеет эквивалента. Что касается божественных атрибутов, то тут он впадает в явное противоречие. Так, в «Образцовом государстве» он пишет, что Бог не имеет качества, которое добавляется к его сущности, а также атрибута, который ведёт от него во вне, его сущность – это жизнь по своей природе, в других же произведениях утверждает, что все имена, означающие величие и совершенство можно сочетать с первичным бытием. Различие между ними заключается в том, что они обозначают связи Бога с его созданиями. Основными характерными чертами Бога в этом отношении выступают единство и простота.

Несмотря на попытки согласовать своё учение о Боге с кораническим учением, он всё же подвергается критике со стороны мусульманских теологов, в частности аль-Газали («Опровержение философов»). Самой принципиальной критике аль-Фараби подвергается по вопросам единства Бога, Его бестелесности, вечности и т.д.

С учением о Боге связана теория профетизма. Как пишет Ф. Мейер, «теория профетизма является наиболее оригинальной частью аль-фарабиевского творчества. Конечно, она покоится на аристотелевской психологии, но в завершённом виде она обязана мистицизму и религиозным идеям арабского философа. Единение с умопостигаемым миром посредством интеллекта или воображения является вершиной аль-фарабиевской мистики. Роль деятельного разума в профетических вдохновениях сильно напоминает роль архангела мусульманской доктрины, который выступает посредником между Богом и Мухаммедом» [18]. Подобной точки зрения придерживаются большинство зарубежных исследователей творчества аль-Фараби.

Проблемы профетизма большинство мыслителей включают или в психологию, или в этику, или в политику. Так, аль-Фараби рассматривает её в тесной связи с учением о государстве, выделяя

проблему пророка как главы добродетельного города.

Добродетельный город согласно аль-Фараби должен составлять единый организм, единое целое, члены которого занимаются своими занятиями в соответствии с их способностями. «Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать её наиболее полной,- пишет аль-Фараби. - Как органы тела различаются между собой, превосходя друг друга по своей природе и своим способностям (так, они состоят из одного главного органа – сердца; органов, приближающихся к этому главному органу по своим степеням, каждый из коих от природы наделён определённой способностью ... – точно так же и члены городского объединения различаются между собой по своей природе, превосходя друг друга по своему положению» [7]. Сердцем этого организма является глава государства, функции которого являются наиболее благородными и наиболее важными. Роль главе отводится и политическая, т.к. Он является верховным правителем всего города, его министры и помощники выполняют только его приказы, и этическая, т.к. является образцом подражания для всех граждан и примером, которому они следуют. Глава добродетельного города – «это – человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии. Это – человек, у которого способность воображения естественным путём достигла указанной нами высшей степени совершенства. Способность эта естественным образом предрасположена к восприятию как в момент бодрствования, так и в момент сна от деятельного разума индивидуальных вещей... Если это происходит в обеих частях его способности мыслить – в теоретической способности и способности практической, - а затем в его способности воображения, то тогда этот человек будет как раз тем, кто воспринимает откровение, а Аллах (велик Он и всемогущ) открывается ему через посредство, деятельного разума. То, что, переполнившись, переливается от Аллаха,.. к деятельному разуму,.. (от него - Б. К.) - к его страдательному разуму через посредство приобретённого разума, а затем – к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от него в его способность воображения – пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий – и всё это благодаря тому существованию, в котором он познаёт божественное» [7]. Аль-Фараби отмечает, что место главы добродетельного города сравнимо с местом Бога во Вселенной, он «обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья» [7]. Точно так же, как отдалённые разумы и

двигатели небесных сфер обретают свою силу и своё совершенство, устремляясь к Первому бытию, точно так же счастье членов добродетельного города состоит в воссоединении своему главе. Все члены такого городского объединения, говорит аль-Фараби, должны посредством своих действий следовать цели первого главы города - каждый в соответствии со своей степенью. «В городе есть определённый человек – глава и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых согласно собственному положению и способностям осуществляет то действие, которого требует преследуемая главой цель» [7]. Правителем добродетельного города не может быть любой человек. Управление выпадает только тому, кто предрасположен к нему от природы. Чтобы выполнить эту роль, он должен отвечать некоторым условиям. Так, он должен иметь, согласно аль-Фараби, здоровое тело, глубокий ум, хорошую память, большое красноречие, склонность к учению, отвращение к лжи, любовь к справедливости, благородство души, умеренность, которая предохраняет от опасностей наслаждения и богатств, наконец, твёрдую волю. Сам аль-Фараби предполагает, что эти условия трудно встретить вместе в одном человеке. Тем не менее, он ещё более усложняет ситуацию, добавив ещё одно условие, продиктованное его общей системой и его мистическим темпераментом. Будучи превосходным человеком, глава города должен достигать наиболее высокой ступени человеческого счастья, объединяясь с деятельным интеллектом. Благодаря этому союзу вызывается всякое откровение и вдохновение. Через посредство деятельного интеллекта Бог вдохновляет главу необходимыми правилами и законами для социальной и этической жизни. Давая характеристику главе добродетельного города, аль-Фараби далее замечает, что он должен обладать добродетелью, которая формируется в уединении и интеллектуальном созерцании. Речь идёт о трансцендентной добродетели, которая включает в себя способность созерцать истинное. Вслед за Аристотелем, аль-Фараби понимает добродетель добродетелей как подлинно божественное качество в человеке.

Итак, аль-Фараби требовал от главы государства быть скорее существом умопостигаемым, живущей жизнью разума, нежели тела. Как видим, глава государства никто иной как п р о р о к, а члены государства - святые. Только пророк, согласно аль-Фараби, достигает Объединения с Деятельным Разумом, Богом, так как такое объединение ограничивается только великими людьми, пророками. Как говорил аль-Фараби, если способность воображения у человека является сильной и совершенной, если чувственные данные, приходящие извне, не поглощаются полностью, и если

интеллектуальная способность не господствует наподобие того, как она проявляется вне этих двух функций, то её собственные действия совершаются как наяву, так и во сне... Эта способность (объединиться с деятельным разумом) и образует в общем смысле данные, которые ей сообщаются там. Эти данные порою представляют бесконечно красивые и совершенные реальности, каждый, кто их видит, утверждает бесконечное величие Бога и раскрывает в них восхитительные вещи, которые не существуют ни в какой части подлунного мира. Если способность воображение человека достигает границы своего совершенства, то возможно, что этот человек воспримет в состоянии бодрствования деятельный разум... Восприняв их, он обретает обожествление священных вещей, такова наивысшая ступень, которой достигает способность воображения. «Когда воображающая сила моделирует эти данные (действующего интеллекта) посредством ощущений красоты и высшего совершенства, тот, кто видит это, заявляет, что Аллах обладает величием, сильнейшим и удивительнейшим... - пишет аль-Фараби. — Возможно, что человек, воображающая сила которого достигает своего высшего предела, получает наяву от действующего интеллекта частицы настоящего или будущего... Именно здесь – высочайшая ступень, которой достигает воображающая сила и вершина совершенства, до которой поднимается человек в своей воображающей силе» [7]. Как видим, по аль-Фараби, воображение во время сна, освободившись от различных функций бодрствования, может достичь божественного мира. В результате, если воображение чрезвычайно сильно, оно может и в состоянии бодрствования играть ту же роль, что и во сне, полностью выполняя все другие функции, так обстоит дело с воображением пророков, святых. Для аль-Фараби, пророк - это человек большого воображения, благодаря которым он получает божественное откровение. Поэтому только пророк, души святых могут пресечь божественную тайну и войти в мир Света. Однако, Деятельный Разум, Бог может снизойти к обычному человеку только в том случае, когда он достигает ступени счастья, что практически невозможно.

Резюмируя вышесказанное, следует заметить, что теория профетизма аль-Фараби рационалистична, т.к. он поставил философию над пророчеством. Согласно аль-Фараби, философские знания обязаны единению интеллекта с Деятельным Разумом, тогда как профетические знания являются результатом воображения. Итак, рациональные знания превосходят данные воображения. Однако, по аль-Фараби, знание обязано всем своим значением не средству, которым он достигается, а источнику, из которого он исходит. Так, философ и пророк получают знания у Деятельного Разума, из которого эманерируют

все истины. Таким образом, согласно аль-Фараби, философская или профетическая Истины являются сущностным откровением, которое создаётся через озарение интеллекта или воображение. Итак, не только посредством воображения пророк достигает божественной Истины, но также посредством интеллектуальных способностей.

Как видим, в философской системе аль-Фараби нашлось место мистико-теологическим проблемам богопознания, профетизму, ототкровению и т.д. На этом основании мусульманские исследователи считают аль-Фараби рьяным приверженцем суфизма. Отмечая мистический характер философии аль-Фараби, большинство источников ссылаются на то, что мыслитель всегда находился в уединении, вёл умеренный образ жизни, избегал роскоши, большую часть своего времени проводил у подножия гор, садов и ручейков и там же написал свои произведения. Другие же источники утверждают, что аль-Фараби не только вёл аскетический образ жизни, но и ходил в суфийской рубахе, а когда он скончался, халиф Сайд ад-Даула, надев также суфийскую рубаху, вместе со всеми своими приближёнными читал молитву над погребением.

Современные мусульманские учёные так же придерживаются подобных воззрений. Так, Ибрагим Мадкур, пытаясь свести многие положения философских воззрений аль-Фараби к мусульманской мистике, в частности проблему взаимоотношения Единого и многого, ссылаясь на аль-Фараби, пишет: «И чем дальше мы удаляемся от материального мира, тем больше приближаемся к чистому разуму... Если мы достигаем нашего полного отделения от материи, наша идея Бога будет самой совершенной и самым точным понятием, которое только можно иметь», - здесь, замечает Мадкур И., аль-Фараби «покидает рационализм и входит в мистицизм» [17]. Далее, Мадкур И. утверждает, что в вопросе отношения Бога и человека аль-Фараби также остаётся на позициях мусульманского мистицизма. «Для достижения абсолютной Истины, - говорит Мадкур И.,- аль-Фараби прибегает к александрийскому экстазу, посредством которого исходят из себя с тем, чтобы войти в Бога... Через свой экстаз аль-Фараби приближается к мистикам ислама. Его Бог, как и Бог суфиев, является результатом душевного опыта, и его можно познать и увидеть или путём созерцания или путём религиозной практики» [17].

Действительно, «теологическая идея выполняла для средневекового философа ту же регулятивную функцию, которую для античного выполняла идея эстетико-космологическая, а для философии Нового Времени – идея научного знания» [19]. В этом и заключена причина столь широкого обращения аль-Фараби к религиозно-философской тематике в своих произведениях.

В отечественной же литературе устоялось мнение не только о умеренном отношении аль-Фараби к мусульманской мистике, но и о том, что «пантеизм Фараби потенциально содержит в себе в немалой дозе натурализм, материализм и атеизм» [11].

Мы, солидаризуясь с этой позицией, всё же считаем, что для того, чтобы определить отношение аль-Фараби к суфизму, в первую очередь, необходимо иметь в виду степень развития и распространения суфизма в исследуемый период жизни и творчества мыслителя, который был очень значительным. Естественно, что при такой распространённости учения суфизма, оно не могло не оказать влияния на аль-Фараби, особенно на его космологическое и этическое учения, которые разрабатывались им в соответствии с высшей целью - достижением единства с Истиной, с Абсолютом.

Этическое учение аль-Фараби продолжало и развивало прогрессивные традиции эвдемонизма в этике, который признавал основным источником нравственности стремление человека к счастью. Под достижением счастья аль-Фараби понимал все активные действия человека на путях нахождения им своего предназначения и места в жизни. При этом действия человека, считал мыслитель-гуманист, могут приносить положительные (добро) или отрицательные (зло) результаты. Важная роль в достижении счастья отводится мыслителем добродетелям, которые подразделяются на два вида: интеллектуальные (разумность, мудрость) и этические (умеренность, справедливость и т.д.). Все моральные качества человека - долг и совесть, добро и зло, мера и умеренность и другие, являются производными от основной цели - достижения счастья. Поэтому в его этике категория счастья имеет широкое содержание, не только этическое, эстетическое, педагогическое но и онтогносеопраксеологическое. Для достижения счастья, считает аль-Фараби, необходимо прежде всего теоретическое обоснование, т.е. знание философии, и советует своим современникам глубже изучать эту науку наук.

Значительное место в философской системе аль-Фараби, как уже отмечалось выше, занимает учение о совершенном человеке. Каждый человек может стать совершенным, для этого необходимы усилия психофизического, духовного характера, знания. Совершенный человек должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей, более того, он должен быть сдержанным и стойким в процессе овладения (науками), должен по своей природе любить и истину и её поборников, справедливость и её приверженцев, не проявлять своенравие и эгоизм в своих желаниях, не быть жадным в еде, питье, от природы презирать страсти, дурные привычки и динары и всё подобное этому, говорил мыслитель. Он должен соблюдать гордость в том, что

порицается людьми, быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благоразумием. Ведь он глава не просто добродетельного города, а добродетельного народа. «Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать врождённых природных качеств, – пишет аль-Фараби. – Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять;.. уметь от природы отлично понимать и представлять себе всё, что ему говорится;.. хорошо сохранять в памяти всё, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего;.. обладать умом проницательным и прозорливым; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью всё то, что он задумает;.. иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко...; любить правду и её поборников; обладать гордой душой и дорожить честью;.. не проявлять своенравности и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью; проявлять решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия» [7]. Аль-Фараби соглашается с тем, что трудно найти такого главу добродетельного города, совмещающего в себе столько качеств, ведь люди столь одарённые встречаются крайне редко. Если же случится так, что подобного человека не окажется, говорит аль-Фараби, то во главе города должен стоять человек, обладающий хотя бы шестью качествами: быть мудрым, знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях, проявлять изобретательность, обладать проницательностью и догадливостью, уметь словом своим направлять людей к исполнению законов и наконец, обладать телесной силой, знать военное искусство. Как видим, аль-Фараби на первое место ставит мудрость. «Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, – пишет аль-Фараби, – то пусть, если оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город... неминуемо погибнет» [7].

Итак, аль-фарабиевская этика провозгласила чистоту сердец и рук, социальную справедливость, совесть в отношениях между людьми. Главным в человеке, по аль-Фараби, выступает душевное начало (сердце), которое отождествляется с зеркалом, отражающим поступки человека. Человек был, есть и будет частью Вселенной, космоса, мира. Человек не может быть центром, царём, мастером,

хозяином Земли, Космоса. Гениальный ум мыслителя аль-Фараби уводил в сторону от этих захватывающих эпитетов в адрес человека. Эта интуиция, связь с родными корнями помогла ему, раскрывая проблемы человека и Бога, человека и мира выразить основную тенденцию, главенствующую линию в трактовке этой проблемы. В этом вечность, внеисторичность аль-Фараби, его принадлежность всему человечеству во все времена, для всех народов. В этом его величие, сопричастность его прошлому, настоящему и будущему мира и человека.

Итак, учение аль-Фараби выступает этапом, эпохой в развитии мусульманской философии, науки, которые трудно представить без этого имени.

На склоне лет он пишет стихотворение, подводящее итог всей его жизни и деятельности:

*«Кеткенім жок, елім, сенен атак, бакыт, так іздеп,
Шыктым журтым, шалгай гылым атты шам іздеп,
Актадым мен ак сүтінді, келгенінше шамамнын,
Ассам-дагы сексен жастан сәбиіммін, баланмын.
Жүзім сынык, конілсіз күйге тустім мен бугін,
Саган деген серпе алмаймын ынтызарлык тундігін.
Айналайын атам кыпшақ, туган жерім, сагындым,
Оз атына, урметіне кайда журсем табындым».*

(Я оставил, народ мой, тебя ради славы, счастья и власти (трона). Я ищу свою свечу под названием наука. Я думаю, оправдал, по мере возможности молоко материнское. Хотя мне за 80, но я для тебя как младенец. Нет у меня духовного подъёма сейчас, я потерял покой. Я скучал по вас, предки мои, кипчаки, родная земля. Я преклоняюсь всегда перед вами. - подстр. перевод мой) В этом стихотворении аль-Фараби позитивно оценивает пройденный путь, считая, что смысл его жизни реализован правильно через его Деятельность, преданность науке, научным изысканиям, в его гуманизме, любви к народу. Слава для аль-Фараби не просто власть, величие и вершина в достижении какого-либо дела, а слава для него - это служение народу, отечеству, науке. И уже на склоне лет он испытывает ностальгию, хочет вернуться на свою историческую родину, которая взрастила его, вдохновила на жизненный подвиг, который он совершил.

Вопросы для повторения

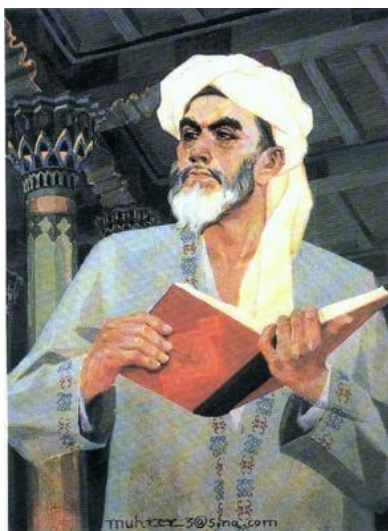
1. Раскройте особенности средневекового этапа казахской философии.

2. Раскройте основные вехи жизненного пути аль-Фараби.
3. Назовите истоки философских учений аль-Фараби.
4. В чём особенность философии аль-Фараби?
5. Назовите основные произведения аль-Фараби.
6. Какие особенности свойственны нравственному учению аль-Фараби?
7. Как решает проблемы Бога и профетизма (откровения) аль-Фараби?
8. Как понимает «добродетельный город» аль-Фараби. Каким должен быть глава добродетельного города?
9. «Совершенный человек» аль-Фараби – кто он?
10. Какова роль аль-Фараби в духовности казахского народа?

Темы рефератов

1. Аль-Фараби – выдающийся представитель тюркской философии.
2. Проблема человека и мира в философии аль-Фараби.
3. Этическое учение аль-Фараби.
4. Место Бога в учении аль-Фараби.
5. Значение философии аль-Фараби в духовной культуре казахского народа.

2. ВЗГЛЯДЫ ЮСУФА БАЛАСАГУНИ, МАХМУДА КАШГАРИ НА ПРОБЛЕМУ ЧЕЛОВЕКА И МИРА И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СТАНОВЛЕНИЯ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ.



Дальнейшее развитие казахского (тюркского) философского знания в Центральной Азии связано, прежде всего, с именем Юсуфа Баласагуни, о жизни и деятельности которого до нас дошли скудные сведения. Из них мы узнаём, что он родился около 1015 г. в Баласагуне в знатной тюркской семье. Принято считать, что отец Юсуфа был известным музыкантом, автором широко распространённого музыкального произведения для игры на кобызе «Дарди Хусани», который был им посвящён для правителя Баласагуна.

Юсуф воспитывался при дворце правителя, получил блестящее по тем временам образование, состоял на государственной службе, был министром караханидского двора. Известность приобрёл после написания дидактической поэмы «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») (1069-1070 гг.). «Кутадгу билиг» состоит из 85 глав, в которых содержится 6520 бейтов и приложения из 124 бейтов. В их



содержание вошли различные сказания, предания, распространённые в районах Жетысу, Кашгарии. В поэме затрагиваются многие проблемы философской, в частности суфийской теории и практики, создаётся образ совершенного иерархизированного общества, рассматриваются правила поведения для различных социальных страт - правящих и управляемых, «счастливых» и «праведных» и т.д. Действующими героями поэмы выступают реальные исторические лица. Как справедливо отмечает А. Н. Кононов, «автор «Кутадгу билиг», изображая идеальные условия жизни человека, что является его основной целью, касается, в известной мере, и того круга людей, среди которых он жил и, таким образом, приближается к реальной жизни. При этом следует иметь в виду, что Юсуф Баласагунский был, прежде всего, поэтом, а потому не следует искать в его поэме точного отображения повседневной жизни современного ему общества. И тем не менее сквозь поэтическую оболочку, через вуаль иносказаний проглядывает повседневная жизнь людей того времени. В своих поучительных иносказаниях Юсуф мысленно проецирует идеальные образы людей на фон, состоящий из людей невыдуманных, живых» [20]. Все эти и другие экзистенциальные проблемы раскрываются мыслителем не в форме строгого философского трактата, как это принято в западной философии, где теоретиком может быть только тот, у кого есть трактат. Особенность тюркской философии заключается в том, что её идеи проявляются в поэтической форме и как правило герои этих произведений являются носителями тенгрианского, суфийского образа жизни, своеобразного единства знания и действия, гносеологии и практики. На наш взгляд, величие и специфика восточного (тюркского) рационализма состоит в том, что он выступает как единство теоретических положений и воплощения, опредмечивания их в образе жизни, в образе мысли конкретных образов. Это лишний раз подчёркивает отличие восточной философии от западной. Это делает сильным, близким к многим людям взгляды суфизма, несущие в себе идеалы Добра, Красоты, Истины, Совести, идеала человека, который не просто провозглашает эти идеи, а делает их принципами своей жизни. Олицетворением такой экзистенциальной, суфийской идеологии становится в поэме Юсуфа Баласагуни Одгурмыш.

*«И как же не быть – меж собратьев моих
Есть доблестный муж и познаний больших.
Умел и способен он, вдумчив и зрел,
Он сведущ и знающ в решении всех дел.
Зовут Одгурмыш его. Честен и прям,
Ко многим причастен он добрым делам.*

*Но он отвернул от мирского свой взор
И, праведен сердцем, живёт среди гор,
В служенье творцу его муки лихи,
Смирением он искупает грехи.
Меня он сторицей во всём превзойдёт,
Он избранный муж небывалых высот.
И был бы сей славный собрат мой со мной,
Он стал бы умом всему делу главой!
И, ты бы при нём жил спокойно, Элик,
И правя всем миром, блаженства достиг!», -*

даёт такую высокую характеристику Одгурмышу помощник правителя Элика Огдюльмиш, рекомендуя первого на должность советника правителя [21]. Правитель Элик соглашается с Огдюльмишем и отправляет его к Одгурмышу. Тот отказывается от предложения:

*«Пойми: ты вот ныне приехал ко мне.
И я не могу уж служить в тишине...
Ты молвил, о брат мой, что сир мой досуг,
Но память о боге – мой преданный друг...
Служение богу – суть жизни моей...
Мне – бог упования и смысл бытия,
Прибежище мне он и радость моя!..» [21].*

Правитель Элик вторично приглашает Одгурмыша на службу, пообещав ему щедрые дары, на что суфий-аскет отвечает:

*«Бессмертье мне дай, вечных лет благодать,
Дай вечно быть юным, старенья не знать,
Здоровье мне дай, прочь все хвори гоня,
И сделай богатым, не бедным меня!
Исполнишь – к твоим припаду я стопам
И всю мою жизнь тебе в жертву отдам!
А если не властен ты мне порадеть,
То чем же сильнее меня ты? – ответь!» [21].*

Отвергнув два приглашения, сделанных в приказной форме, Одгурмыш откликается на третье приглашение – быть гостем, дать совет правителю. После беседы, длившейся продолжительное время, Одгурмыш едва прикоснувшись к еде, удаляется в свою обитель. О своём служении Богу он говорит следующее:

*«Он /Бог/ первый меня возжелал, возлюбил.
Дарю ему ныне ответный я пыл –
от века и вечный желанный ему.
Теперь я стремлюсь лишь к нему одному,
И как же, скажи, не любить мне творца,
И как не искать его в поте лица.
Им избранный, им я от века иском,
И сам я к нему всей душою влеком.
Он создал меня – это истинно так –
Взрастил, воспитал, дал дары своих благ.
Один я, со мной – только память о нём,
Со мной имя господа ночью и днём» [21].*

Юсуф Баласагуни пытается с позиции разума решать мировоззренческие проблемы:

*«Творец человека меж тварей отметил,
Чтоб разумом был он и знанием светел.
Умом отличил его, разумом, словом,
Дал облик и сделал в деяньях толковым.
И стал человек разуменьем велик,
И знаньем он многие тайны постиг.
Кому даровал бог и знанья и разум,
Того он ко благу наставил наказом:
В науке всё благо, в познание – величье,
Даны божьим слугам два высших отличья.
Величье даётся благим разуменьем,
А знанья – основа великим свершеньям», -
говорится в поэме «Кутадгу билиг» Юсуфа Баласагуни [21].*

Юсуф Баласагуни, демонстрируя прекрасные знания суфийской литературы, раскрывает тонкости этого учения – концепцию бескорыстной любви к Богу, концепцию познания и служения Богу. Касаясь проблем халал и харам, Одгурмыш говорит, что кроме этих трёх вещей нет в этом мире (ничего) – дозволенное (халал), сомнительное (субхат) и запретное (харам). Одгурмыш на первое место ставит духовное богатство. Он считает, что всякий материальный избыток должен быть поделён между людьми, нуждающимися и не способными к труду:

*«Что съесть, что надеть – я не знаю забот:
В чём будет нужда – всё господь мне пошлёт.*

*От бога – и славный и жалкий удел,
И жизнь он дарует и смертный предел» [21].*

В поэме затрагиваются проблемы тариката – пути мистического познания. «Ты гость, этот мир для тебя – место остановки», «Этот мир – место остановки, ты, что караван» – в этих и других изречениях говорится о временности, скоротечности человеческого бытия. Для обретения счастливой вечной жизни необходимо обращение к Богу, познание Бога на пути тариката. Необходимо морально-нравственное совершенствование человека. Поднимая этические проблемы, Юсуф Баласагуни говорит:

*«Пока мир соблазнов тобой не забыт,
тебе мир грядущий навеки закрыт.
Пока ты, о брат, не покинул людей,
О верности Богу и думать не смей!
Смири свою плоть, не потворствуй страстям,
Тогда лишь твой путь будет ровен и прям» [21].*

Здесь речь идёт о четырёх погубителях человеческой души, преодоление которых необходимо человеку, вставшему на путь познания Бога – отказ от мирских соблазнов, удаление от людей, преодоление страсти и смирение плоти. Рассматриваются в поэме и элементы суфийского учения, в частности мистические переживания, которые передаются через сны Одгурмыша. Особенно интересным является один из последних снов Одгурмыша, толкуя который суфийский мудрец подводит итог своей жизни:

*«Что я расскажу – ты всем сердцем усвой.
Мне лестница снилась – ступеней в полета,
Полого вела она вверх, не крута.
И я по ступенькам взбирался устало,
И доверху счёл я ступеней немало.
Вверху некий всадник поднёс мне питья,
И воду испил и пресытился я.
И тотчас растворился – бесследно исчез» [21].*

Одгурмыш переживая это сновидение говорит, что во сне всемогущий предрёк мне кончину, на что Огдюльмиш отвечает: «Свой сон толковать произвольно негоже, и всем говорить о нём лишнее тоже. Сон нужно понять, всё обдумав толково, с умом разберись, что в нём суть и основа. Как сон истолкуешь, так и всё случится: Во зло не толкуй

– будет кара сурова!» [21]. И далее продолжает: «Этот сон прекрасен, - подумай, сколь благостен он!», и интерпретирует по-своему, - «Во сне видеть лестницу – честь и почёт. ..Он счастье, богатство и честь обретёт. И то, что ты воду пил – целый сосуд, то значит, что долгие дни тебя ждут» [21].

*«На что Одгурмыш отвечает:
«Нет, сон мой разгадку таит не такую,
Послушай, как я тебе сон истолкую!
Высокую лестницу, брат, видел я,
и это, как понял я, - знак бытия.
Всю лестницу доверху я одолел,
то значит – пришёл моей жизни предел.
А там наверху всадник был на коне,
и выпил я воду, что подал он мне.
Ещё я взлетел в поднебесье во сне –
в его растворился я голубизне.
То значит – душа моя
образ земной покинула ради юдоли иной.
Господь в сновидении подал мне знак –
мол к смерти готовиться надо смельчак!» [21].*

Юсуф Баласагуни затрагивает важную для восточного общества проблему преемственности поколений:

*«Кто умирает без потомства, горько сожалеет,
чтобы много сыновей и дочерей пришло за ним следом,
Если у кого-либо после /смерти/ отца остался сын,
Не называй того, /человека/ иначе, как живым.
Если без потомства умрёт человек, оборвался его род,
Имя его исчезло из мира, место его пусто», -
говорит Огдюльмыш [21].*

В ответ на это Одгурмыш отвечает:

*«Ты терзаешься, мечтая о потомстве,
Но где сыновья и дочери, могущие знать эту заботу?
Если ты соберёшь запретное, уйдёшь, останется оно,
Ты горе испытаешь, эту мечту питая.
Смотри, вступающий в брак сел в ладью,
В море выехал севший на ладью;
Когда родится сын или дочь, разбивается его ладья;
А разобьётся ладья, в волнах, кто живым останется?» [21].*

Такое отношение к преемственности поколений не свойственно суфийскому, да и в целом исламскому учению. Хотя в житиях ранних суфиев-аскетов, к примеру Ибрагима Ибн Адхама подобное встречается. Однако точка зрения Юсуфа Баласагуни в данном случае не совпадает с раннесуфийским отношением к этой проблеме. Он считает, что проблема преемственности поколений – это проблема жизни и смерти человека, проблема бесконечности и бессмертия. Именно через неё решаются все проблемы человека и общества, человек останется человеком, будет бессмертным, если есть связь между прошлым и настоящим, настоящим и будущим.

Несомненно, поэма «Кутадгу билиг» Юсуфа Баласагуни – важная веха в развитии тюркской (казахской) духовности. Как говорил сам Юсуф Баласагуни, «Я назвал книгу «Кутадгу билиг», пусть она одарит счастьем читающего и пусть показывает ему дорогу» [22]. До наших дней поэма дошла в трёх рукописных вариантах (на тюркском и арабском языках – венская (гератская), каирская, наманганская). Историческое значение поэмы, её близость нашим современникам заключается и в том, что она в художественно-образной форме раскрывает не только суть суфизма, тюркского его варианта, но и показывает трансформацию этой теории в образе Одгурмыша. И это делает поэму значимой не только для литераторов, филологов, изучающих особенность слога, стихосложения, но прежде всего в исследовании мировоззрения, мироощущения тюркского (казахского) человека той эпохи. Поэтому, анализ теоретических основоположений тюркской (казахской) духовности был бы неполным, если бы мы не обратились к творчеству Юсуфа Баласагуни.



Крупнейшим представителем духовной культуры этого периода был Махмуд Кашгарский, создатель уникального памятника тюркского языка и литературы «Дивана лугат ат-тюрк» («Словаря тюркских наречий»). Он, как и Юсуф Баласагуни, происходил из знатной тюркской семьи, был правнуком караханидского эмира Богра-хана, являвшегося завоевателем Мавераннахр. Получил хорошее по тем временам образование в Бухаре и Нишапуре. С детских лет он проявил интерес к фольклору, который затем стал смыслом его жизни. «Хотя я происхожу из тюрок, которые говорят на самом чистом языке,.. которые по происхождению и роду своему занимают

самое первое место, ...я пядь за пядью исходил все или, селения, степи тюрок. - пишет Махмуд Кашгари в «Диване лугат ат-тюрок».- Я полностью запечатлел в уме своём живую и рифмованную речь тюрок, туркмен, огузов, чигилей, ягма, кыргызов ...И вот, эту книгу, - после столь долгого изучения и поисков, - я написал самым изящным образом, самым ясным языком... Этому сочинению я дал название «Дивану лугат ат-тюрок» [23].

В словаре Махмуда Кашгари содержится ценнейший этнографический, бытовой материал из жизни средневекового народа. Как справедливо отмечает А. Н. Кононов, «в целом Словарь в настоящее время является единственным источником информации о жизни тюрок в XII в.: о предметах их материальной культуры, реалиях быта (одежда, обувь, головные уборы, жилище, домашняя утварь, инструменты, хозяйственные постройки, ткани, украшения, оружие, доспехи, конская сбруя, сельскохозяйственные орудия, музыкальные инструменты и т.п.), об этнонимах и топонимах, родоплеменном делении, о терминах родства и свойствах, о титулах и названиях различных должностных лиц, названиях пищи-питья, о домашних и диких животных и птицах, терминах животноводства, о растениях и злаках, об астрономических терминах, о народном календаре, названиях месяцев и дней недели, о географической терминологии и номенклатуре, о городах, о названиях болезней и лекарств, анатомической терминологии, об именах различных исторических и мифологических героев, о религиозной и этической терминологии, о детских играх и забавах и т.д.» [23]. Тем самым Махмуд Кашгари приоткрыл завесу над далёким историческим прошлым нашего народа.

В целом, вклад, внесённый в духовность казахского (тюркского) народа мыслителями Юсуфом Баласагуни и Махмудом Кашгари существенен, их учение является крупнейшим звеном в систематизации философского знания целой эпохи.

Вопросы для повторения

1. Назовите основные черты учения Юсуфа Баласагуни.
2. Раскройте содержание трактата «Благодатное знание» Юсуфа Баласагуни.
3. Как решается проблема «Бог – мир – человек» в «Благодатном знании» Юсуфа Баласагуни?
4. В чем заключается историческое значение «Благодатного знания» Юсуфа Баласагуни?
5. Каковы особенности формирования мировоззрения Махмуда Кашгари?
6. Какие проблемы поднимает Махмуд Кашгари в трактате «Диван лугат ат-тюрок»?
7. Какова роль философии Махмуда Кашгари в дальнейшем развитии тюркской философии?

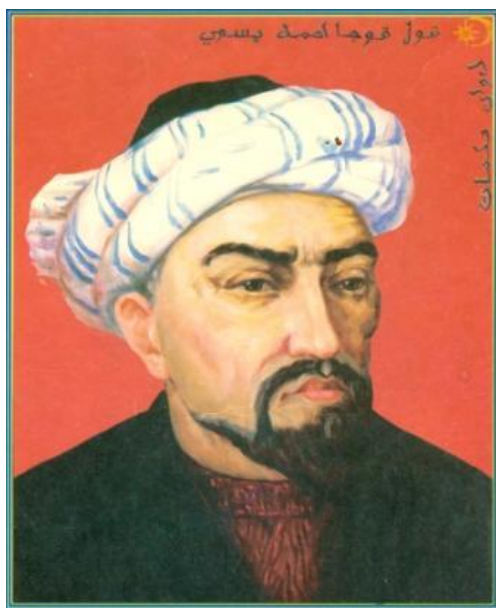
Темы рефератов

1. Основная проблематика трактата «Благодатное знание» Юсуфа Баласагуни.
2. Роль и место Юсуфа Баласагуни в системе духовности тюркского народа.

3. Тракта́т «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари: особенности и содержание.
4. Вклад Махмуда Кашгари в историческую науку казахского народа.

3. КОЖА АХМЕТ ЙАСАУИ КАК ТЕОРЕТИК КАЗАХСКОГО (ТЮРКСКОГО) СУФИЗМА.

Духовная культура казахского (тюркского) народа в период Арабского Халифата, как уже отмечалось, характеризовалась расцветом, возрождением философии, религии, что особенно ярко проявилось в творчестве крупного теоретика суфизма, представителя



еретического направления - Кожы Ахмета Йасауи. К сожалению, о Йасауи до нас дошли скудные сведения. Из «Диуани-е хикмет» мыслителя мы узнаём, что он рано остался сиротой, прошёл традиционный путь суфия: странствия и паломничества, которые закалили дух и тело мыслителя, обучение в крупных медресе, поиски духовного учителя, совершение хаджжа и возвращение на свою Родину. В детстве состоялась встреча Йасауи с суфийским шейхом Арстан-бабом, определившим жизненный путь юного Ахмета.

*«Торт жасымда хак Мустапа берді курма,
Жол корсеттім, адасканды салдым жолга.
Кайда барсам Кызыр бабам бірге, жолда,
Сол себептен алпыс уште кірдім жерге», –*

пишет Кожы Ахмет Йасауи в «Хикметах» [24]. В этих и других отрывках «Хикметов» мыслитель сообщает о себе следующее: в 4 года пророк Мухаммед (в «Хикметах» он называет его хак Мустафа, т.е. Избранным) через Арстан-баба передаёт курму - символ мусульманской веры и предопределяет его дальнейшую судьбу, связывая её с религиозной деятельностью.

*«Кул Кожы Ахмет, пендемін деп көп айтпа көп;
Алдауменен кылсан тағат болар кээп»*

*Шаригатта, тарихатта ісін болек,
Акыретте кээптарга жаза кылар»,-*

говорит мыслитель. Суть изложенного заключается в том, что мыслитель сам как раб Всевышнего, не может жить спокойно, это обман, иллюзия. Его предназначение - шариат, тарикат. Если не выполнит он свой долг, предначертанный свыше, то гореть ему в аду. По свидетельствам агиографических источников, Коже Ахмету Иасауи с детства были присущи сверхъестественные качества (керемет), которые с годами крепили и способствовали становлению его как святого, шейха, помогая успешному прохождению тариката и приобщению к божественному знанию. Большую роль в этом процессе сыграл Арыстан-баб, под руководством которого Иасауи с детских лет приобщался к знаниям эзотерического характера. По его совету Иасауи отправляется в Бухару – религиозно- духовный центр Халифата и становится муридом известного к тому времени суфийского шейха Йусуфа Хамадани (1040/50-1140 гг.), который, заметив незаурядные способности и талант молодого Иасауи, приближает его к себе. Вместе с Йусуфом Хамадани Кожа Ахмет Иасауи отправляется в свой первый хаджж в Мекку, где встречается с выдающимися суфиями своего времени, общение с которыми обогащает его духовный мир, наполняя его возвышенным смыслом.

После смерти учителя Йусуфа Хамадани, Кожа Ахмет Иасауи по завету своего учителя, одно время возглавлял его тарику. Но наставничество в нём было недолгим. Он возвращается к себе на Родину, будучи уже знаменитым шейхом, основывает свою суфийскую общину, получившую название «иасауиа», которая в течение короткого времени становится влиятельной и самой популярной общиной Центральной Азии. Вся его последующая жизнь связана с Туркестаном, с основанным им орденом, которая ещё при его жизни окрепнув, возмужав, оказывала влияние на политику центральноазиатских государств. По достижении возраста пророка - 63 года он уходит в подземную келью, причину чего раскрывает в первых Хикметах, где в аллегорической форме повествует о встрече своего духа при посредничестве Джабраила, поднявшего его на седьмое небо, с пророком Мухаммедом в ночь предопределения - мирадж и получает от него божественное откровение. «Увидев душу мою, пророк спросил у Жебреила, чей это дух, тело которого молодое, но уважаемое народом, с чистой душой. Жебреил говорит: Дело верующего относительно вас является истинным. Поднялся в небо, чтоб учиться у ангелов. Обездоленным всегда раздаёт семь жертвенных блюд. Вот почему я в 63 года ушёл в землю. Дитя моё, воскликнул Мухаммед, и после все духи

поклонились мне. Море благодарности переполнилось. Пришла весть от милосердия: вспомни меня зикром и Мухаммед вручил мне эстафету или благословие» [25].

*«В 63 ушёл я в подземелье.
Дух Мустафы пришёл и стал имамом.
Рыдая много, у Мустафы получил благословенье.
В честь Мустафы ушёл я в подземелье» [25].*

К пророку Мухаммеду, которого он часто называет хак Мустафа, т.е. избранный, мыслитель испытывает особое благоговейное отношение.

*«Есіме тусіп жанымдай суйген
Мухаммет.
Сенін жолына пида болам, Мухаммет.
Умбет болган “Хамду сананы” жатка
айтар,
Иэ, Алла, жарылкай гор, Мухаммет.
Коніліме салып гашык пен махаббаты
ілэйім
Гашык кылгыл мені озіне, Мухаммет».*

Любовь к Мухаммеду – лейтмотив Хикметов Кожа Ахмета Иасауи.

*«Вложи в мою душу любовь навсегда.
Сделай влюблённым меня в тебя, Мухаммед.
Как Мажнун был я в обоих мирах,
Посвяти меня в дуану, Мухаммед.
Убей, измучь, дай все испытания,
Суди меня в Судный день, люблю тебя, Мухаммед.
Ты о грехах правоверных мыслишь, шах шахов.
В Судный день, не накажешь нас, Мухаммед.
Открой занавес, освети мой лик.
Я твоё существо, спутник твой, Мухаммед» [24].*

Итак, высшая духовность Кожа Ахмета Иасауи проявилась в его отношении к пророку Мухаммеду. Это отношение можно назвать любовным, трепетным, благоговейным, искренним, всепоглощающим чувством, которое определяет суть бытия жизни самого Иасауи. Это всепоглощающее чувство он предлагает проверять через испытания,

через прохождения Судного дня. Он просит, чтоб пророк Мухаммед дал оценку его поведения, его образа жизни. Он стремится подражать пророку Мухаммеду. Эта безграничная вера и любовь к пророку Мухаммеду осветила всю его жизнь. В 63 года он уходит в подземную келью, поскольку таков был рубеж земного бытия Мухаммеда, во всём этом выразилось его особенное отношение не только к пророку, но и к мусульманскому вероучению в целом.

В подземной келье он и пишет свои прославленные Хикметы - плоды духовного просветления мыслителя.

Основная идея Хикметов - духовное постижение Абсолюта и слияние с ним в этом феноменальном мире. Божество Кожа Ахмета Йасауи, как и божество суфиев - абстрактная безличная сущность, находящаяся за пределами человеческого мышления. Бог понимается мыслителем как необходимосущее, которое не нуждается ни в каких онтологических доказательствах своего существования. Как справедливо отмечает Е. А. Фролова, «И Бог в этой структуре веры был уже совершенно иным. Он был чувственно интеллектуальным символом чистого единства со Вселенной, символом страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира, к постижению которой устремлены все поиски человека, но которая так и остаётся тайной» [26].

Действительно, опыт единения человека с Богом - Бытием - Истиной свидетельствует о том, что эта Истина, Мудрость открываются человеку через Веру, которая есть даруемое свыше знание, дар, исходящий не от человека, а от стонущего и страждущего в своей покинутости человеком бытия, привлекающего к себе человека не хлебом, а откровением Истины, познавая которую человек зажигается пламенем веры, призванной разрешить драму бытия. Неспособность человека соединить в себе Тайное и Явное говорит о его духовной незрелости, которая множит страдание пребывания в разорванности. Но человека не покидает Надежда, Любовь, ведущие его к высотам духовности, устремлённости к горнему, а не дольному.

Безусловно, именно такая философия и может представить всю полноту мировоззрения и широко раздвинуть горизонты внутреннего пространства. Подобное мы встречаем в учении Кожа Ахмета Йасауи. Любовь в его философии равна Духовности. Именно к такой Любви призывает мыслитель в своих произведениях:

«У невлюблённых нет веры, друзья.

Влюблённые, любящие Любовь, нашли свою цель» [27].

Или:

«Тот, кто не знает религии любви,

Тот не будет знать души своей» [27].

Каждый человек, по Кожа Ахмету Йасауи, должен стремиться «соединиться с Богом», стать б о г о ч е л о в е к о м . Это конечная цель познания Бога. Одним из существеннейших условий на пути приближения к Богу Кожа Ахмет Йасауи считал воспитание в суфие таких морально-этических качеств, которые способствовали бы ему быть достойным «познания» Бога. К их числу он прежде всего относил человеколюбие, великодушие, мудрость, справедливость, честность, доброту, которые мудрец рассматривал через призму веры.

Не меньшую роль на пути познания Бога Кожа Ахмет Йасауи отводил аскетизму, видя в нём индивидуальное средство спасения. В «Диван-е хикмет» мудрец пишет: «Испив чашу любви, стань жемчужиной, на поприще аскетизма, испепелившись, умри» [27]. В своих Хикметах Ахмет Йасауи резко осуждает деятельность светских правителей, алчность богачей, мулл и ишанов, которые пекутся не о народе, а о своей личной выгоде. «Глаза твои не насытятся при постоянном увеличении имущества», - говорил он о них. В «Диван-е хикмет» он красноречиво пишет:

«Муфтий, мулла лишь себя ведь

Ловко умели прославить –

Белое чёрным представить...

Буду в аду, в пепле бед!

Казий чванливым был самым

В спеси он спорил с имамом

Каждый ослом был упрямым –

Пали под кладью, и - нет.

Жирно кто ел и нечисто,

Кто одевался цветисто,

С трона хвалил за убийство,

Прах он - и прахом одет!» [28].

В Хикметах Йасауи подробно описывает путь мистического познания Бога - тарикат, подразделяя его на 4 основные ступени - шаригат, маарифат, тарикат и хакикат, каждая из которых имеет по 10 стоянок. Стоянки символизируют определённые экстатические состояния, в которых должен находиться «продвинутый» суфий. В Хикметах мыслитель пишет: «Кожа Ахмет, руководствуясь шариатом, вступи на путь тариката и хакиката. А в маарифате, будучи (в состоянии) фана, стань прахом. И я вошёл в стоянку «фана-фи-л-лях» [24]. При достижении подобного состояния суфий начинает

возвышаться над всем прочим тварным миром и получает всё своё блаженство, познание иного трансцендентального бытия. Это и есть высшая цель гносеологии суфизма.

Поднимая проблемы тариката, мыслитель не мог не затронуть проблем жизни и смерти:

*«Аруактарга басым койып зар илесем,
Сопылармен зікір айтуга жарай берсем.
Зікір айтып сол сухбатта дурлер терсем,
Жан мен ділде хак зікірін айткын, достар».*

(Я должен преклоняться перед усопшими. И быть готовым вместе с аскетами к исполнению зикра. Участвовать в зикре и сказать своё мнение о праве на жизнь и на смерть. - Перевод мой) [4].

В философии трагизм смерти снимается тем, что индивид, как носитель всеобщего, остаётся жить в роде, в результатах своего творчества. Суфизм, сохраняя это универсальное положение, подходит к этой проблеме с религиозно-мистической позиции. Так, в Коране жизнь земная рассматривается как временное, преходящее «обиталище» человека, предверие его вечной загробной жизни. Она для человека является близкой, материальной, а потому осязаемой, осязаемой,.. полной соблазнов и утех и существует до смерти. Она дана человеку для того, говорят мусульманские теологи, чтобы он познал посредством материально-земной жизни истинную цену, сущность потустороннего мира, мира Аллаха. Она – материальная вуаль, скрывающая до поры, до времени, лоно божественной жизни. В Коране так говорится об этом: «В самом деле, чему подобна здешняя жизнь? Она подобна воде, которую низводим Мы с неба, и которою питаются земные растения, какие едят люди и скот. В то время как земля наденет на себя свои красивые уборы, нарядится в них, и обитатели её думают, что они делают это с нею, - в течение какой-либо ночи или дня приходит к ней наше повеление, и она делается как бы пожатою, так что будто она и не была вчера так богатою. Так ясно указываем Мы знамения людям размышляющим. Бог призывает к жилищу мира, и, кого хочет, ведёт на прямой путь. Тем, которые делают добро, будет добро, и с избытком: ни пыль, ни бесславие не покроет лиц их; они будут жителями рая, в нём они будут вечно. А тем, которые накапливают злые дела, и воздаяние будет злое, в соразмерности с ними: их покроет бесславие, заступника за них перед Богом не будет: лица их будут мрачны, как отемняются они в безлунную пору ночи» [29]. Как видим, в потусторонней жизни также существует определённая иерархия,

строящаяся по принципу приближения или удаления от Творца в зависимости от деяний человека в материальной реальной жизни.

Кожа Ахмет Йасауи, также как и суфизм в целом, считал физическую смерть благом, освобождением от земных, материальных оков и приобщением к божественности, трансцендентности. Но это не означает, что мыслитель призывает нас, живых, к уходу в мир иной. Напротив, он советует любить жизнь, жить с Богом, «умереть прежде, чем придёт смерть», что означает стать совершенномудрым в этом мире, чтоб приобщиться к этой божественности здесь, на Земле:

*«Если влюблён, встань на путь любви,
Мир сей отвергни - пример Адхам.
Разумный, не пытайся страдать ради богатства.
В Судный день возмездия ждуют, друзья.
Тайн вина испил влюблённый, не зная себя.
Сладостей мира сего и в глаз не возьмёт,
Сто тысяч советов не войдут в его разум,
Как цветник расцвёл, и себя не знает, друзья» [25].*

Мыслители древности учили, что Сущее должно быть записано не на каменных скрижалях, а в сердце человека. Кожа Ахмет Йасауи, следуя заветам древних, так же говорит, что Бог в сердце человека, только нужно найти путь к нему.

Социально-политическое учение Кожа Ахмета Йасауи противоречиво и непоследовательно, как и мистико-теологическая система в целом, отражающая сложные неоднозначные социально-экономические процессы его времени. Йасауи в своих Хикметах часто обращается к проблемам социальной несправедливости. Однако сущностных причин дифференциации общества мыслитель не указывает, а сводит их лишь к морально-этической стороне, в частности наличию у людей таких порочных качеств, как хищность, страсть, алчность. Поэтому он призывает людей к освобождению от этих пороков, к великодушию, к упованию на Бога. Он считает, что «тот, кто будет сеять зло, не найдёт спасения» или «кто будет сеять добро, тот станет любимцем Бога» [27]. Противоречивое и двойственное отношение наблюдается у мыслителя и к ортодоксальному исламу. С одной стороны, его мистико-теологическая система исходит из догматов ислама. Об этом сам Йасауи откровенно говорит, что «эти хикметы вышли из слов Бога, смысл их - Коран и Сунна» [27]. С другой стороны, он выступает с острой критикой ислама, пытается оградить суфизм от нападок ортодоксального суннизма. Суфийское знание он оценивает гораздо выше, чем Коран:

*«Тот, будет очень сожалеть,
Кто (мои хикметы) не услышит и не прочтёт.
И не одобрит Бог того,
Кто им Коран предпочтёт», -*

пишет Йасауи [30]. Мыслитель, как и суфизм в целом, заменил внешнюю обрядность ислама внутренним самоочищением, страх перед Богом безграничной любовью к нему.

Итак, мистико-теологическое учение Кожа Ахмета Йасауи, как одно из звеньев мусульманской философии, оказало значительное влияние на дальнейшее формирование теоретической системы суфизма. Следует отметить, что даже в условиях моноидеологии в научно-исследовательской литературе не отрицалось это влияние. Так, Х. Суюншалов писал: «Произведение ходжи Ахмеда Ясави "Хикметы" имело определённое влияние на казахских поэтов и акынов XIX века, например, Майлы-ходжа, Мадели Ходжа, Майкот, Шортанбай, Мурат, Аубакир и ряд других поэтов, подражая ходжи Ахмеду Ясави, вступили на путь мистики, проповедовали загробную жизнь. Распространение получили проповеди ходжи и суфизма. Среди сторонников проповеди загробной жизни и мистики нашлись люди, не только подражающие «Хикметам» ходжи Ахмеда Ясави по идейному содержанию, но и в выборе художественной формы стихосложения» [31]. Учение Кожи Ахмета Йасауи заслуживает дальнейшего исследования, т.к. влияние мыслителя неограничивается Казахстаном, а распространяется на всю территорию мусульманского Востока, тем более, что и в наше время встречаются его последователи, пропагандирующие и распространяющие учение йасауизма.

4. ОСОБЕННОСТИ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО УЧЕНИЯ ОРДЕНА ЙАСАУИА.

Для становления казахской духовности огромную роль сыграл орден йасауи, основанный одним из крупных представителей тюркского суфизма Кожа Ахметом Йасауи, прошедшего к тому времени суровую школу суфийского наставничества под руководством Великих учителей Пути, как Арстан-баб, Ходжа Йусуф Хамадани и других. «Шейх Ахмет Ясави был на службе ста семидесяти совершенных и полноценных учителей, - Сагнаки, - и получил (от них) иджазу (разрешение) на самостоятельную проповедь» [25].

Среди учителей Кожы Ахмета Йасауи особую, аккумулирующую роль в передаче суфийского знания и подготовке целой плеяды центральноазиатских шейхов - основателей орденов кубравийа, бекташийа, накшбандийа, чиштийа, йасауя - сыграл Ходжа Йусуф Хамадани. По словам Абу ал-Халика Гиждувани (ум. в 1180 и в 1220 гг.), одного из известных учеников Хамадани, последнему удалось обратить в ислам «восемь тысяч идолопоклонников, а тех кого он поставил на путь Истины (т.е. на суфийскую стезю) - им нет счёту» [25].

Шейх Хамадани учил, что верная прямая дорога состоит из двух частей: внешней и внутренней. Внешний путь означает, что путник всегда должен соблюдать и выполнять правила мусульманского духовенства, быть воздержанным, чистым. А внутренний путь – это очищение своего сердца и устранение от себя злых и недобрых качеств. Он призывал своих учеников и приближённых ни в коем случае не нарушать законов и предписаний мусульманского шариата, быть благочестивыми, справедливыми. «Юсуфом была создана школа среднеазиатского дервишизма, к которой принадлежал ряд шейхов, прославившихся в Хорезме и оказавших влияние на распространение ислама среди турок, как Хаким-Ата или Сулеймен Бакыргани и Саиди Ата, Наджим ад-дин Кубра, основатель распространённого до сих пор в Хорезме ордена кубрави, святой город Туркестана, Ахмед Ясави (Ясы - старое название этого города), жившего в XII веке», - пишет В. В. Бартольд в «Истории культурной жизни Туркестана» [32].

По свидетельствам самих учеников Юсуфа Хамадани, их учитель служил у 213 шейхов своего времени, получил хирку из рук знаменитых шейхов – Абдуллаха Джувайни, Хасана Симнани и Абу Али Фармади. Хамадани вёл аскетический образ жизни, многие дни держал пост. Много путешествовал, носил власяницу. Пищей его были ячменный хлеб и пшено (арзан). Своё имущество раздавал бедным, сиротам, одиноким женщинам и больным. В течение своей жизни никогда не просил милостыни. Хамадани в основном призывал людей к труду, к тому, чтобы они избегали недозволенной пищи и богатых одежд [25]. Жизнь и деятельность Хамадани служила его ученикам и последователям образцом, примером выполнения великого долга перед Богом и человечеством – содействовать духовно-нравственному обновлению, очищению общества, где главным принципом стала бы Любовь. Достойным преемником его дела стал Кожы Ахмет Иасауи.

Возможно, следуя совету Ходжа Хамадани, данную им при жизни, Ахмет Иасауи вернулся на родину в Туркестан и основал там суфийскую общину. Организуя данный орден, Кожы Ахмет Иасауи, безусловно, учитывал специфику Казахстана этого времени.

Общеизвестно, что в IX - X вв. арабы прервали развитие государственности Карлуков на территории Казахстана и образовали крупное Караханидское государство. Параллельно с этим на Сыр-Дарье в Арало-Каспийских степях формируется государство огузов, состоявшее главным образом из трёх племенных союзов, позднее в состав казахского народа под названием старшего, среднего и младшего жузов. Как пишет средневековый историк Мосуди в книге



«Золотые луга», государство Огузов - «частью кочевники, частью городские жители и что они, племена огузов, разделяются на три орды: большую, малую и среднюю» [33]. Попутно заметим, что три жуза (главных частей или племенных союзов), из которых образовалась казахская народность, существовала уже к X - XI вв. Немаловажную роль в государстве огузов играли кипчаки. Не случайно это государство в литературных памятниках средневековья называют страной «Дешт-и-Кипчак», т.е. страной, где господствуют кипчаки. По свидетельству Ибн-Яхий, арабского историка XIV в., «Тюрки Кипчака отличаются от других тюрков своею религиозностью, храбростью, быстротой движений, красотой фигуры, правильностью черт и благородством. Они дали султанов и эмиров Египту и составляют самую большую часть армии этой империи... Поставленные во главе армии, облечённые первыми должностями, они показали себя ревностными защитниками исламизма» [34]. Следует отметить, что процесс исламизации Казахстана начался ещё раньше, в Карлукском каганате. По утверждению В.В. Бартольд, при халифе Махди в 775 - 785 годы ислам в государстве карлуков был принят в качестве одной из государственных религии. Подобной позиции придерживается и Г.Э. фон Грюнебаум, который отмечает, что духовная и политическая ориентация на восток, в сторону Китая, прежде доминировавшая, отныне сменилась ориентацией на юг, в сторону исламского мира. Битва при Таласе (июль 751), в которой западные тюрки и арабы нанесли сокрушительное поражение последней китайской армии, посланной в Центральную Азию, означала ликвидацию прямого китайского влияния и в то же самое время конец надежд согдийцев на политическое возрождение [35].

Начиная с конца VIII – начало IX вв., как сообщает «Насаб-нама» в исламизированных городах, в частности Исфиджабе, Отраре, Барчикенте, Жаркенте, Шалтарсаке началось строительство мечетей и



мавзолеев. Они располагались в основном посреди базаров и в местах наибольшего скопления народа. О. Г. Большаков пишет, что «её (т.е. мечети – Б. К.) функции политического и религиозного центра на первых порах не чётко разделялись, тем более, что предстоятелем на молитве и проповедником нередко оказывался

наместник или начальник гарнизона, и даже позже, когда появились профессиональные имамы, их должность не связывалась с приобщением к какой-то святости – их назначали наряду с другими чиновниками. Ситуация была парадоксальной: в теократическом государстве, созданном ради утверждения и распространения религии, в котором законодательство опиралось... только на откровение, данное её основателю, основная фигура, связанная с отправлением культа, была совершенно светской, а само культовое здание при всём почтении к нему не было священным местом» [36]. Интенсивное распространение ислама, начавшееся в период Арабского Халифата, можно объяснить несколькими причинами, среди которых немаловажную роль играло сходство образа жизни арабов и тюрков - кочевнического, близость их культур – мусульманства и тенгрианства. Сущностную роль широкого распространения ислама играла и веротерпимость арабов, их уважительное отношение к людям иных религиозных конфессий. Как справедливо замечает Г. Э. фон Грюнебаум, «Исламский мир нашёл решение проблемы совместного проживания множества различных религиозных общин. Индивидуальность «людей Писания», прежде всего иудеев и христиан, а затем зороастрийцев уважались при условии, что они не будут предъявлять претензии на участие в правительстве, особенно в органах исполнительной власти» [35].

Ислам в Казахстане, в основном, насаждался ненасильственными методами, прежде всего под влиянием исламских государств. «Например, есть известия, что на зимовках современного Южного Казахстана, Баласагуне и Семиречье Караханидам удавалось организовать массовый переход населения в мусульманство, который сопровождался огромными ритуальными жертвоприношениями: до 20 тысяч баранов» [25].



Активная роль в распространении ислама принадлежала и суфийским миссионерам, под влиянием которых турки приобщались к исламу не к нормативному, классическому, догматическому, а к народному, суфийскому, синтезировавшем в себя местные верования. Центром миссионерской деятельности суфиев в Казахстане в те времена являлся Туркестан, родина Кожы Ахмета Иасауи. «На протяжении IX-XII вв. в Сайраме функционировали духовные учебные заведения - медресе, а также имелись библиотеки. В это же время в Сайраме начали проявляться первые протосуфийские центры - ханака, включающие в себя чилла хана, хилвет хана» [25].

А. К. Муминов, анализируя этноконфессиональную и религиозную ситуацию Туркестана тех времён, отмечает религиозную полифоничность, доминирование в социополитической жизни шиитов-мубайдитов и карматов, к коим он относил исмаилитов, явившихся по его мнению, позитивными факторами в распространении суфизма на туркестанской земле [37].

Таковы общие штрихи геосоциополитической и этноконфессиональной обстановки Туркестана накануне организации Кожы Ахметом Иасауи своего ордена. Заметим, что миссия, выпавшая на долю Кожы Ахмета Иасауи, была сложная и ответственная - в условиях конфессиональной полифонии превратить орден иасауи в центр духовности, в очаг суфийского знания, обратить людей невежественных, исповедующих в основном идолопоклонство, в ислам. И эта миссия Кожы Ахметом Иасауи была выполнена успешно. Орден стал не только центром духовности, но и ядром казахской духовности, лёг в основу новой религии казахов - иман.

«Ху» халкаси курилди, ай дарушилар келинглр,

Хак суфраси иайылди, андин улуш алиглр!

«Кал» гилмини окубан, «Хал» гилмига етибан,

Йоклик ичра батибан, барликлардин алинглр.

Эй, дервиши, собирайтесь! Основана халка,

(произносящая зикр) «Ху»,

Растлена скатерть Истины - возьмите свою долю!

Изучучив знания «Кал», постигнув науку «Хал»,

Совершенно растворившись (в Боге), возьмите всё это

(с этой скатерти)! –

пишет Кожа Ахмет Йасауи в «Хикметах», призывая дервишей вступить на суфийскую стезю познания Бога [25].

За короткий срок, ещё при жизни Кожы Ахмета Йасауи, орден разросся, его общины стали появляться в различных регионах Казахстана. (См.: таблица преемственности ордена Йасауи) [38]. По мнению В. В. Бартольда, «известия о шейхе Ахмеде Ясеви и его учениках свидетельствуют о том значении, которое имели среднеазиатские дервиши в деле распространения ислама в степи, как и теперь представители дервишизма, ишаны, имеют больше последователей среди кочевников, чем среди оседлого населения» [32].

Основной задачей вновь образованных тарика являлась, как считают большинство исследователей, миссионерская деятельность по распространению ислама на огромной территории, где обитали тюркоязычные народы. «Шейх и его братство ощущали себя не только слугами Бога, но и частью народных масс, которым они старались нести облагораживающий свет божественной Истины. По сути, это были подвижники, так как подобная многотрудная задача – задача исламизации народов, имевших на протяжении веков свои верования, традиции и обычаи, требовала от проповедников мудрости, терпения и в то же время настойчивости». И далее: «Насаб-наме» сообщает, что у Ходжа Ахмета Ясави было 12 тысяч муридов и 40 хилвет хана (место, где уединялись суфии для мистических созерцаний) [25]. Содержание йасауиских ханак осуществлялось за счёт вакуфного фонда (пожертвования в пользу богоугодных заведений) и использования средств, поступающих от самих членов общины, занятых трудовой деятельностью.

Руководством на пути познания Бога, сводом правил поведения йасауиского ордена является Папыр-нама, составленный, по утверждению многих исследователей, самим Кожой Ахметом Йасауи. Этот трактат интересен тем, что описывает путь тарика, путь совершенствования человека, достижения им уровня богочеловека, свойственный исключительно ордену йасауи, содержит важнейший материал, связанный с онтогносеопраксеологией суфизма йасауиского толка. Кроме того, в ней до мельчайших подробностей регламентировалось поведение шейхов и муридов, рассматривались проблемы их взаимоотношений, раскрывались качественные характеристики состояния суфия на каждом этапе тариката. Значительный объём трактата занимали проблемы морально-этического характера.

Философской основой ордена являлось учение Кожы Ахмета

Иасауи. Онтология иасауйского ордена исходит из признания Единого, Аллаха в качестве Творца, Создателя восемнадцати тысяч миров, выступающего в философии Кожы Ахмета Иасауи макрокосмом и человека - микрокосма, самого разумного совершенного существа Универсума. Проблема «Я» и «Ты», «Аллах и человек» – центральная проблема для мыслителя. Она пронизывает «Хикметы», «Пақыр-нама».

*«Кул Ходжа Ахмет, я страсти вытоптал в себе,
А после я возлюбленного нашёл.
Желание умереть до смерти впитал в себя.
Единый и Бесподобный, увижу ль я твой лик» [24].*

С восхваления Аллаха начинаются произведения не только Кожы Ахмета Иасауи, но и его выдающихся учеников - Сулеймена Бакыргани, Узуна Хасан Ата, Исхака Ходжа и других.

Смысл жизни человека члены ордена видят в познании величия Аллаха на пути тариката и инструментом познания считают разум человека. Путь тариката - это трудный путь, который доступен лишь для немногих, избранных.

*«Тарихаттын жолы болар ауыр азап,
Бул жолда талай гашык болды топырак...
Тарихаттын жолы болар азап, улык,
Несіп кылган пендесіне болар жуык...
Хакикаттын мәнісіне жеткен кісі,
Естен танып, күйіп-жанар іші-тысы.
Кан боп саулар козінен аккан жасы...» [24].*

Чтобы вступить на этот путь, нужно быть истинно влюблённым в Истину, в Бога:

*«Хак алдында акылы кәміл тук кыла алмас,
Гашык орті лапылдаса жанды коймас.
Кобелектей отка тусіп озін білмес...
Тарихат жолдарынын азабы коп,
Шын гашык болмайынша тәуекел жок» [24].*

Путь тариката состоит из 4 этапов или ступеней - шариата, тариката, маарифата, хакиката. Каждый из этапов подразделяется на 10 стоянок которые в свою очередь делятся на другие стоянки. Так, в шариате имеется 10 стоянок:

1. вера в то, что Аллах единственен и един, вера во всевышнюю

Истину, в её качества и сущность;

2. совершение намаз (молитвы);

3. ораза (поста) в месяц Рамазан;

4. закят (милостыня), раздача бедным одной сороковой части богатства;

5. хаджж (паломничество);

6. умеренность в разговоре, требование говорить только о Истине;

7. получение знаний;

8. уместное применение сунны о пророке Мухаммеде, следование ей;

9. повеление совершать добрые дела, выполнять веления Аллаха и его

Таблица преемственности ордена Исауиа

Кожа Ахмет Исауи

I

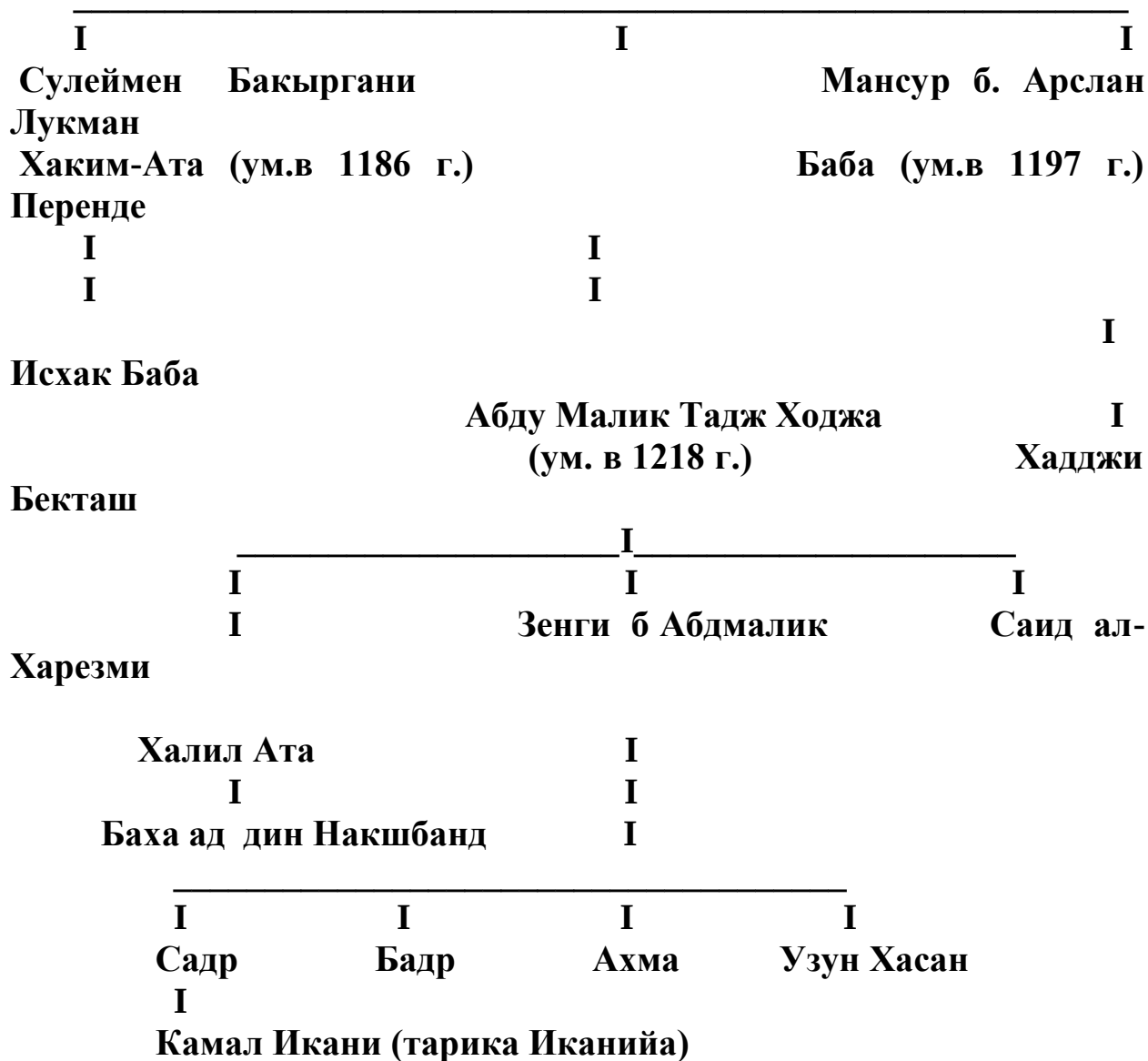


Рисунок 4.

Посланника - пророка Мухаммеда;

10 Соблюдение запрета на запрещённое, не вставать на путь небогоугодных дел (нахи-мун-кар).

В тарикате имеется также 10 стоянок. Это –

1. (покаяние) - не только в совершённых, но и несовершённых деяниях. По всей видимости, это исходит из опасений за возможную ошибку на пути к Богу и надежду на милость Аллаха;
2. иметь пира (наставника), «отдать руки пиру» - беспрекословное подчинение и служение пиру;
3. Страх (хауф) и надежда (рижа);
4. соблюдение виру-аврод (тайна молитвы), соблюдение приличий;
5. отречение от наслаждений и славы, следование аскезе, запрет на шахават - житейские наслаждения и ляззат – запрет на сладкое, вкусное;
6. служение пиру;
7. говорить только с разрешения пира;
8. слушать наставления пира;
9. Быть «таджрид», находиться в уединении, одиночестве, изолированность от общества, отрешение от мирского;
10. Быть в «тафрид», быть индивидуальным обособленным.

Маарифат также содержит 10 стоянок:

1. фана-фи-л-лях – находиться в состоянии фана, т.е. отрыв от мира, растворение в Боге;
2. Признание дервишизма;
3. Тахаммул - словом и делом проявлять терпение во всех делах;
4. Возыметь дозволенные благие желания, требование справедливости, чистоты в помыслах;
5. Стремление к познаниям, к магрифат - приобщение к внеопытному знанию;
6. не разделять (разграничивать) тарикат и шариат;
7. отказ от мирской жизни, отрешение от богатства;
8. предпочтение загробной жизни, обращать внимание на ахырет - судный день, когда каждому воздастся по заслугам;
9. знание стоянки сущего - вужуд;
10. знать тайны хакиката, что поможет суфиям подготовиться к вступлению на следующую ступень тариката.

Последней ступенью является хакикат, который так же состоит из 10 стоянок:

1. быть хакрак, т.е. погружённым в Истину, стать прахом;
2. различать хорошее и плохое, всегда держаться состояния удовлетворённости и не поддаваться искушению (лукма – й и халал);
3. зарабатывать себе хлеб честным путём, не давать другим азар (перс.

мучения);

4. отказаться от избытка, не допускать отклонений, не сбиваться с пути тариката (нахи-мунар);
5. сделать свой хлеб максимально достаточным;
6. довольствоваться бедностью;
7. у Иасауи эта стоянка пропущена;
8. ведение аскетического образа жизни,
9. сохранение тайны религии;
10. действовать, зная шариат, тарикат, маарифат и хакикат.

Таковы этапы тариката ордена йасауя, каждый из которых предполагает определённое совершенствование человека. Все этапы тариката проходят лишь немногие, избранные, святые, т.к. это требует невероятных физических, психических, душевно-духовных и морально-этических усилий. Прошедших путь тариката суфиев, называют кутб (избранные столпы), именно им становится доступным трансцендентное, божественное, эзотерическое знание:

*«Шаригат дур гашыктардын эпсанасы,
Білгір гашык тарихаттын дур данасы.
Кайда барса суйіктісі нэм туысы,
Бул сырларды гарыш устінде кордім міне» [24].*

Для субъектов иасауиского тариката «вознесение человека в небеса – это не решение, оно – в восхождении в дух здесь, внизу, и в нисхождении, с другой стороны, духа в его обычное человеческое тело, в трансформации этой земной природы. Именно это, а не некое посмертное спасение, является подлинно новым рождением, которого ждёт человечество как венчающего, завершающего движения своего длинного, тёмного и полного боли пути» [39].

К субъектам тариката - шейхам и муридам - предъявлялись жёсткие требования по выполнению правил его прохождения.

*«Если не выпили они Любви вина,
Как Баязит ежедневно не предавали себя,
Если они не бегут от благ этого мира, -
Это животные, а может и хуже, друзья», -*

говорит Кожа Ахмет Йасауи в «Хикметах», обращаясь к суфиям и, требуя от них в первую очередь нравственного очищения путём Любви к Богу, аскезы, отшельничества, отрешения от земных благ. Так, шейх, будучи наставником тарика, должен быть совершенным человеком (каmil инсан), в нём в концентрированном виде должны быть собраны

как в конспекте (мухтасир) все имена и атрибуты Бога. Он должен, соединяя в себе две стороны Единого – божественное и земное, стать зеркалом для Аллаха, чтобы Он лицезрел в нём свою сущность, потенциально заложенную в нём. Стать совершенным человеком может каждый. Для этого, учат суфийские авторитеты, необходим долгий путь совершенствования и накопления положительных качеств, который достигается в тарикате:

*«Аллах изрёк: рыдай, тогда увидишь лик мой.
Рыдай, своим твореньем назову тебя.
Где влюблённый вспоминает меня,
от себя отрешившись,
Вдохновенье настало, душой я поверил сему» [24].*

Не случайно, Кожа Ахмет Иасауи в «Хикметах» неоднократно подчёркивал, что тот, кто хочет стать пиром или шейхом, место шейха ему недоступно, если он сам 40 лет не находился на службе у пира. В ордене иасауи почитались такие шейхи, которые в шариате были учёными, в тарикате – компетентными, в хакикате – совершенномудрыми, в маарифате – щедрыми. Только у таких шейхов, учил Кожа Ахмет Иасауи, необходимо учиться и набираться суфийской мудрости.

Значительное место в «Пақыр-нама» - руководстве на пути тариката, уделялось рецептурно-практической стороне, правилам поведения и обучения муридов. В основе обучения лежали 6 правил: «Не воспринимать хорошие – плохие слова; перед пиром находиться в состоянии тишины и внимания; без разрешения пира не говорить; не служить учёным; убить в себе чувство вожделения и подавить чувство личного достоинства». Кроме того, всем членам тариката необходимо было следовать следующим нормам поведения: молитву проводить вместе с народом; на заре уже бодрствовать; всегда быть чистым и опрятным; клясться в верности Аллаху; выполнять зикр и подчиняться шейху [25].

Сущностными компонентами йасауиского ордена являлись исполнение сама и зикра:

*«С обманом в сама кто войдёт, ад ему место.
Если речь о таких, душа моя заперта.
Найдите истину и входите в сама, друзья».*

Или:

*«Испив любви вина, достиг блаженства,
Вошёл в стоянку странника, друзья.
Не знал ни сытости, ни голода, ни выгод,
Стал пьяным, впал я в состоянье "сама", друзья» [25].*

Обязательным элементом сама в ордене йасауя являлось исполнение зикра, чтение речитативом «Хикметов» Кожа Ахмета Иасауй. Что касается исполнения зикра, то в ордене иасауя он впервые стал звучать на тюркском языке. Практиковалось громкое исполнение зикра арра, напоминающий звук пилы. Мусульманско-суфийская традиция, основываясь на один из коранических рассказов, связывает происхождение зикра арра с именем пророка Закарийа, суть которого сводится к следующему. Пророк Закарийа, по жребию избранный опекуном Марйам, был свидетелем того, как с помощью Аллаха в комнате девочки появлялись зимой летние плоды, а летом – зимние. Это побудило Закарийю обратиться к Аллаху с просьбой - даровать ему сына. Когда ангелы сообщили ему, что у него родится сын Йахийа, Закарийа не поверил и выразил сомнение в могущество Аллаха, за что был наказан трёхдневной немотой. После гибели сына он продолжал подвергаться гонениям. Однажды, спасаясь от преследователей, он залез в дупло дерева, которое тут же срослось. Однако снаружи остался кончик шнурка от его рубашки, о чём приблизившимся врагам сообщил Иблис, принявший образ сороки. Враги стали пилить дерево вместе с сидевшим в нём пророком Закарийа. Когда он был жив, то произносил восклицания и пел различные стихотворения, прославлявшие Бога, которые позже стали использоваться во время зикров, устраиваемых некоторыми суфийскими тарика в память о мученической смерти пророка Закарийа. Сущностным элементом этих зикров был припев «хув-хуу», имитирующий будто бы звук пилы, которым распиливали пророка. Как отмечает Дж. С. Тримингэм, в ордене йасауя при исполнении зикра «скрежущая пила» «ха» произносится с глубоким выдохом, а «хи» - как можно тише. Производимые при этом звуки напоминают звук пилы. Всё построено на технических приёмах контроля за дыханием и особой дикции, получивших полное развитие после знакомства с практикующими систему йога [40].

В зависимости от духовно-душевного состояния суфия применялся и тихий, молчаливый, мысленный зикр, который получил название «хафи». Он исполнялся в уединении (халва), с применением чётот, многократным поминанием Аллаха. Следует заметить, аскетическое уединение (халва) - отличительная особенность йасауиского ордена. Как писал русский религиозный философ В. В. Розанов, «умей искать уединения... Уединение – лучший страж души. Я

хочу сказать – её Ангел – Хранитель. Из уединения – всё. Из уединения – силы, из уединения – чистота. Уединение – «собран дух», это – Я опять целен» [41].

Сущностную роль в суфийском ордено иасауи играл хилует. «В тарикате Х. А. Ясави в традиционной форме и соответствующими суфизму церемониями представлен «хилует». Мурид за день до его посещения должен поститься, чтобы нахождение в хилуете было успешным. Перед посещением хилуета, после утреннего намаза он получает разрешение на уединение с чётками для зикра и чтения молитв. После выполнения зикра напротив Кибле (направление к Мекке-Каабе) высоким голосом читаются по порядку восемь молитв с целью прошения у Бога помощи для души, которая только начинает борьбу с силами Зла. В тот же день после второго намаза двери, окна хилуета и места поклонения закрывают, чтобы не мешать нахождению там мурида. Затем мурид, получивший полномочия и права, просит у Бога прощения за грехи, до заката солнца читает стихи Корана, рыдает, проливая слёзы. После намаза, кто-то из служащих приносит кувшин с тёплой водой, мурид моет руки для вечернего ужина. После этого начинается пост: муриду приносят суп из чёрного или красного перца, затем маленький арбуз и пиалу айрана. После ужина читается сура из Корана и несколько аятов, затем чётко, по порядку и громким голосом исполняется зикр. В этот момент остальные дервиши содействуют муриду для поднятия духа и громко читают "Хикметы" Х. А. Ясави, а после этого в другом месте бреют свои головы. Пока готовятся бритва и камень, исполняются три молитвы. После бритья устраиваются три общие молитвы и исполняется зикр до полного сгорания свечи. Затем наступает несколько часов отдыха. В этот момент свет Бога распространяется в хилуете» [25].

Таковы общие и особенные черты этого ордена. Как бы не умаляли и не принижали значение этого ордена в литературе, что имело место в период моноидеологии и тоталитаризма, яркий тому пример монография Ю. Г. Петраша «Тень средневековья», всё же он сыграл неоценимую роль в культуре Казахстана. Свидетельством признания заслуг Шейха Иасауи является построенный Тимуром мавзолеев Кожа Ахмета Йасауи в Туркестане, ставший второй Каабой, местом паломничества мусульман. Автор «Зафар-наме» (Книги побед Тимура) говорит о любовном, благоговейном отношении великого Тимура к святому Ходжа Ахмету Иасауи. В одной из легенд говорится, что перед взятием Москвы Тимур видел во сне великого Иасауи, который отговаривал его от осады города и просил вернуться назад, домой. Когда Тимур проснулся, то незамедлительно решил исполнить волю своего Учителя (Кожа Ахмета Иасауи, наряду с Халил-Ата, Саид-

Ата и другими святыми Тимур считал своим Духовным Учителем). Подобное отношение испытывали к Иасауи и другие тимуриды. Так, Мухаммед Шейбани-хан посвятил Ходжа Ахмету Иасауи несколько своих газелей:

*«Величественным среди святых был султан Туркестана.
То, что осветило землю, - это Луна Туркестана.
Раньше я бы сказал заблудившимся:
«Давай держать путь на Самарканд.
А теперь я говорю: «Не трогать
свою жизнь попусту идя туда!
Вот дорога на Туркестан!»».
Позволь мне рассказать тебе лишь
небольшую часть из описания:
То, что люди называют «Зам-зам рекой» – это яма (хылует)
Ясави в Туркестане.
Я говорю своему сердцу, когда оно тоскует
По Самарканду: «Успокойся теперь!
Разве ты не знало, о сердце, что желания
Сердца здесь, в Туркестане.
Здесь похитители сердца описываются, как прекрасные.
Послушайте меня, brave воины, я открою вам этот секрет.
Подходящим местом для меня, чтобы стать императором,
Было место, называемое Туркестаном.
Когда я покинул Самарканд, люди сказали мне:
«Куда ты идёшь? Здесь много святых, в Самарканде».
Но я, шейбани, имел только одно желание –
Султанский двор Туркестана» [25].*

Это предпочтение Туркестана по сравнению с Самаркандом обусловлено преклонением автора перед Ходжа Ахметом Иасауи, которого он считает святым, величайшим хранителем мусульманской духовности. И этой духовностью пронизано не только место, где обитал великий святой Иасауи, но и весь Туркестан, вся аура которого пропитана высочайшим гуманизмом, аскетизмом, любовью, красотой. Эта духовность так «захватила» Мухаммеда Шейбани-хана, что в своих газелях он не может скрыть это восхищение, оно переполняет его благоговейным, трансцендентным чувством к своему духовному Учителю.

Итак, вышеизложенное позволяет сделать следующий вывод: суфийские ордена, в том числе и иасауистский, выступают важным компонентом мировой культуры, обогащая её новым видением проблем

человека и мира, сущности человека, его связи с Богом и Космосом. И это особенное заключается в том, что акцент делается на сердечное отношение между человеком и миром, которое не повторяет антропологическое направление, а представляет её (эту сердечность, гуманизм) как проявление божественного в душе человека.

В настоящее время у нас в стране, как и во всём мусульманском мире, происходят процессы возрождения мусульманской духовности, суфизма. Современный суфизм - это больше практика, нежели метафизика и теория. Многие суфийские школы закрыты для посторонних и важная часть их деятельности скрыта от непосвящённых. Важнейшее место в этих школах занимают медитации (индивидуальные, групповые), зикры. Наиболее распространённой является медитация в сидячей позе с произнесением сакральных имён Всевышнего. Итак, суфизм - это теософия, нравственное и духовное самосовершенствование человека, освобождение и просветление его души.

Вопросы для повторения

1. Каковы особенности становления религиозно-философского учения Кожа Ахмета Йассауи?
2. Дайте характеристику учения Кожа Ахмета Йассауи.
3. В чем проявляется высшая духовность по Кожа Ахмету Йассауи?
4. Раскройте содержание «Диуани-е-хикмет» Йассауи.
5. Как решается проблема «Бог - человек - мир» в философии Йассауи?
6. Что такое тарикат по Йассауи?
7. При каких условиях происходило становление ордена йасауи?
8. Какие общие и особенные черты присущи ордену йасауи?
9. Какую роль сыграл орден йасауи в распространении ислама на территории Казахстана?
10. Каково значение учения Кожа Ахмета Йассауи в дальнейшем формировании ментальности казахского народа?

Темы рефератов

1. Кожа Ахмет Йассауи – основатель тюркского суфизма.
2. Основная проблематика «Диуани-е-хикмет» Йассауи.
3. Влияние ордена йасауи на состояние духовной культуры в Средней Азии и в Казахстане.
4. Особенности ордена йасауи и его роль в распространении ислама в Казахстане.

5. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЖЫРАУ И АКЫНОВ.

Послеиасауиский период развития Казахстана, именуемый в исторической литературе как период до татаро-монгольского

нашествия, характеризуется расцветом казахской (тюркской) мусульманской духовности, суфизма, основанного на арабской культуре, арабской духовности. Но этот недолговечный расцвет был прерван нашествием татаро-монгол, которые приостановили социально-духовную жизнь казахского народа. В этот исторический этап, длившийся более двух столетий, в духовной области ничего значительного не было дано. По свидетельству очевидца этих событий историка ан-Насави, «кровапролитие, грабежи и разрушения были таковы, что поселения были покинуты как скошенная трава, а земледельцы уходили голые. Было извлечено открытое и закрытое, выжато явное и спрятанное и стало так, что не слышно ни блеяния, ни рева: лишь кричали совы, и отдавалось эхо. Люди стали свидетелями таких бедствий, каких не было слышно в минувшие века во времена ушедших государств. Слыхано ли, чтобы какая-то орда выступила из мест восхода солнца, прошла по земле, подвергнув уничтожению страны» [42, с.89]. Оставшихся в живых людей, монголы обложили непосильными налогами, различными повинностями. Сборщики налогов – монгольские наместники-даругачи - были безжалостны, жестоки по отношению к простому народу. Они наделялись широкими полномочиями. В их обязанности входило: 1) перепись населения с целью налогообложения; 2) набор войска из местного населения; 3) устройство почтовых сообщений; 4) соби́рание налогов, 5) доставка дани ко двору монгольских ханов; 6) контроль за деятельностью местных властей [43, с. 85]. К числу важных обязанностей относилось постоянное пополнение монгольского войска. Всё мужское население, включая и подростков-мальчиков, отбирали на воинскую службу. Из числа крепких, выносливых джигитов насильственными методами пополнялся авангард монгольской армии. Следует отметить, что в войсках Чингизхана на добровольной основе состояли на службе и тюрки. Они, «обитатели пустыни по соседству с городом Гератом, были подданными царя Тугайтимура... Этих тюрков было около пятидесяти тысяч человек... Эти тюрки были люди храбрые и сильные; они непрестанно совершали набеги на города Индии и брали пленников или убивали жителей... Они приводили пленных в Хорасан» [44, с.100]. Богатые тюрки занимали ключевые посты в монгольской армии. Они вместе с монголами принимали активное участие в завоевании Ирана и других стран Ближнего Востока. Тюрки «впоследствии после утверждения монголов на этих территориях и образования государства ильханов Хулагуидов – монгольского государства в Иране, играли в его жизни определенную политическую, культурную и экономическую роль. Как и в империи Юань – монгольском государстве в Китае, представители тюркской знати занимали после монголов

привилегированное положение в составе смешанного в этническом отношении правящего класса государства Хулагуидов» [45, с. 159].

Духовная культура казахского народа в период монгольского владычества формировалась на уровне устного эпического творчества, в которых экзистенциальные, смысловые проблемы рассматривались с позиции тревоги, неуверенности, страха. Возрождение казахской духовности стало возможным в XV в. после свержения монгольского ига и образования Казахского ханства.

Этому процессу предшествовала длительная борьба внутри чингисидов за власть, усилившаяся во времена Тимура (1331-1408 годы), который за всё время своего правления не переставал завоевательных походов вглубь Азии. Так, в начале XV в. им были покорены значительные территории, включавшие двуречье Тигра и Евфрата, Багдадский халифат, Сирию и часть Малой Азии. Эти завоевания сопровождались страшными разорениями, опустошениями, жестокостями, превзошедшими жестокость самого Чингизхана, что нашло отражение в памятниках народного творчества тех времён - в жырау, в героических эпосах, различных сказаниях.

Результатом этих 35-летних завоеваний стала выстроенная Тимуром огромная держава, простиравшаяся от Сирии до Индии с центром Мавераннахр, расположенной между Аму-Дарьёй и Сыр-Дарьёй. Столицей этой державы стал город Самарканд. При тимуридах Самарканд превратился в мощный очаг духовной культуры. Здесь Тимуром была основана крупная по тем временам библиотека, где были собраны рукописи и книги из многих библиотек покорённых стран. Сюда, в Самарканд стекались известные учёные, мыслители, медики, поэты, такие как Казы-Заде Руми, Джамшид и Муинаддин Каши, Нефис и другие.



Следует заметить, что из числа самих тимуридов вышел великий учёный Улугбек. Он был разносторонним учёным - математиком и поэтом, историком и астрономом. Но гений Улугбека наиболее полно проявился в астрономии. Он является основателем астрономической школы, внёсшим существенный вклад в развитие астрономической науки. Его перу принадлежат такие труды, как «Новые

гураганские астрономические таблицы», тригонометрические таблицы, «История четырёх улусов» и другие, которые много раз переиздавались во многих странах Западной Европы, особенно в Новое время. Справедливыми являются слова Алишера Навои, сказанные об Улугбеке, его вкладе в науку: «Султан Улугбек, потомок хана Тимура, был царём, подобного которому мир ещё не знал. Все его сородичи ушли в небытие. Кто о них вспоминает в наше время? Но он, Улугбек, протянул руку к наукам и добился многого. Перед его глазами небо стало близким и опустилось вниз. До конца света люди всех времён будут списывать законы и правила (астрономии) с его законов» [46, с.163].

Улугбек был и покровителем учёных, тем самым способствуя широкому и глубокому развитию науки и культуры того времени. Его биграфы приводят такой эпизод: «В день открытия медресе в Самарканде на Регистан (центральная площадь города) собрались учёные, ученики, знатные гости и духовные лица (шейхи). Открыть медресе должен был сам Улугбек. Всех волновал один вопрос: кого будет назначать Улугбек главным мударисом (преподавателем) вновь открытого медресе. К удивлению шейхов, которые надеялись занять эту должность, Улугбек заявляет: «Место мудариса займёт тот, кто сведущ во всех науках». Шейхи, не мыслящие ничего, кроме Корана, смутились, недоумевая. На вопрос о том, есть ли такой претендент, встал Мухаммед Хавафи. Он до этого незаметно сидел у края толпы и был весь в лохмотьях. Знатоки задавали ему вопросы по астрономии, математике, медицине, географии, мусульманской религии. И что же? Всех присутствующих учёных удивили точность и полнота его ответов. Улугбек с радостью назначает Мухаммеда первым мударисом своего медресе» [46, с.155]. Улугбек нажил много врагов из числа богатых вельмож, которые в 1449 г. физически расправляются с ним. Как пишет Т. Н. Кары-Ниязов, убийство Улугбека является звеном одной и той же цепи. «Как в Западной Европе, так и на Востоке, вообще говоря, имело место одно и то же явление с той лишь разницей, что в первом случае на арену выступило реакционное христианство, а во-втором - реакционное мусульманское духовенство, ибо и там и тут главным источником познания и истины считались «священные писания»: Библия и Коран. Поэтому предательское убийство Улугбека не есть случайное событие. Оно является отражением резкого обострения той борьбы, которая велась между прогрессивными силами и реакционным духовенством» [46, с.161].



Ансамбль Шахи-Зинда в Самарканде

высоте двойня небесам. От тяжести его хребет земли приходит в содрогание», - с восхищением описывает современник Тимура здание



Туркестане. При этом, безусловно, Тимур преследовал и другую цель - использовать авторитет великого Кожы Ахмета Иасауи для распространения своего влияния в центральноазиатском регионе. Как пишет В. В. Бартольд, для Тимура «религия была орудием для достижения политической цели, чем причиной, определявшей его поступки. Тот же Тимур, который в Сирии выступил защитником Али и его потомков, вследствие чего сирийцы считали его ревностным шиитом, в Хорасане, восстановив суннитское правоведение, в Мозандаране наказывал шиитских дервишей за оскорбления памяти спутников пророка» [47, с.161]. Тимур поддерживал дружеские отношения с многими суфийскими шейхами, в частности считал себя учеником самого Амира Кулола (наставника Баха ад-Дина Накшбанда), после смерти которого так же построил в Шахрисабзе его мазар, являющийся памятником средневековой архитектуры. Классики марксизма правильно отмечали, что «Тимур ввёл систему шпионажа, причём средствами служили ему дервиши, факиры, монахи, от лам до христианских отшельников» [48].

После смерти Тимура его вельможи, воспользовавшись временным отсутствием прямого наследника Пир Мухаммеда, вызвали

Во времена Тимура и его преемников в Самарканде возводятся крупнейшие архитектурные сооружения - мечеть Биби-ханым, мавзолей «Гур-Эмир», ансамбль «Шахи Зинда» и другие.

«О чудо! Громада его, подобная горе, твёрдо стоит, представляя остров, поддерживающий небеса.

Величественный фасад его - по

медресе в Самарканде [46, с.154]. Стараясь увековечить своё имя, подобно деспотам древности, Тимур создаёт грандиозные монументальные сооружения, не только в Самарканде, но и в других уголках огромной империи. К числу таких сооружений относится и мавзолей Кожы Ахмета Иасауи в

другого внука Тимура Халил Султана из Ташкента и назначили его царём. Результатом этого стало раздробление огромной империи Тимура на мелкие уделы и владения. Сыну Тимура Шахруку удалось подчинить себе Самарканд, вскоре его правителем он назначил своего сына Мирзу Улугбека. Во владениях Шахрука находилась вся Центральная Азия, в том числе и Туркестан. Однако, султан Улугбек (известный как учёный-астроном, способствовавший развитию науки и культуры), не смог после смерти своего отца сохранить единство созданного им объединения. Началась полоса братоубийственных войн. Сам Шахрук был убит от рук сына Абдулатифа в сентябре-октябре 1449 г. во время сражения в Самарканде [48]. В результате распада Ак-Орды и усобиц Джучидов на территории Казахстана обособились ханства Могулистан и Абулхаира. Историческая судьба их, будучи недолговечной, была предрешена - они не были централизованными государствами, подразделялись на этнотерриториальные и этнополитические группы, во главе которых стояли в основном Чингизиды разных линий, между которыми так же велись нескончаемые локальные войны за власть. В эту борьбу включались и вожди влиятельных родов и племён Восточного Дешт-и Кипчака и Семиречья, что ускорило процессы упадка и развала этих ханств. Вскоре в 1461 г. происходит разделение Мавераннахры и Хорасана, положившего начало процессам феодального раздробления и создания мелких «самостоятельных» государств. На этой волне происходит процесс создания Казахского ханства, раскинувшегося на огромных просторах Дешт-и-Кипчака и положившего начало государственности казахов. Этот процесс, безусловно, сопровождался оформлением казахов в этнос (нацию) и формированием собственного менталитета. Становление казахского этноса имело естественный, закономерный характер, поскольку налицо были все сущностные и существенные признаки этнообразования, а именно:

- 1) биологические – члены определённой группы объединены генетическим родством, имеют сходные физические черты;
- 2) культурные – члены группы разделяют общие ценности, традиции, уходящие корнями глубоко в историю;
- 3) лингвистические – члены данной группы легче общаются друг с другом, чем с теми, кто к этой группе не принадлежит;
- 4) структурные - члены данной группы строят свои взаимоотношения на иной основе, чем члены других групп (по У. Фольцу) [49, с.25].

К этим признакам можно добавить и общность территории, языка.

Неоценимые исторические сведения о периоде создания Казахского ханства, формировании казахского этноса даёт известный историк XVI века Мухаммед Хайдар Дуглат в книге «Тарихи Рашиди».

Он сам был непосредственным свидетелем этих процессов и на основе своих собственных наблюдений и изучения восточных документов даёт подробнейший анализ процессам распада Золотой Орды, создания Чагатайского улуса, сопровождавшихся кровопролитными столкновениями между различными племенами, родами. В этом произведении содержатся уникальные географические, этнографические материалы, ценные сведения об этом сложном, противоречивом этапе казахской истории. «Когда Абулхаир-хан полностью подчинил себе Дешти Кипчак, некоторые султаны джучидской династии обонянием предусмотрительности почуяли веяние (надвигающейся) беды с его стороны и решили предотвратить её. И (с этой целью) несколько султанов - Гирей-хан, Джанибек-хан и им подобные с немногочисленным количеством людей, бежав от Абулхаир-хана, прибыли к границам Моголистана... После смерти Абулхаир-хана в Узбекском улусе начались междоусобия; всякий, кто только мог, уходил, ища безопасность и благополучие, к Гирей-хану и Джанибек-хану. Вследствие этого они значительно усилились. Так как они (Гирей и Джанибек), бежав и отделившись от своего многочисленного народа, сперва некоторое время пребывали в беспомощности и скитаниях, их и прозвали казахами, и прозвище это закрепилось за ними», - пишет Мухаммед Хайдар в «Тарихи Рашиди» [46, с.198-199].

К Гирей-хану и Джанибек-хану стали примыкать и другие племена и роды Великой Степи, положив тем самым начало созданию государства казахов.

Параллельно с этими процессами активизируется деятельность различных суфийских общин, отдельных её представителей по возрождению мусульманской духовности, суфизма на территории Казахского ханства. Исторические памятники тех лет донесли до нас имена многих миссионеров-суфиев, деятельность которых имела историческое значение, т.к. они способствовали обращению в ислам казахов отдалённых северо-западных и восточных территории Казахского ханства, завершая тем самым процесс исламизации казахов и превращая ислам в государственную идеологию и религию.

Неоценимый вклад в это дело был внесён суфийским шейхом Ходжа Исхак Вали (ум. в 1538 г.), которому приписывается разрушение 18 языческих капищ, бывшими священными для казахов и обращение в ислам 180 тысяч народов Центральной Азии [50]. Эти обращения зачастую совершались под воздействием чудес со стороны Ходжа Исхака Вали. Так, в Рафик ат-Талибин описываются следующие чудеса: Ходжа Исхак отправляет старика с ведром за водой и за стариком приходит река. У источника новой реки Ходжа Исхак даёт свидетелям

инструкции, по которым они в случае маловодья должны принести в жертву барана у её истока. Или: один из богатых людей решил проверить силы Ходжа Исах Вали. Тогда последний дотронулся до шеи богатого человека, тот упал, потерял сознание, закричал, застонал, а поднявшись, стал мюридом Ходжа Исхака. Подобные чудеса - неотъемлемый компонент деятельности не только Ходжи Исхака Вали, но и всех суфийских шейхов, достигших состояния фана, когда они могут со своим внутренним сознанием проделывать удивительные вещи - посылать его как поток силы, направлять мысль так, чтобы она вошла в голову кому-либо, лечить на расстоянии и т.д. Как учат восточные философские системы, в числе которых и суфизм, духовное совершенствование человека безгранично.

Следует отметить, что в научно-исследовательской литературе по настоящее время доминировала предвзятая, высокомерно-отрицательная оценка номадической культуры, в частности казахской, сформировавшейся в рамках европейской историографии. Эссенция такого подхода выражена в следующих утверждениях русского учёного-исследователя В. И. Масальского: «Простор степей, зависимость существования от скотоводства, требующего обширных пастбищ, и другие условия жизненного уклада кочевника сделали его с незапамятных времён врагом оседлого жителя и вселили в него страсть к разрушению всех препон, мешающих его движению. Идеал кочевника – безграничная степь, покрытая стадами тучного скота, и поэтому он при первой возможности сметает с лица земли всё, что мешает ей стать пастбищем. Сады, дома, великолепные здания и произведения искусства не нужны и не понятны для кочевника, как непонятна и не нужна вся оседлая культура. Если б кочевники могли, они весь мир обратили бы в пастбище» [51, с.35].

На это указывал ещё Ч. Валиханов: «В Европе до сих пор господствует ложное понятие, представляющее кочевые племена в виде свирепых орд и беспорядочных дикарей. Понятие о кочевом монголе или киргизе тесно связано с идеей скотоподобного варвара. Между тем большая часть этих варваров имеет свою литературу и сказания, письменные и устные... Степной ордынец – киргиз стоит морально, по своим умственным способностям, гораздо выше оседлого простолюдина татарина или турка» [52, с.390]. Созвучны утверждениям Ч. Валиханова и рассуждения Л. Н. Гумилёва, высказанные им в работе «Поиски вымышленного царства», где отмечается, что не только в материальной культуре, но также и в духовной «кочевники не отставали от оседлых соседей, хотя литература их была устной. Конечно, нелепо искать у хуннов научные теории: их даже греки заимствовали у древних вавилонян. Кочевники создали два жанра сказаний: богатырскую сказку

и демонологическую новеллу. И то, и другое ближе к мифологии, нежели к литературе в нашем смысле слова, но они этим способом воспринимали действительность и выражали свои чувства. Иными словами: мифология несла у них те же функции, что у нас литература» [53, с.38-39].

Итак, возвращаясь к теме нашего исследования, отметим, что в рассматриваемый период происходит сущностная трансформация суфийского учения - из её системы изымаются элементы дервишизма, отшельничества, уединения. Кочевников в суфизме больше всего импонировала суфийская свобода действию по отношению к религиозной практике, приближение к Богу путём самопознания и самосовершенствования, в результате чего Бог оказывался не недостижимым трансцендентным существом, а умопостигаемой Реальностью, к кому можно было обратиться за помощью в минуты опасности, душевных страданий и т.д.

Поэтому, казахский ислам сущностно отличался от классического, нормативного, и его можно определить как синтетический, синкретический, с элементами шаманизма, тенгрианства и других верований. Этому есть объяснение - предки казахов, будучи знакомыми с различными религиозными системами - зороастризмом, манихейством, буддизмом и т.д., были исторически веротерпимы.

Такова социополитическая, религиозно-духовная канва жизни Казахстана той эпохи. Именно такое переломное время рождает плеяду мыслителей, поэтов, как Хафиз (1335-1389 или 1390 гг.), Джамии (1414-1492 гг.), Алишер Навои (1441-1501 гг.), Асан-Кайгы (прибл.1361-1370 гг.), Шалкииз-Жырау (прибл.1465-1560 гг.) и других Личностей планетарного масштаба. Они, будучи маргинальными Личностями, смогли сохранить и продолжить мусульманские, суфийские, иасауистские идеи, правда в несколько трансформированном виде. Все они были мудрецами - жырау, акынами и идеи суфизма, мусульманства передавали импровизационно, в пении, в своеобразной форме – айтысы – поэтические диспуты, шеше – афористические речи, ундеу – поэтические обращения, арнау и мактау – поэтические послания и оды, толгау – назидательные философские размышления, терме – назидательные стихотворения и т.д., через которые до нас особенности суфийской духовности, решение ими проблем бытия человека и Мира в специфической степной интерпретации. Следует отметить о существовании такой точки зрения, согласно которой поэзия жырау возникла как противодействие исламизации казахских степей, нанёсших удар по кочевничьему образу жизни. Поэзию жырау они характеризуют как «поэзию тюркского апокалипсиса, кочевничьего «конца света». «...Поэзия жырау, - пишут сторонники этой концепции,

- возникает на развалинах Золотой Орды как мощный взрыв кочевой вольницы, разбившей вдребезги мир оседлости, насильно насаждавшийся ещё с эпохи хана Берке, который первым среди монгольских императоров принял ислам. С этого времени религия Мухаммеда властно вторгается в Степь, с каждым годом нанося всё больший урон в идеологии кровнородственных связей. Реакцией на это повсеместное господство ислама и явилась поэзия жырау вместе с феноменом «казаклык», что означало вольную кочевую жизнь вопреки подневольной городской, читай: имперско-исламской. Таким образом, поэзия жырау – это последний громовой раскат тюркского духа и в то же время предощущение приближающегося кочевого апокалипсиса, если, конечно, это евангельское выражение применимо к отнюдь неевангельскому явлению... Поэзия жырау - это удивительно рациональное явление без малейшей примеси религиозности или фетишизма. И если она что-то и фетиширует, то только эту предельную четкость сознания, ставящую себя выше «мусульман и неверных», Востока и Запада, выше всего. Таким образом, поэзия жырау – это высший взлёт степного интеллектуализма, имевшего в себе зачатки софистики и трагедии, это своеобразный кочевой театр, сценой которого была Великая Степь» [54, с.50-51].

Думается, что не стоит отрицать того факта, что поэзия жырау – высший взлёт степного интеллектуализма, который впитал в себя номадическую духовность. Тем не менее, нам представляется более правильным рассматривать этот феномен как вобравшей в себя всю ту духовную атмосферу, которая царила в то время в Великой казахской степи. И поэтому, поэзия жырау – это не чисто светское явление, свободное от всякого налёта религиозности, а сложное, синкретичное, впитавшая в себя и чисто народные мотивы, тенгрианскую и суфийскую духовность, и многие другие моменты мусульманской духовности.

«Киргизы (казахи – Б. К.) выделяются среди всех своих соседей даром речи. Речь каждого киргиза течёт плавно и свободно. Киргиз так владеет словом, что он не только может произносить длинные импровизации в стихах, но и обычная его речь отличается определённым ритмом в построении фраз и периодов, так что и она нередко подобна стихам. Она образна, выражения ясны и точны, так что киргизов можно с полным основанием назвать французами Западной Азии. Нет ничего удивительного в том, что именно у такого народа, как я уже писал, возникла особенно богатая народная литература», - отмечает В. В. Радлов [55, с.332-333].



В том же русле ведёт рассуждение А. В. Затаевич, отмечая, что «... показательною является та характеристика, которую единодушно дают казахскому народу его многочисленные исследователи, представляющие его как народ, богато одарённый в интеллектуальном отношении и отличающийся разнообразием и содержательностью своего творчества. В самом деле, их устная народная литература, народные предания, исторические легенды, так называемые «жыры» (былины), сказки и прочее, останавливают на себе внимание необыкновенной образностью и красочностью языка, богатством метафор и сравнений, размахом фантазии. Точно также и в живой речи казахи – прирождённые ценители и любители изысканного красноречия; в их среде до сей поры не переводятся импровизаторы, умеющие на любую брошенную им тему, содержательно, много и долго отвечать стихами, полными чеканного ритма и звучных рифм» [56, с.13].

Несмотря на доминирование устного характера творчества жырау, акынов до нашего времени дошли многие их шедевры, в которых демонстрируется их мастерство, в которых выражены боль и радость давно минувших эпох. «Изумительно, с какой свежестью сохранили киргизы (казахи – Б. К.) свои древние предания и поверия, и ещё изумительнее, что во всех отдаленнейших концах степи, особенно стихотворные саги, передаются одинаково и при сличении были буквально торжественны, как списки одной рукописи. Как ни странно кажется подобная невероятная точность изустных источников кочевой, безграмотной орды, тем не менее, это действительный факт, не подлежащий сомнению», - отмечал Ч. Валиханов" [52, с.391].

Это красноречие казахов проявляется в многообразиях жанров литературных произведений, в способах передачи мироощущения того или иного сказителя – поэта. Очень красиво о роли и месте поэта в обществе говорится в произведениях Базар-Жырау:

*«Поэт – властитель слова не умрёт.
Отдав всю душу песенным созвучьям.
Умеет он такие находить
Слова, которых сердцем не забыть,
На сборищах богатых, именитых
Даль слов как караванный путь, светла» [57, с.16].*

Казахская поэзия была полифункциональной, выполняла множество ролей – эстетическую, социальную, витальную, литургическую и т.д. Эстетическая функция разработана в достаточной степени в нашей литературе. В данной работе обращается внимание на социально-витальный аспект казахской философии. Хотя, следует заметить, что это членение условное. «Любая древняя поэзия есть вместе с тем и в то же самое время культ, праздничное увеселение, коллективная игра, проявление искусности, испытание им, загадывание загадок, мудрое поучение, переубеждение, околдование, ясновидение, пророчество, состязание. – и далее И. Хейзинга говорит, - Из поэта – ясновидца лишь постепенно выделяются фигуры пророка, жреца, оракула, мистагога, стихотворца, а так же философа, законодателя, оратора, демагога. софиста и ритора» [58, с.140]. Сказанное применимо и к казахской поэзии, представители которой были не просто жырау, акынами, а в первую очередь Мудрецами, воплощали в своём творчестве общечеловеческую духовность. Социальный аспект казахской поэзии, как и любой другой, связан с акцентированием внимания на долге человека перед обществом, государством, родом, семьёй, ответственном отношении перед жизнью, раскрытием подлинной сущности человека. И эта сущность проявляется, прежде всего, в его достоинстве, чести, ответственности и таком важном человеческом чувстве, как Любовь. Любовь рассматривается не как взаимоотношение между Я и Ты, а как высшая душевная форма человека, приобретающая характер высокой духовности, Именно эта духовность характеризует человека как личность.

Одним из оригинальных акынов, достойных продолжателей учения Кожа Ахмета Иасауи, был Асан-Кайгы (Хасан Сабитулы), снискавший уважение народа, будучи ещё на службе у хана Золотой Орды Улуг-Мухаммеда, а после создания Казахского ханства ставший главным его идеологом, советником Жанибек-хана.

Как сын своего времени, Асан-Кайгы (имя его означает Печальный) не смог не отразить в своих произведениях боль и надежды своего народа на лучшую жизнь. Мыслитель призывал правителей властвовать справедливо, искренне, уважительно относиться к низшим слоям общества:



«Как же проживут куланы,

*У которых нет ни хвоста, ни гривы?
Как же проживёт народ,
Когда угнетает и хан и бий?
В таком случае разгневается народ,
Гнев придаёт народу силу.
Гнев народа выльется в силу».*

Или же:

*«Плох тебе твой аргамак,
Где найдёшь себе тулпара, как?
Плох в твоём ауле вождь,
Где ты лучшего найдёшь?» [57, с.115].*

Социальный идеал мыслителя - Жеруйык, государство, где процветает благоденствие, счастье. Условия жизни в нём наиболее благоприятные, особенно для кочевников - дни беспечальны, зелёные луга, богатые пастбища, обилие воды, «жаворонки мирно выют гнёзда на спине овцы». Люди живут большой общиной, в полном согласии со своей природой. Они прислушиваются к советам аксакалов, являющихся генераторами и трансформаторами знаний, носителями общечеловеческих ценностей, многовековых традиции и обычаев предков. Проблеме преемственности знаний мыслитель уделяет большое внимание, отмечая, что несчастно то общество, где отсутствует трансляция знаний, где народ не знает исторических деяний своих предков, где утеряно традиционное в их быте и образе жизни. Поэтому в Жеруйыке ценят и любят аксакалов. Повсюду торжествует Добро и Справедливость. В этом обществе нет места зла и другим дурным порокам человека.

Следует заметить, что в целом эта утопия отражала взгляды человека номадической эпохи, основанной на пантеистических суфийских идеях и принципах, основанной на любви к Природе, отождествляемой с Богом, Тенгри, Кудаем, Аллахом.

В поисках Жеруйыка, земли обетованной, на своей Желмая (быстроногой верблюдице) Асан-Кайгы много путешествовал:

*«Навьючив шесть верблюдов
Шесть лет искал покой», -*

говорит мыслитель о годах странствий. Но везде он сталкивался со злом, жестокостью, насилием:

*«Плохи наши времена
В мире торжествует зло» [57, с.116].*

Корни этого зла он видит в невежестве народа, которое разделяло их, противопоставляло по родовым и прочим признакам.

*«Что в жизни считать несчастьем?
Степь, где тесно пасти, - несчастье,
Доброе слово, которое мы
Не успели сказать, - несчастье.
Старцы, утратившие родных
И заботу близких, несчастье.
Тетка, не ценящая родню,
Для девушки взрослой - несчастье.
Мюриды, не научившие чтить
Людей достойных, - несчастье» [57, с.117].*

Глубоким сочувствием к страданиям народа пронизано и творчество Шалкииз Жырау (прибл.1465-1560 гг.), степного батыра. В своих произведениях он призывает властителей вершить добрые, справедливые поступки по отношению к своему народу:

*«...Ты не принижай людей своих.
Коль принижишь ты людей своих,
Не найдёшь ты помощи у них» [57, с.115].*

В духе восточной пантеистической традиции он подходит к решению проблемы «Бог-Мир-Человек». Бог, являясь трансцендентной реальностью, Творцом и Создателем Вселенной и человека, разлит повсюду, присутствует везде: «Из Едиля вытек ручеек... разлился вширь и вгладь... - то сделал Бог. Невысокий вырастает тал, если он как мощный тополь стал, с пышной кроною, то сделал Бог» [25, с.155].

Отправлявшемуся в паломничество в Мекку князю Большой Орды Шалкииз-Жырау говорит: «Плыть хочешь в Каабу в преславный божий дом. Конь погрузился, в путь уйдёшь, коль так задумал - доплывёшь и Каабе поклон свой привезёшь. Но на кого, повелитель мой, ты народ оставляешь свой?». Говоря о трудностях и тяготах простого народа, в конце он произносит: «И вот о чём я тебя бы просил: священный кров Каабы возводил Пророк Ибрахим Халил, пока не отнял души Азраил. Если поднимешь упавшего ты, если утетишь рыдавшего ты, если укажешь нам путь прямой, тогда, о мой князь, божий дом, Байдолла, воздвигнется сам пред тобой». В этом произведении ярко проявляется главная суфийская философия - Кааба в сердце у каждого [25, с.155]. Из приведённого отрывка мы узнаём об отношении мыслителя к одному из столпов ислама - совершению хаджжа, суфийской проблеме

Бог-человек. Святость человека достигается не паломничеством в святые места, которое отнимает много сил, времени и средств, а приобретается добрыми деяниями, в основе которых лежит нравственная Чистота. Отсюда мыслитель делает вывод в духе суфизма: Кааба, а значит и Аллах должны быть в сердце человека, очистившего себя от мирского зла и вставшего на путь морально-духовного совершенствования. Подобный пример показывал сам мыслитель - Шалкииз-Жырау, чья жизнь и деятельность для нас должна быть символом бескорыстного служения своему народу, любви к нему.

В мире нет ничего постоянного, всё текуче, зыбко, изменчиво, говорит Шалкииз Жырау. Тем самым он выступает против мусульманского учения о предопределении, подчёркивая, в частности, что социальные качества человеком приобретаются в процессе материально-духовной практики, а не даются с рождения:

*«Плохим был отец, но хорошим стал сын –
Об этом мы слышим рассказ не один.
Отец был хорош - сын же вырос плохим,
И делать отцу больше нечего с ним» [57].*

Подобно Асан-Кайгы он исколесил все казахские земли и всюду призывал казахов быть справедливыми к друзьям, грозными к врагам, добрыми к родственникам, полезными для общества. Центральной темой его жырау являлась идея единства казахского народа. Он неустанно призывал казахов к объединению племён, к устранению вражды между ними. Большую часть своей нелёгкой жизни ему пришлось провести на поле битвы. Поэтому нам становятся понятными многие его толгау, посвящённые военной тематике («Опасен врага следящий глаз», «Если конь мой не обгонит всех», «Ер-Шобан» и др.), где выражены мироощущение и миропонимание воина-кочевника, обеспокоенного судьбой своего народа. К воинам Шалкииз-Жырау предъявлял высокие моральные требования, отражавшем неписанный степной кодекс поведения воина, в основе которого лежало человеколюбие - не робеть перед врагом, совершать подвиги на поле брани и т.д.:

*«Хочешь стать батыром степей,
На врага выходи смелей.
Пусть же знает каждый, идущий в бой:
Наша жизнь и смерть - от Тенгри» [59].*



Своеобразие и самобытность отличают и творчество Бухар-Жырау Калкаман улы (1693-1787 гг.), советника Аблай-хана, внёсшего сущностный вклад в дело объединения трёх казахских родов и создания сильного централизованного казахского государства:

*«Выступать, казахи, нужно,
Кочевать давайте дружно,
Меж собой объединяйтесь,
Не богатством - этой дружбой
Первым делом вы гордитесь»
[59, с. 104].*

Деятельность Бухар-Жырау падает на время, характеризующееся в исторической литературе как время сверхвысокого напряжения и жестоких испытаний, година «великих бедствий» и лихолетье и т. д. Набеги джунгар участились, особенно трагичным для казахов оказался 1723 год. В следующих 1724-25 гг. джунгарами были разрушены Туркестан - духовная обитель казахов, родина великого Кожы Ахмета Иасауи и г. Ташкент. Джунгары как смерч опустошали, сметали, уничтожали всё живое на своём пути. Перед казахами остро встал вопрос о дальнейшем их существовании как этноса. В этих условиях вопрос о принятии российского подданства встал особо остро. В противном случае казахов ожидала участь манкуртов, быть поглощёнными китайцами или физическое уничтожение со стороны джунгар. В этих условиях необходимо было единение казахов. Бухар-Жырау это единение осознал как историческую необходимость:

*«Хан будет хорош, когда сведёт
В семью единую свой народ.
Тогда будут все уважать его,
Достойного пояса своего» [59, с.104].*

Он неоднократно призывал Аблай-хана с осторожностью относиться к навязываемой «дружбе» Циньского правительства, в многочисленных своих толгау раскрывал истинную сущность политики циньских императоров, суть которой - поглотить казахские степи.

*«Придут шуршиты - плохо будет,
Не посмотрят они ни на что», - пишет он.*

Когда угроза порабощения со стороны Китая стала реальной, Бухар-Жырау призывает Аблай-хана обратиться за помощью к России, установить с ней дружеские отношения. Союз с Россией необходим, прежде всего, для казахов с целью сохранения их единства, культуры, говорил мыслитель в своих обращениях к Аблай-хану и казахскому народу. В своих многочисленных жырау «Ей, заман-ай, заман-ай!», «Айналасын тер туткан», «Сыдыр, кайда барасын», «Ашуланба, Абылай» и многих других мыслитель не уставал говорить и о внутренних врагах казахов - приспособленчестве, процветающих трусости, слабости казахов перед лицом врагов, разброде в их среде, клановых интересах, державших в тисках родовых отношений казахов. «Не ввергай себя в бесконечные тяжбы за скот, за землю, скот может погибнуть, земля останется и после тебя. Довольствуйся посланным Богом, подумай о своём достоинстве», - говорил не раз мыслитель-поэт своим соплеменникам.



Творения Бухар-Жырау - эпохальной фигуры казахов дошли до наших дней благодаря первому его биографу Машхуру Жусуп Копееву. По его свидетельству, славы и признания Бухар-Жырау достиг в возрасте 60 лет. Именно в это время поэт был замечен ханом Аблаем и приближен к нему. Этот союз оказался благотворным, живительным для казахов. Аблай-хан был самым дальновидным среди казахских ханов, а Бухар-жырау - мудрым среди Жырау. Им совместными усилиями удалось предотвратить распад Казахского ханства и положить начало процессам консолидации и централизации казахов в единое государство. Авторитет Бухар-Жырау был непререкаем. Свидетельством его заслуг является его участие вместе с Казыбеком, Толеби и Айтекеби в составлении свода «Законов Тауке хана». Бухар-Жырау чтили не только высокопоставленные особы, но и простолюдины, славился он и в среде батыров. Как говорили в народе, Бухар-Жырау благодаря красноречию, справедливости, смелости «из простолюдинов стал ханом», «из чёрных стал светлым».

В сочинениях Бухар-Жырау нашли всестороннее освещение и другие проблемы - бытовые, кровнородственные, морально-этические и другие, в целостности воссоздающие картину социально-духовной жизни казахских степей XVIII в. Они призывали казахов к духовно-нравственному совершенствованию:

«Хоть увидит вселенную целиком,

*Хоть удастся войти в золотой её дом.
Хоть ему доведётся гулять среди звёзд,
И достигнуть Луны в дерзновенье своём –
Жажду знания не утолит человек».*

Творчество Бухар-Жырау - последнее, заключительное звено в цепи поэзии жырау, длившееся несколько столетий и уступившее место поэзии акынов.

У истоков этой поэзии стоял Тлеуке Кулеке улы (Шал-акын) (1748-1819 гг.), в творчестве которого ярко выражены суфийские, иасауистские мотивы:

*«Землю создал Ты и нарядил
В белое ковыльное литьё...
Я дитя твоё, родня весне,
Что ж, заставил плакать ты меня» [59, с.105-106].*

Значительное место в его творчестве занимают проблемы духовного совершенствования человека, в основе которого лежат мудрость, уравновешенность, спокойствие. Шал-акын одним из первых подробно исследовал различные этапы жизни человека - младенчество, юность, зрелость, старость, связав их с суфийской концепцией совершенствования человека. К примеру, говоря о юности, мыслитель выделяет 3 типа молодых людей, характеризуя каждый из них. Первый тип - это мягкотелый шалопай, недоросль, тунеядец, невежда, ленивец; это – «куржан» - буквально: существо, только носящее имя человека. Такой не имеет цели в жизни, она у него бессмысленна. Второй тип - это щёголь, обжора, хвастун, гордец, лицемер, корыстолюб. Зависть, легкомыслие - главные отличительные черты такого человека. Третий тип - это настоящий джигит (джигитжан), самый душевный человек. Он наделён широтой и разносторонностью интересов, искусно владеет собой. Самое ценное качество такого человека - трудолюбие, служение народу, стремление быть полезным людям [59, статья «Шал-акын»].

Начиная с Шал-акына, в казахской духовности стали проявляться своеобразные мотивы просвещенческой философии. Разум стал трактоваться как субстанция мира, основа бытия мира и человека. Однако она, эта разумность, понималась мыслителями-акынами как единство чувственного и рационального. Эта специфика философии акынов наиболее ярко представлена в учении Абая.

Заметим, что объективная оценка деятельности казахских мудрецов открылась совсем недавно. В условиях моноидеологии их заслуги отрицались, искажались, в лучшем случае принижались. Примером такого отношения служит утверждение А. С. Калмурзаева,

высказанное в монографии «Эстетическое в творчестве Абая». «Произведения таких поэтов, как Ахмед Ясави (1094-1167), Сулеймен Бакыргани (1121-1186), Насриддин Рабугази (жил в XIII веке) и других, представляют собой литературные памятники XII-XIII веков и в основном носят религиозный характер. Свой поэтический дар они подчиняли утверждению религиозных идей, призывали к служению аллаху и покорности судьбе, отказу от жизненных благополучий в расчёте на райскую жизнь в загробном мире. Тем самым эти поэты пропагандировали софистику, религиозную мистику. Их произведения отвлекали людей от активной жизненной деятельности, обещая им счастливую жизнь в раю. Служа интересам эксплуататорского класса и ислама, задачу поэзии они видели лишь в укреплении позиции религии в казахской степи, в воспитании людей в духе преданности учению Мухаммеда – «посланника Аллаха» на Земле», - пишет он [60].

Итак, в казахской философии причудливым образом сочетались мифологические, тенгрические и мусульманские представления о человеке как части космоса и божественного существа. Думается, эту философию справедливо было бы определить как онтоэтику, как нравственно-экологическую философию, сущностными особенностями которой были: «ориентированность на экологическую целесообразность, отсутствие противопоставленности человека и природы, приятие природных объектов как полноправных субъектов, партнёров по взаимодействию человеком, баланс прагматического и непрагматического взаимодействия с природой» [61, с.107].

Представителей данной философии можно назвать нравственно - чистыми Личностями, мыслителями. Боговдохновенная, пронизанная высокой духовностью, гуманизмом поэзия Жырау и Акынов призывала людей к великодушию, любви к Богу, к духовному совершенствованию, которые открывают путь к постижению Абсолюта, Аллаха, ибо Он находится в сердце человека. Так мыслители - жырау, акыны приходили к выводу о единстве между Богом и человеком.

Поэтому, главную цель своих учений Джаухари, Аяз-би, Жиренше-шешен, Асан-Кайгы, Казтуган, Доспамбет, Шалкииз и многие другие казахские мыслители, подобно Кожа Ахмету Иасауи, видели в совершенствовании человека, его души. Они воспевали любовь к Богу как любовь к природе, к окружающему. Основной идеей их творчества являлось то, что всё в Универсуме совершенно и взаимосвязано, начиная от простейших и кончая человеческим разумом. Номадический склад мышления этих мыслителей особенно сказался в их трактовке человека как родового существа. Если оседлая цивилизация делала акцент на индивидуальности человека, его неповторимости и личностном аспекте, то номадическая культура не отрывала человека от

рода, от общины, что было её специфической чертой, которая имела как слабые стороны - не выделяла человека, не показывала его как самость, самосознание, так и сильные - не отрывала человека от космоса. В этой философии человек показывался как синтез Универсума, который вобрал в себя всё богатство и совершенство Космоса, став ликом Аллаха на Земле. Поэтому казахскую философию этого периода по праву можно считать одним из источников целостного мировоззрения XX века.

Вопросы для повторения

1. Каковы социокультурные детерминанты становления казахской философии?
2. Каковы особенности отражения философских проблем в фольклоре казахского народа?
3. В чём проявляется особенность философии жырау и акынов?
4. Какие проблемы поднимали в своём творчестве жырау и акыны?
5. Как решалась проблема человека и социума в учении Асан-Кайгы? Каким виделся ему идеал казахского общества?
6. Какие проблемы в своих произведениях поднимает Шалкииз Жырау?
7. В чём проявляется своеобразие учения Бухар Жырау?
8. Как решает проблему человека и мира Тлеуке Кулеке улы (Шал-акын)?
9. Каковы отличия казахской философии от восточной и европейской философии?
10. Какую роль сыграло учение Жырау и акынов в последующем развитии духовной культуры казахского народа?

Темы рефератов

1. Картина мира в устном народном творчестве казахов.
2. Творчество жырау и акынов – взлёт интеллектуализма казахской духовности.
3. Особенности миропонимания в творчестве жырау и акынов.
4. Проблема человека и мира в творчестве жырау и акынов.
5. Идеал казахского общества в «Жеруйык» Асан-Кайгы.
6. Роль и место Бухар-жырау в становлении казахской государственности.
7. Значение творчества жырау и акынов в дальнейшем развитии ментальной духовности казахского этноса.

ГЛАВА 3. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И МИРА В ФИЛОСОФИИ КАЗАХСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ.

1. ЧОКАН ВАЛИХАНОВ КАК РОДОНАЧАЛЬНИК КАЗАХСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ. ГУМАНИЗМ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ИБРАЯ АЛТЫНСАРИНА

Философия Просвещения - исторический этап в развитии мировой философии. Его особенностью является трактовка субстанции мира и человека как разума, разумного начала. Впервые человек стал

рассматриваться с позиции единства общего и частного, общественных и личных интересов. Но если этот период в Западной Европе пришёлся на XVIII век, в России - на конец XVIII - начало XIX века, то в Великую Степь этот период пришёлся на XIX-начало XX века. Это было время существования Казахстана в рамках Российской империи. Большое влияние на социально-политическую и духовную жизнь казахского народа оказали русские философы и политические ссыльные - Михаэлис, учёные-востоковеды - Потанин, Семёнов-Тянь-Шанский, Пржевальский. Но образ жизни казахов оставался прежним - кочевым. Казахское общество находилось под двойным гнѐтом - русского царизма и местных баев. Это приводило к резкой поляризации общества, появлению значительного слоя бедных, попадающих ещё в большую кабальную зависимость от богатых. Развитие рыночных отношений и расслоение в России специфично проявлялось на его окраинах, в том числе и в Казахстане, приводя к разрушению родоплеменных, жузовых отношений. Великая казахская Степь медленно, но неизбежно поворачивалась лицом к новой цивилизации и самым мощным певцом уходящей цивилизации, выразителем ностальгических чувств по поводу утраты традиционного уклада жизни и призыва реально посмотреть на становление новых социальных отношений был великий мыслитель и поэт Абай. Его творчество и мировоззрение оставило неизгладимый отпечаток на всей духовной ситуации Казахстана второй половины XIX века. Именно его трактовка философских проблем человека и мира делает особенным казахскую философию Просвещения. Это особенное заключается в том, что не только разум выступает субстанцией мира, но Разум в единстве с сердцем, с чувством. Это с самого начала определяет антропологический характер этой философии, антропоцентризм как её сущностную черту.



Родоначальником этой философии по праву считается великий казахский учёный, общественный деятель, мыслитель Чокан Валиханов. Он родился в ноябре 1835 г. в крепости Кушмурун в центре административного округа, расположенного на стыке Тургайской и Ишимской степей (нынешняя Акмолинская область). Его отец, Чингиз Валиев, потомок Аблайхана. Чокан получил блестящее по тем временам образование, окончив Омский кадетский корпус. Был слушателем Петербургского университета, факультета востоковедения. Эта учёба дала возможность

Чокану Валиханову широко и глубоко познакомиться с русской и зарубежной культурой, что выгодно выделяло его из всех представителей казахской интеллигенции того времени. Современные исследователи вполне справедливо называют его первым евразийцем. Он первый дал научное описание происхождения казахов как этноса. Он был историком, географом, этнографом, внёсшим огромный вклад в становление этих наук, и только ранняя смерть в 30 лет не позволила ему продолжить глубокие исследования в этой сфере. Жизнь и творчество его сравнивают с промелькнувшим метеором и тем не менее им оставлено большое научное наследие – «Записки из Кашкарии» и др.

Мировоззрение Чокана Валиханова может быть охарактеризовано как пантеизм, представляющий собой своеобразное сочетание материализма и идеализма, соотношения материального и природного, духовного и божественного. Проблему бытия общества он понимает с позиции натурализма и географического детерминизма. Человек выступает у него природно-духовным существом, на формирование которого большое влияние оказывает социальная среда. Главная особенность казахской философии - её космоцентризм, неразрывная связь человека и космоса - нашли отражение и в его творчестве.

Его отношение к религии представлено в ряде его работ о шаманизме и исламе. Прежде всего, он правильно подчёркивает, что на территории Казахстана было множество верований - от зороастризма до ислама. И даже в его время, в XIX веке, он подчёркивал, что казахи не были чистыми мусульманами, большое распространение имел у казахов шаманизм, преклонение перед духами предков. Рассматривая мусульманство в казахской степи, он подчёркивает, что, к сожалению, распространителями этой религии выступают невежественные люди, обскурантисты, которые плохо знают и арабский язык, и Коран. На основании этого факта многие исследователи называют его критиком ислама и атеистом, что не соответствует действительности. Мировоззрение Чокана таково, что оно включает в себя и материальные, и религиозные начала. Он был сыном своего народа и призывал не к отмене ислама, а к просвещению народа, к изучению им священных мусульманских книг и восточной духовности в целом.

По своим социально-политическим взглядам он ближе к демократии. Идеалом его выступает казахская демократическая республика. Будучи внуком Аблай хана он, конечно, приветствовал присоединение Казахстана к России, считал это прогрессивным фактом, позволившим казахам сохранить свою самобытность, но в то же время, он выступал против действия русской администрации, пытавшейся внедрить все формы российской политической, правовой жизни и вытеснить местные обычаи и права. В работе «О судебной реформе» он

защищает обычаи барынта, говорит, что сложившийся исторически суд биев не стоит заменять российской судебной системой. Он призывал к гармоничному сочетанию единичного и общего, национального и интернационального в образе жизни казахского народа. Свой патриотизм Чокан Валиханов описывает так: сначала я люблю свой народ, затем народ Сибири, затем народ всей России, т.е. интернационализм здесь вытекает из национального, патриотизм начинается с любви к своему народу, его языку, культуре.

Историческая заслуга Чокана Валиханова состоит в том, что он был первым казахом-учёным, показавшим, что великая казахская Степь рождает великих людей, способных оказать влияние на развитие своего народа. Русский учёный Г. Н. Потанин писал: «Если бы Чокан имел в киргизском народе читающую среду, он мог бы стать гением своего народа и положить начало литературному возрождению своих единоплеменников» [1].



Другим представителем казахской просвещенческой философии был великий казахский педагог Ибрай Алтынсарин, создавший первые казахские школы, в которых обучение велось на национальном языке. С его именем связано формирование этнонациональной педагогики, основу которой составляли космоцентризм, антропоцентризм, гуманизм, патриотизм. Им внесён существенный вклад в развитие казахского образования, сформулированы её основополагающие принципы, написаны учебники по грамматике, математике и другим дисциплинам. Ибрай Алтынсарин, как свидетельствуют его современники, был блестящим оратором, лектором. Свою педагогическую деятельность он сочетал с административной работой, буд



учи инспектором казахских народных школ Тургайской области, он способствовал созданию сети школ в казахских степях.

В своих произведениях «Неверному аристократу», «Если ты беден, то должен возненавидеть воровство», «Чистый родник» и других он вскрывает корни социального неравенства, связывая их, прежде всего, с невежеством. В

стихотворении «Лицемерному судье» он пишет:

«Знай, сударь, придёт час возмездия
И тот, кого ты обирал, доберётся до тебя».

Мечтой Алтынсарина было видеть свой народ просвещённым. «Каждый народ развиваясь прогрессивно, непременно должен в конце концов перейти от кочевого быта к оседлости, с которой тесно соединено просвещение» [2, с.791]. Ибрай Алтынсарин не раз подчёркивал, что богатство, власть, слава, красота, здоровье сами по себе цены не имеют. Они могут стать благом или злом в определённых условиях. Если ими руководит невежество, они становятся злом. Если ими руководят наука и познание, то способствуют наибольшему благу. Знание, поэтому, суть человека. И в своих многочисленных произведениях, и своей неустанной деятельностью во благо образования мыслитель неустанно пропагандировал знание. «...На степные школы не следует в настоящее время смотреть как на заведение, обучающее только русскому языку и грамотности, а нужно, чтобы в них ученики приобретали ещё привычки к оседлости, опрятности и здоровому взгляду на вещи: ... Словом, нужно обратить большее внимание на воспитательную сторону учеников, имея в виду ту цель, чтобы эти ученики,.. получив более или менее основательное знание, и, проникнутые известным направлением, могли повлиять на



окружающий народ своими свежими и здоровыми мыслями», - писал он [2, с.792]. Ибрай Алтынсарин призывал казахов овладевать русским языком для приобщения к мировой культуре, расширению своего кругозора: «Все возможное счастье для киргизского народа я вижу в дальнейшем времени только в нравственном слиянии его с господствующим русским народом и в духовном, экономическом развитии его посредством русско-киргизского образования» [2, с.792].

Итак, философия казахских просветителей Чокана Валиханова и гуманистические традиции казахской духовности и явилась сущностным этапом в её дальнейшем развитии, которое связывалось, прежде всего, с именами Абая и Шакарима.

Вопросы для повторения

1. Как трактуется проблема человека и мира в философии XVIII-XIX веков?
2. Назовите основные черты философии Чокана Валиханова.
3. Как решалась проблема человека в учении Чокана Валиханова?
4. Раскройте отношение Чокана Валиханова к религии и исламу.
5. В чем заключается историческая заслуга Чокана Валиханова?
6. Какими проблемами занимался Ыбрай Алтынсарин?
7. Как сформулированы основополагающие принципы философии Просвещения в трудах Ыбрая Алтынсарина?
8. Раскройте содержание этнопедагогики Ыбрая Алтынсарина.
9. В чем состоит историческая заслуга Ыбрая Алтынсарина?

Темы рефератов

1. Ч. Валиханов и Ы. Алтынсарин – видные представители казахской философии XIX века.
2. Мировоззрение казахских просветителей XIX века Ч. Валиханова и Ы. Алтынсарина.
3. Социально-политические взгляды Ч. Валиханова и Ы. Алтынсарина.
4. Ч. Валиханов – учёный и путешественник.
5. Идея общественного прогресса в творчестве Ч. Валиханова.
6. Этнопедагогика Ыбрая Алтынсарина.

2. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И МИРА В ТВОРЧЕСТВЕ АБАЯ.



Одним из крупных казахских мыслителей конца XIX - начала XX века, внёсшим неоценимый вклад в развитие казахской духовности и изменение менталитета народа, является Абай (1845 - 1904 гг.). Абай - личность планетарного масштаба. «Время, которое подарило человечеству Абая, вполне можно назвать эпохой казахского Ренессанса, который был важным этапом в возрождении традиции тюркской письменной культуры на земле казахов, - пишет Г. Е. Есим. - Один из наследников тюркской культуры, казахский народ вернулся к своей исконной письменной культуре» [3].

Заслуга Абая заключается и в том, что он способствовал переходу казахского народа от кочевого, номадического уклада жизни к осёдлому, городскому, содержащем в себе в снятом виде всё лучшее из предшествующего. Это влияние, безусловно, сказалось на изменении мировоззрения, миропонимания, мирочувствования, мироощущения человека номадической эпохи.

Интуиция подсказывала Абая, что не может казахский народ жить в изоляции, он часть человечества и поэтому должен пойти по пути

мировой цивилизации, приобщиться к ней. Отсюда стремление помочь своему народу, отчаяние из-за многих препятствий встречаемых на пути. И опять вера в человека, в его разум и сердце, и прежде всего, в доброту и душевность помогают Абаю преодолеть сомнения, стать оптимистом.

Абай внёс 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 подключился в контекст мировой культуры, овладел безмерными её сокровищами. Возвеличивая разум, он сформулировал новые ценностные ориентации, представленные для казахов новым пониманием смысла и ценности жизни, человеческого счастья. Но главное кредо человека - его гуманность, сострадание, дружба, любовь. Чувство дает возможность определить добро от зла, руководствоваться добродетельным началом. Из такого соотношения знания, разума и чувств, следует вывод о связи знания с чувством, с верой, о целостности человеческой эссенции и экзистенции.

Казахская философия отличалась космоцентризмом, ей были присущи чувственно-предметный, открытый, духовный, гуманистический характер, составлявший специфику и своеобразие этой культуры и философии.

Эта философия во времена Абая ещё сохраняла эти черты – космоцентризм, понимание Космоса как единства материального и духовного, благоговейное отношение к миру и природе и т.д. Но в ней стали проявляться и элементы новации. Эти изменения, сущностные, коренные, были связаны с дальнейшей разработкой понятийно-категориального аппарата, смысложизненными проблемами понимания проблем бытия мира и человека, определения места человека в Универсуме и т.д., продиктованных духовной ситуацией сложившейся в Казахстане в XIX - XX вв.

XIX век, особенно его вторая половина, был ознаменован коренными изменениями в социально-хозяйственной и духовной жизни, связанными с проникновением в казахскую степь товарно-денежных капиталистических отношений. Привычный уклад жизни, основанный на родственных связях, социальная организация, строившаяся на генеалогической основе стали рушиться. Власть от султанов, биев, баев переходит в руки правовых структур. Россия на правах метрополии активизирует свою деятельность в Казахстане, вмешиваясь в его геосоциополитическую жизнь. Казахские степи стали бурно осваиваться - строятся новые города, поселения городского типа. Усиливаются процессы миграции представителей других национальностей России в Казахстан. Под воздействием этих процессов социальное расслоение

казахского общества усиливается, выделяется большой слой бедняков, положение которых, по свидетельствам исторических документов, было ужасающим. Кочевая, номадическая культура, господствовавшая в казахских степях в течение многих тысячелетий, уступает место культуре оседлой, культуре техники, цивилизации. В докладе, посвящённом 150-летию юбилею Абая, Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев так характеризует это время: «То была особенно тяжкая пора в истории казахов. Нетрудно представить положения огромных степных просторов, оказавшихся на пути хищных стратегических интересов империи, решившей как можно больше захватить как можно большую часть земного шара.

Для этого нужно было разрушить исторически сложившуюся национальную систему правления страной. Надо было силком внедрить в степь порядки и форму власти могущественной метрополии. Было спешно и искусственно создано несколько карликовых ханств, нарушена этнотерриториальная целостность. Потом раздробили народ и земли ханства по родовым и племенным признакам на волости и аулы. Таким образом, ханства ловко расчленили, словно тушку овцы, лишили какой-либо самостоятельности, поневоле включили в состав крупных губерний, в которых народ мигом превратили как бы в поселенцев. На троны недавних ханов царское правительство посадило волостных правителей из числа «верноподданных казахов». Разорвав все бывшие традиционные связи, крепившие единство народа, образовали новую, чуждую систему правления по аулам, волостям, уездам. В самых низах, в аулах и волостях отныне верховодила местная знать, «аткаминеры», уездами и областями управляли верные царю военные чиновники. Таким образом, казахи на своей исконной земле очутились в роли бесправного прищельца. Народ лишился не только национального, но и родоплеменного единства, между ними посеяли раздор и смуту» [4].

Безусловно, эти процессы затронули и духовную сферу, прежде всего сферу религиозных отношений. Справедливо в исторической и философской литературе это время характеризуется как особый переходный период, смутное время, эпоха кризиса. Именно на такое противоречивое кризисное время падает творчество Абая, отразившее, вобравшее в себя всю боль и страдания народа, всё противоречие этой эпохи. Общеизвестно, что именно в такие переломные моменты истории обостряется чувство конечности, зыбкости человеческого бытия, на первый план выдвигаются смысложизненные проблемы. С грустью и болью мыслитель прощался с развитой культурой кочевья, культурой чистой экологии, с номадической системой мировосприятия, в центре которой находились понятия «мир» и «человек», формировавшиеся в тысячелетней истории казахского народа. Абай,

безусловно, Личность Маргинальная. Как пишет Мурат Ауэзов, «Маргинальность относится к числу проблем пограничного бытия культур и включает в себя, как частные случаи, факты творчества на языке другого народа. Особое положение маргинальной личности способствует тому, что она воспринимает культуру, к которой принадлежит этнически, как бы извне, со стороны и потому - крупномасштабно. В случае сознательной ориентации на участие в судьбах этой культуры она обладает ценнейшей предрасположенностью к целостному осмыслению её состояния и перспективы в соотношении с другими культурами. Благодаря этому качеству маргинальные личности не однократно исполняли в истории роль активных деятелей как в развитии одной, отдельно взятой культуры, так и в процессе её взаимосвязей с другими культурами» [5]. Сказанное применимо и к философии Абая, сохранившей систему ценностей номадической культуры - понимание Космоса как единства материального и духовного, космоцентризм, созерцательность, интровертированность, открытость миру и вобравшей в себя нравственные ценности мировой Духовности, прежде всего русской. «Нужно овладеть русским языком, - писал Абай. - У русского народа разум и богатство, развитая наука и высокая культура. Изучение русского языка, учёба в русских школах, овладение русской наукой помогут нам перенять все лучшие качества этого народа... Знать русский язык - значит открыть глаза на мир... Русская наука и культура - ключ к осмыслению мира, и, приобретя его, можно было бы немного облегчить жизнь нашего народа» [6].

Таким образом, евразийский уклад жизни, обусловленный географическими, геополитическими и религиозными (Казахстан является местом, где пересекаются три мировые религии) особенностями Казахстана, своеобразием формирования этносов на огромной казахской территории, присоединением Казахстана к России не мог не оказать влияние на формирование мировоззрения Абая. Можно отметить влияние на его философию трёх мировых культур - западной (европейской и русской), восточной (буддизм, ислам) и тюркской (казахской). Абай и тюрк, и евразиец, и Восток, и Запад, и буддизм, и даосизм, и ислам, и христианство одновременно. Он такой узел, который завязывает воедино, в Единство многое, разное [7].

Безусловно, Абай занимает особое место в культурной сокровищнице казахского народа, выступая своеобразным духовным мостом, связующим культуры Востока и Запада, поскольку его Слово «всегда ищет ответного понимания и не останавливается на ближайшем понимании, а пробивается все дальше и дальше» (М. Бахтин).

Становление личностных качеств Абая происходило в благоприятных условиях. Отец его был ага-султаном Каркаралинского

окружного приказа. Султанами, биями были и его дед Оскенбай, прадед Иргизбай и другие родственники. Мать Улжан и бабушка Зере были образованными людьми, хорошо знавшими фольклор, историю и культуру тюркского народа. Они привили Абаю интерес к духовной культуре народа, к его устному поэтическому творчеству, героическому эпосу. С большим желанием Абай обучается в медресе имама Ахмеда-Ризы в г. Семипалатинске, параллельно посещая русскую школу. К 13 годам пробует он свои силы в стихотворчестве, сочиняя первые свои лирические произведения. Но в полной мере с ранних лет проявиться этим и другим дарованиям Абая помешал его отец, который забирает его из города и возвращает в аул с целью привлечения сына к административной деятельности. До 28 лет Абай помогал отцу решать сложные внутриродовые, межплеменные тяжбы, споры, конфликты, происходившие в основном из-за земельного вопроса; проблемы взаимоотношения переселенцев и местного коренного населения; положение беднейших слоев населения и др. Эта работа, кроме разочарований в колониальной политике царизма, горечи и боли за судьбы родного народа, не приносит Абаю никакого удовлетворения, радости. И он постепенно отходит от этих дел, навлекая на себя гнев отца.

Безусловно, эти годы бесследно не прошли для Абая. Они способствовали становлению гражданских, патриотических качеств Абая, пробуждению в нем любви к своему народу, чувства сопричастности к его горькой судьбе, что нашло отражение в большинстве его произведений. Абай много занимается самообразованием, часто выезжает в г. Семипалатинск, где посещает библиотеку, общается со своими друзьями – русскими ссыльными Е. Михаэлисом, С. Гроссом, Н. Долгополовым, благодаря которым он глубже познает русскую культуру, литературу. Его миронастроению, миропониманию была созвучна лирика А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Гете, Байрона, басни Крылова, пьесы Фонвизина, полюбившиеся произведения которых он переводит на казахский язык. К творчеству этих поэтов он приобщает и своих сыновей, племянника Шакарима. Среди соплеменников ширится слава Абая как акына, поэта, защитника народа, с одной стороны, и зависть, озлобление к нему его недругов, с другой стороны.

*«Велика у меня,
Широка родня, -
Одиноким быть нет причин,
Велика семья, но не понят я
И живу среди людей один.*

*Как могила шамана, я
Одинок – вот правда моя!» [6].*

Это при всем том, что вокруг него собираются талантливая молодежь, поэты, лучшие представители творческой интеллигенции, которые видят в нем глубокого мыслителя, разностороннего ученого, властителя дум народных. В чем же состоит такая популярность учения Абая как поэта – философа, мыслителя?

Приступая к анализу философского учения Абая, заметим, что до недавнего времени творчество великого мыслителя оценивалось с партикулярных позиций, стремление показать Абая атеистом, непримиримым противником религии, критики обычаев, традиции кочевой культуры своего народа в основном были свойственны научно-исследовательской литературе периода моноидеологии. «Одним из очевидных заблуждений в трактовке философии Абая является восприятие его как мыслителя, свободного от религиозности, - пишет М. С. Орынбеков, - что вытекало из классовых установок, избегавших упоминать своеобразные религиозные взгляды Абая» [8]. Настало время объективного, беспристрастного исследования духовного наследия великого казахского мыслителя и поэта. Как справедливо отмечает Г. Е. Есим, «считаем излишне так же причислять его к стану материалистов и идеалистов, поскольку у него нет чисто философских сочинений. До сегодняшнего дня абаеведы, говоря о мировоззрении поэта, называли его то теистом, то деистом. Ни с первым, ни со вторым утверждениями согласиться мы не можем. Предпочтительнее всего было бы, не подводя взгляды Абая к какой-то определённой системе, проанализировать его творчество. Он не придерживался строго очерченных монистических философских взглядов, мировоззрение его как бы инкрустировано художественными образами» [3, с.35].

У Абая, как и другого равного ему мыслителя, больше мыслей, чем слов, очень многое он излагает с божественным вдохновением и страстностью, скорее в большей степени возбуждения чувств, нежели сообщая готовую мысль. Создаётся впечатление, что он обладал даром видеть то, что мыслил, Образы его творчества, его философии зрительны, зримы, зрячи. При этом конкретность, логичность, абстрактность, иррациональность, мистика, эмоциональная лиричность уживаются в нём одном. Хотя богатое подсознание, глубокая интуиция, возможно, перевешивали в нём сознательное и дедуктивное, но ведь его время - вечность (сейчас и всегда), место пребывания Там (здесь и везде), а Там ничто не отвлекает от Блага и Красоты.

Категориальный аппарат его философии можно представить следующим образом. Исходным началом, субстанцией у Абая

выступает Природа, в которой растворён Бог (Аллах). Это своеобразный пантеизм. Сама Природа выступает Вселенной, Космосом, обладающим собственной активностью, самодостаточностью, саморепродукцией. Итак, в творчестве Абая нашли всестороннее отражение проблемы бытия человека, Бога, мира. Человека Абай понимал как важное звено в цепи мироздания. Человек даёт смысл бытию, природе.

*«Смертна природа. Человек же не умрёт.
Хоть жить не будет и обратно не придёт.
Разъединение со мной моей природы
Один невежда полной смертью назовёт», - говорил Абай [6].*

Без человека природа, бытие ничто. Сам человек выступает целостным, универсальным существом. И эту целостность он приобретает благодаря единству души и тела. Когда это единство разрушается, то наступает конец жизни. Но это конец жизни тела человека, являющегося веществом природы. Вечным, нетленным в человеке остаётся его душа, дух. Поэтому Абай предъявлял высокие требования к человеку, призывая его быть Человеком (Адам бол).

Рассматривая проблему человека и Бога, Абай показал себя большим знатоком суфийской теории. Бог (Аллах) понимается им как Творец Вселенной, человека и всего существующего, смысл бытия человека определяется, прежде всего, через любовь к Богу. Кроме одного Аллаха всё меняется, говорит мыслитель. Аллах - символ веры, совершенства, справедливости. Он - милосерден, всемогущ и всеведущ. Вера в Аллаха для людей должна быть превыше всего.

*«Всё переменчиво - Бог не таков,
Согласен с этим каждый богослов;
... Любовью мы с небес наделены,
И Бога страстно мы любить должны;
Ты всех людей люби, как братьев,
И правду полюби - ей нет цены» [6].*

Любовь к Богу должна быть деятельной, человек своими замыслами, намерениями, деяниями должен быть похожим на Бога, "достаточно хотя бы подражать ему».

Следуя за Г. Е. Есимым, отметим, что Абай, говоря о Боге, вкладывает в него три значения: онтологическое, космологическое и гносеологическое. В онтологическом значении Аллах есть Истина, достоверность, реальность. В тридцать восьмом Слове Абай говорит, что природа Аллаха такова, что она не нуждается в описаниях, этого не

должен требовать и наш человеческий разум, поскольку «правда в том, что Аллах существует и слова его истинная правда, а правда никогда не может быть ложью». Познать его, говорит Абай, не дано никому. «Даже мудрейшим из мудрых не разобраться в его деяниях, не то, чтобы постичь внутреннюю сущность его природы. Аллах всемогущ, наши возможности ограничены. Измерить конечным бесконечное – невозможно» [6, с.62-63]. В космогоническом значении Аллах является создателем всего сущего - материального мира, человека и его души, мысли и дел и всем этим сущим управляет время. Аллах - Первопричина зарождения мира (природы) и человека, всего Универсума. Природа в философии Абая, являясь одной из исходных субстанций, выступает в качестве Вселенной, Космоса, которая обладает собственной активностью, самодостаточностью, саморепродукцией. Природа вместе с божественным началом участвует в актах порождения человека, поэтому человеку свойственно природно-надприродное начало. Как видим, это своеобразный пантеизм, изложенный в суфийской системе Ибн-Араби «вахдат аль-вуджуд».

Говоря о неизменных ликах и благостных именах Аллаха, Абай подчеркивает, что Он наделил человека, правда в зачаточной форме, всеми своими качествами. И человек должен сам, самостоятельно развить их, если хочет стать Личностью. Бог с любовью создал человека, говорит Абай, и человек обязан отвечать взаимностью. «Разве это не свидетельство любви к человеку? Если кто-то любит тебя, разве ты не обязан ответить тем же?», - вопрошает Абай [6, с.65]. Смысл любви к Аллаху мыслитель видит в том, что Он - Создатель и Творец всего сущего.

Понятие «Аллах» Абай использует и в гносеологическом значении. Познание Аллаха, говорит мыслитель, возможно только через его посла-пророка. Но Абай не призывает к познанию пророка, ибо всё в мире, кроме Аллаха меняется, меняются и пророки и каждый вносит в слово Аллаха что-то своё. Истинное количество пророков, сошедших на землю, говорит Абай, знает сам Аллах «в Коране же перечислены следующие:

- | | | | |
|-----------|-------------|------------------|------------------------|
| 1. Адам | 8. Исмаил | 15. Аарон (Арон) | 22. Захария |
| 2. Идрис | 9. Исаак | 16. Давид | 23. Яхья |
| 3. Ной | 10. Иаков | 17. Соломон | 24. Иисус |
| 4. Нуд | 11. Иосиф | 18. Илья | 25. Мухаммед [3,с.60]. |
| 5. Салих | 12. Иов | 19. Илиасаф | |
| 6. Авраам | 13. Шугайип | 20. Юнус | |
| 7. Лот | 14. Моисей | 21. Зюлькафил | |

Но наличие такого количества пророков не свидетельствует ли о бессилии Аллаха, о противоречиях в его учении, можно ли это считать богоотступничеством, говорит мыслитель. «Если Аллах неизменен, то как же может изменяться его Слово? Есть ли здесь несоответствие? Конечно, есть. Но противоречие заключается в самом изменении, которое и есть противоречие. С одной стороны, это вечное постоянство (Аллах), и с другой - вечно меняющееся бытие (время, занятия, нравы людей). Проблема заключается в том, как должны быть связаны эти две стороны - неизменный Аллах и вечно изменяющее свой лик бытие» [3,с.60].

Итак, по учению Абая Аллах един и постоянен. Но Слово Его, в зависимости от происходящих в социуме изменений, может варьироваться, меняться. Поэтому каждый пророк имеет своё учение, свою цель. Но неизменным в их учениях остаётся положение о единственности Аллаха, его неизменности, могуществе, величии, т. е. его атрибутивные свойства и качества. Поэтому путей познания Аллаха, Истины много, но в основе их всех лежит Любовь.

Тридцать восьмое Слово Абая содержит эссенцию суфизма: «Прочтите с вниманием, вникните в суть этих слов и ваши сердца преисполнятся любовью. Любовь человека неотделима от его разума, человечности, знаний» [6, с.214]. Сущностным шагом в приближении к Истине, в постижении Аллаха является Любовь. «Только любовь, порождённую ясным пониманием, безмерной верой, чувством благодарности и признательности ко Всевышнему за тех существ, что сотворены им с любовью, сами наделены способностью любить и сострадать, можно назвать любовью ко Всевышнему», - пишет Абай. [6, с.70-71]. Любовь к Богу - это есть и Любовь к Истине, которая постигается в просвещении, в знании. «У тебя родилась любовь к науке, и она как всякая любовь ненасытна... Эта любовь, иными словами, - жажда познания - помогает тебе запомнить увиденное и услышанное, - отмечает Абай, - науку надо любить как мать своего сына. Тогда и наука ответит тебе взаимностью, будет доступнее». И далее: «Человеческие знания добываются любовью к Истине, жаждой открытия для себя природы и сути вещей». Это знание можно получить от слов мудрых людей, но из «услышанного надо выделить Истину», надо научиться шлифовать, оттачивать свой разум. «Наука - один из ликов Всевышнего, поэтому и любовь к Науке - признак человечности и искренности». Но науку нельзя использовать в корыстных целях. «Не достигнуть вершин науки, занимаясь ею для стяжательства, достижения корыстных, низменных целей» [6, с.61]. Уважение и слава, богатство сами должны найти человека, говорит мыслитель, только тогда они станут достойными украшениями его.

Абай с болью говорит о моральных недостатках людей, о их пороках, особо выделяя невежество, леность, злодеяние. «Существуют три вещи,- пишет Абай, - способные унижить весь человеческий род, которых следует избегать. Это: невежество, леность злодеяние. Невежество - то есть отсутствие знаний, без которых ничего нельзя добиться; отсутствие знаний равняет человека со скотом. Леность - злейший враг искусства: бесталанность, безволие, бесстыдство, бедность - порождение лени. Злодеяние - враг человечества; причиняя зло другим, человек отделяется от людей, уподобляясь дикому зверю» [6]. Причину этих пороков мыслитель связывает с «нафс-аммарой», когда душой повелевает зло.

*«Все мы привязаны к жизни, но ты рассудительней будь,
В кратком пути созерцая лишь вечности путь;
Хочешь постичь этой жизни страданья и зло –
В недра спокойных раздумий спеши заглянуть» [6].*

Абая волновала и проблема будущего казахского народа, которую он связывал с судьбой молодёжи, с воспитанием в них чувства ответственности, гражданственности, патриотизма. Но молодёжь его эпохи была далека от гуманистических идеалов добра, справедливости, красоты, истины. С душевной болью об этом Абай пишет:

*«Эпохи мрачной молодёжь...
У ней согласия не найдёшь:
За пазухою держат камень
И друг на друга точат нож.
Не зная удержи, живут
И честь и совесть продают.
Лишь на словах всего достигли,
Бахвалясь, презирают труд» [6].*

Абай осуждает и эпоху, сущностными характеристиками которой являются экономическая раздробленность, резкая поляризация населения на богатых и бедных, межродовая борьба, господство косных патриархально-феодалных отношений, которые разлагающе действуют на общество, в целом, и на отдельную личность, в частности:

*«Сын отца предаёт, брата старшего - брат.
Этой жизни собачьей, кто может быть рад?
Те, кто совестью из-за наживы торгует,
Будьте прокляты! Беды вас пусть поразят...*

*Все - родня и чужие - теперь на ножах.
Все друг друга, злоба в сердцах» [6].*

Следует отметить, что Абай во многих своих произведениях, критикуя социально-духовные пороки своего народа, пытается не только понять, когда, как, каким образом он смог приобрести эти недостойные качества, но и как освободиться от них. И в этом проявляется любовь Абая к своему народу. В «Словах назидания» он говорит, что не может понять своего отношения к народу: «питаю к нему неприязнь или люблю? – Если б любил, то без малейшего сомнения одобрил бы его нравы и среди всех черт нашел бы хоть одну, достойную похвалы. Моя любовь не давала бы погаснуть вере, будто мои соплеменники обладают качествами, присущими великому народу. Но нет у меня этой веры. А если бы не любил, то не разговаривал бы с сородичами, не советовался, не доверял бы им сокровенные мысли. Просто не мог бы обращаться с ними, и не было бы мне дела до того, что среди них происходит. Откочевал бы, чтоб с глаз. Но не смог сделать и этого» [6]. И это понятно, поскольку он искренне любил свой народ. «Кто отравил Сократа, сжег Жанну д'Арк, распял Христа? Толпа. Значит, у толпы нет ума», - пишет поэт [6]. По мнению Абая, казахский народ, имеющий богатую духовную культуру, гуманистические традиции прошлого, не может быть толпой. Он призывает соплеменников быть достойными памяти своих прославленных отцов, избрать путь просвещения, знания, духовного, нравственного совершенствования. Нравственность или безнравственность человека не зависят от окружающей природы. Они непосредственно связаны с воспитанием. В «Словах назидания» Абай неоднократно подчёркивал, что нравы казахских детей портятся из-за неправильного воспитания их родителями, наставниками, в результате пагубного влияния невежественных сверстников. Абай в стихах призывает молодёжь к овладению только положительными чертами и качествами, способствующими раскрепощению личности:

*«Чтоб человеком ты был,
Ты пятерых побори,
И пятерых избери.
Злословье, ложь, хвастовство,
Безделье и мотовство –
Вот пять врагов твоих, знай.
Разум и доброта
Упорство, скромность и труд
Доверься - не подведут» [6].*

Противоядие от страданий, зла, пороков человека Абай видит в человеколюбии, желании всеобщего блага, твёрдости духа, справедливости, знаний. Все эти качества можно приобрести, если следовать путём знания, указанным Аллахом. «Не тверди невежественно, что невозможно уподобиться Богу. Действительно, нельзя в точности воспроизвести творения Всевышнего», - утверждает мыслитель. Путём к достижению совершенства является тарикат. Уже в шариате требуются от человека такие качества, как любовь к Богу, справедливость, доброта. Но такое совершенство мог дать тарикат раннего суфизма, а не трансформированный тарикат XIX в. Подобный тарикат Абай критикует: «Если бы человечество избрало тарикат, путь, указанный святыми, мир пришёл бы в запустение. Кто бы пас скот, кто бы остановил врага, кто бы шил одежду, кто бы сеял хлеб, добывал богатства земных недр» [6]. Избравшим такой путь тариката, говорит мыслитель, грозит либо полное их исчезновение, либо они окажутся жертвами кефиров. Если этот путь Аллаха предназначен лишь для избранных, для половины мусульман, то тогда существует ли половинчатая Истина? Абай остро ставит вопрос об истине, различая истины науки и Истину трансцендентную, божественную. Первая истина, истина науки подобна «капле в океане», она относительна, эта истина от земли. К ней человек идёт через разум. Истоки же чистой Истины, абсолютной, лежат в другом - они во Всевышнем. К этой Истине и обязан стремиться человек. Он должен в этой космической «песчинке - на земле» найти своё место, найти себя и быть сам собой и творить добрые дела:

*«В душу взглядись глубже, сам собою побудь:
Я для тебя загадка, я и мой путь!
Знай, потомок, дорогу я тебе открывал,
Против тысяч сражался, не обессудь!
Сам с собою побудь и тоже, чтобы познать себя!»* [6].

Абай не устает повторять, что путём к нему служит нравственное и духовное совершенствование, в основе которого лежит знание. «Не раскрыв для себя видимых и невидимых тайн вселенной, не объяснив всего себе, человеку не стать человеком, - пишет Абай. – И бытие души такого человека тогда ничем не разнится от бытия иной твари». И это глубоко гуманистическое понимание смысла и назначения человека явилось магистральным направлением всей последующей казахской духовности. Квинтэссенцией подобного понимания стало «Адам бол» («Будь человеком»). Нужно заметить, что всё творчество Абая

пронизывает проблема знания, познания. Он говорит, что человеку, этому космическому существу, свойственны три способности познания - Ум, Чувства, Воля. Анализ этих способностей свидетельствует о том, что они не только способы познания, но и атрибутивные свойства человека, присущие ему изначально.

К проявлениям Ума Абай относит восприятие, представление, ощущение, память, воображение, мышление и разум (сознание). В такой трактовке Ума проявляется евразийский характер его философии, это не европейский рационализм, понимающий под умом в основном абстрактное мышление. Здесь, у Абая Уму приписываются черты хладнокровности, ясности и остроты. К чувствам он относит теплоту, радость, гнев, любовь, страсть и др. Характер человека рассматривается в совокупности с волей, умением управлять собой, своими страстями.

Все эти качества находятся в единстве, целостности. Но если между ними наступает разлад, человек должен прислушаться к велению сердца, чувств, за которыми должна оставаться главенствующая роль. Чувства должны вести разум по верному пути и правильно использовать силу воли.

В «Словах назидания» представлено не только понимание Абаем ума, чувства и воли, но и актуальный анализ этих качеств, свидетельствующий о практической направленности его миропонимания, о его желании дойти до сердец своих современников. Проанализировав возможности познания человеком Универсума посредством пяти органов чувств, через образность и впечатления, Абай приходит к ёмкой и точной мысли, что мы имеем дело не с системой наших застывших образов, сложившихся от первоначального восприятия, а с непрерывно изменяющейся формой познания мира. Человеческий дух постепенно крепнет этими приобщениями, радостями и переживаниями. «Сила духа на первых порах слаба, она в этот период зависит в основном от объёма и суммы познаний,- пишет Абай.- Человек критического ума, склонный к анализу, умеющий отделять нужное от ненужного, как правило, обладает сильным духом. А тот, кто не размышляет над услышанным и увиденным, не только не приобретает нового, но и теряет старые познания. Дух его слабеет. Человека, понявшего это, думается, уже можно назвать умным» [6]. Жизнь человеческого ума и духа Абай прослеживает в их динамике, размышляет, как сохранить и укрепить их в трудах: «Сила духа на первых порах жизни человека незначительна, и если не развивать своего стремления к познанию, то легко потерять даже то малое, что имеешь. Мастерство Человека, его искусство шлифуются непрерывными занятиями, упражнениями. Бездеятельность приводит к тому, что постепенно начинают стираться те или иные грани мастерства, а потом

перестаёт существовать и само мастерство. Человек может даже и не заметить, что он стал другим. Ведь мастерство или знание не предупреждает, вот, мол, я ухожу... Просто человеку нужно всегда помнить, с каким трудом он рос и познавал мир» [6]. Отсюда такой назидательный, в хорошем смысле этого слова, воспитательный тон в оценке человеческих способностей и поступков. Речь идёт о правилах развития памяти, воспитании положительных ощущений, непримиримом отношении к порокам, мысли о развитии воображения и мышления, о постоянном стремлении к познанию.

Высшей степенью умственной деятельности в философии Абая выступает сознание, или Разум, с которым он связывает истинное бытие человека. Разум раскрывает сущность земного и внеземного бытия. Он связан с материальной, предметно-практической деятельностью человека, причём человек обязан находиться в постоянной деятельности, бездеятельность, застой для него губительны.

Чувства - свойства сердца, которым присущи добро, любовь, скромность, справедливость, милосердие, отзывчивость, гуманность, альтруизм и т.д. Абай связывает чувства с внешним и внутренним миром человека, с субъективными переживаниями. Пожалуй, первый среди казахских мыслителей XIX века Абай уделяет особое внимание анализу отдельных чувств - радости, горю, совести, стыду, гневу, рассматривая их в связи, противоречии.

Высшими благородными чувствами он считает дружбу и любовь, т.к. они составляют не только содержание жизни, но и связывают человека с земным бытием и миром в целом.

Особое внимание Абай уделяет воле, приобретающий у него статус онтологического феномена, пронизывающее всё бытие мира и человека, и именно поэтому играющего важную роль в его жизни.

Само творчество Абая, поэта и мыслителя, включало в себя чувственное, рациональное, иррациональное, мистическое и магическое. И именно это - магия взаимной симпатии и любви - соединяет единичное (человека) и целое (Природа, Космос, Бог), т.к. истинная магия внутренне присуща целому.

Как видим, Абай в духе философской традиции суфизма подходит к решению смысложизненных бытийственных проблем, что было замечено М. О. Ауэзовым ещё в 1934 году. Поэтому им был обоснован вывод о восточном направлении творчества Абая, что в своё время вызвало бурю нападок и гонений в адрес М. О. Ауэзова со стороны партийных органов, объявивших его «националистом», «панислаμισмом» и т.д. Так, С. Н. Нурушев, один из критиков М. О. Ауэзова тех лет писал: «...им (М. О. Ауэзовым) выдвигается и «обосновывается» мнимый «первый период» в творчестве Абая, когда

поэт якобы исключительно подражал реакционным традициям литературы мусульманского Востока. В подтверждение своего «открытия» М. О. Ауэзов без всякого основания приписывает Абая найденные им самим три небольших стихотворения.

Закончив анализ этих стихотворений как первых произведений Абая, выдав их за начало восточного влияния, Ауэзов пишет: «Это начало. В дальнейшем Абай, хотя и отошел от подражаний детского периода, до конца своей жизни не отрывался от этого берега (от восточной литературы. - С. Н.). В творчестве Абая нить Востока протянута с начала до конца, она кончается в 1902 году стихотворением «Бог правдив сам, правдивы и его слова»... теперь поэт начинает глубоко понимать дух, внутренние и внешние традиции, основное направление восточной суфийской поэзии. Дальше М. Ауэзов, доказывая наличие суфизма в творчестве Абая, приводит его стихи «Козімнін карасы» и заключает: «... любовная философия акынов-суфистов здесь видна не двумысленно, совершенно ясно». Таким образом, М. Ауэзов считает, что сущность творчества Абая - это суфизм, сложившийся на основе идей и творческого влияния арабо-персидской литературы». И далее он пишет, «Свою мысль о восточном направлении творчества Абая Ауэзов продолжает дальше, делает, в конце концов, Абая панисламистом». «Таким образом,- пишет Ауэзов, - (Абай - С. Н.) приближается к новаторам, рационалистам, реформистам религии, которые начали появляться на арене восточной науки во второй половине XIX века». «...Рационалистами, вышедшими из мусульманского мира и бежавшими в шестидесятые годы со своей Родины в Париж, были Жалылитдин Аугани и Мухамед Габдуи... если бы Абая удалось дальше участвовать в социальных вопросах в государственном масштабе, выходя из рамки рода и аула, - настоящими сподвижниками Абая были бы они (т.е. Жалылитдин Аугани и Мухамед Габдуи - С. Н.) и Какюм Насыри. Этот Абай был бы Абаем, помогавшим буржуазному развитию казахского общества. Хотя и не достиг он этого, но всё же за последнее время (жизни) стал освобождаться от старины, и мы видим его повернувшимся к Европе. Если бы Абай не был склонен к такому рационализму и полуноваторству в области морали (салтсана) и мысли, то у Абая не нашли бы признаков Европы» [9].

Современные исследователи философии Абая, опираясь на эти и им подобные высказывания М. О. Ауэзова, определяют Абая либо как суфийского мыслителя, либо как приближённого к суфизму. Думается, они правы. Ведь суфизм это есть гуманизм, который является сущностной характеристикой, лейтмотивом всего творчества мыслителя - поэта. «Величие и феноменальность гения Абая выразились именно в

том, что в эпоху колониального гнёта и унижения он сумел - наперекор всем мерзостям бытия и судьбы - поднять на небывалую высоту стойкость национального духа, воспевая и внедряя в сознание своих соплеменников упорство и дерзновение вместо оглядливой трусости, целенаправленность вместо растерянности, стремление к знаниям вместо невежества и убогого карьеризма, деяние вместо смиренности. Истинный деятель, по-настоящему заботящийся о своём народе, ищет и находит путь к новым вершинам» [4].

Как справедливо отмечает Г. Е. Есим, «Говорить об Абая, крупнейшей фигуре Ренессанса, можно бесконечно и не надо думать, что можно когда-либо подвести черту, уверив себя в том, что мы до конца poznали его. Чем выше будет подниматься уровень народного сознания, тем более будут расширяться наши представления и понятия о нём, у каждого поколения будет свой Абай, своё понимание и осознание его величия. Поэтому, познавая Абая, мы познаём свой народ, постигаем его духовное богатство» [3].

Гуманистическая философия Абая является прообразом современного целостного, холистического мировоззрения. Она доказывает, что человек и мир связаны между собой, что эта связь, их единство зиждется на взаимном притяжении, что и Человек и Космос, Мир представляют собой единство духовного и материального, что порождает гуманизм человека, требует благоговейного отношения к Природе по принципу «не навреди». И даже та активность, к которой призывает Абай, у него пронизана духом добра и красоты. Абай - свидетель уходящей культуры кочевья, детского, трепетного взаимоотношения человека и мира. Это сущностное в данной культуре проходит через всё творчество Абая, придавая его философии целостный характер.

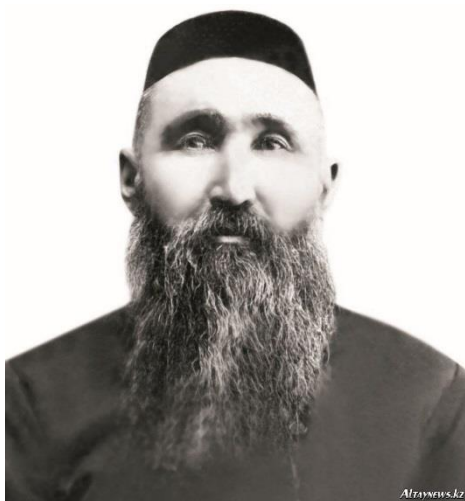
Вопросы для повторения

1. Как происходило становление мировоззрения Абая Кунанбаева?
2. Назовите характерные черты философии Абая.
3. Как решает проблему «человек-мир» мыслитель Абай?
4. Какое место занимает проблема Бога в творчестве Абая?
5. Каковы особенности нравственно-этического учения Абая?
6. Раскройте содержание «Слов назидания» Абая.
7. Как решается проблема молодёжи и будущего казахского народа в учении Абая?
8. Какой смысл вкладывает Абай в слова «Адам бол»?
9. Каково историческое значение учения Абая?

Темы рефератов

1. Особенность мировоззрения Абая Кунанбаева.
2. Проблема «Бог –мир-человек» в философии Абая Кунанбаева.
3. «Слова назидания» Абая Кунанбаева.
4. Нравственно-этические идеи Абая Кунанбаева.

3. ГУМАНИЗМ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ШАКАРИМА.



Стремление найти всеобъемлющее онтологическое основание Универсума приводят к суфизму одного из крупных казахских мыслителей начала XX века Шакарима Кудайбердыева, философия которого, продолжая гуманистические мотивы мировоззрения Абая, не имела партикулярного характера, она есть целостное мировоззрение. Имя этого глубокого мыслителя, оригинального учёного, просветителя на долгое время было незаслуженно предано забвению.

Шакарим Кудайбердыев, как и другие учёные его времени, был подвергнут репрессии. Его труды, мысли могли бы не дойти до наших дней, ведь сталинская репрессия безжалостно уничтожала любое проявление свободы мысли, не укладывавшегося в прокрустово ложе его моноидеологии, особенно в национальных окраинах.

Возвращение народу многих бесценных произведений Шакарима, таких как «Казак айнасы» («Зеркало казахов» - поэтический сборник), «Байшешек бакшасы» («Розовый сад» - сборник прозаических произведений), «Уш анык» («Три истины»), «Тіршілі жан туралы» («О душе»), «Танірі мен жан» («Бог и душа») - философские трактаты, «Мусылмандык шарттар» («Мусульманские традиции» - религиозно-учебный трактат) и других состоялось почти через 70 лет благодаря усилиям казахстанских учёных.

Шакарим - личность масштабная, цельная, незаурядная. Это - космическое событие для казахского народа. Он не только поэт, подвижник, мыслитель, но и патриот своего Отечества. Когда в начале 30 годов мор и голод стал свирепствовать в Казахстане и уносить многие миллионы жизней, Шакарим возвысил голос протеста, и власть в лице государственной системы расправилась с мыслителем. Нужно заметить, что судьба такой личности, как Шакарим, никогда не бывает простой, она трагична в любом государстве, особенно в тоталитарном. Чистота и цельность натуры Шакарима были невыносимы для власти придержащих. Такой трагизм исторически неизбежен, поскольку власть всегда ограничена временем. И, в рамках отпущенного ей времени, она стремится к раскрытию своей сущности. А поскольку личность трансцендентна, она обладает вечностью. Если личность, учитывая

данные обстоятельства, приспосабливается к властным структурам, то может наступить своеобразная гармония между вечным и конечным. Однако Талант неизбежно требует выхода за пределы конечного. И поэтому Личность объективно вступает в противоречие с Властью. Это противоречие, очевидно, невозможно преодолеть. Поэтому, трагичность такой Личности, как Шакарима, обусловлена тем, что она трансцендентна, выходит за рамки данной исторической ситуации, она поднимается над сиюминутным, повседневным, являясь проводником абсолютного, вечного. «У каждой эпохи, у каждой культуры, у каждой совокупности обычаев и традиции есть свой уклад, своя, подобающая ей суровость и мягкость, своя красота и своя жестокость. Какие-то страдания кажутся ей естественными, какое-то зло она терпеливо сносит. Настоящим страданием, адом человеческая жизнь становится только там, где пересекаются две эпохи, две культуры и две религии, - отмечает Гарри Галер, герой романа Гессе «Степной волк», характеризуя эпоху буржуазной рационализации. - Если бы человеку античности пришлось жить в средневековье, он бы, бедняга, в нём задохнулся, как задохнулся бы дикарь в нашей цивилизации. Но есть эпохи, когда целое поколение оказывается между двумя эпохами, между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую естественность, всякую преемственность в обычаях, всякую защищённость и непорочность» [10]. Именно в такое время Шакариму пришлось жить и творить.

Шакарим в философском аспекте личность маргинальная. Он, как и его мудрый учитель Абай, был свидетелем крушения последнего очага кочевой цивилизации. Он с грустью и тревогой в своих произведениях прощался с уходящей духовной культурой, культурой чистой экологии. Разумом, понимая необходимость надвигающейся культуры цивилизации, культуры техники, Шакарим, с одной стороны, осознавал неограниченные возможности техники, а с другой - её ограниченность и ущербность, которые неминуемо ведут человека к отрыву от Космоса, Универсума, формируя частичного человека с партикулярным мировоззрением. В своих философских трактатах он призывает человека к разумному (сердечному) отношению к Универсуму, к гармонии с природой. И в этом отношении Шакарим - личность пассионарная. Прав Мурат Ауэзов отмечая, что у нас, у казахов, было три пассионарных Личностей - это Абай, Шакарим и Мухтар Ауэзов, и всех троих вскормила Семипалатинская благодатная земля. Космическая энергия трёх титанов мысли даже после их физической смерти влияет на состояние духовности всего Казахстана.

И в этом плане Шакарим - святой. И святость это особого рода. Эта святость цельной, внутренне чистой, нравственно непоколебимой

Личности. Именно эта святость, стремление найти всеобъемлющее онтологическое основание Универсума сближает его с такими святыми, суфиями, как Ибн-Араби, Кожя Ахмет Иасауи. Он один из немногих среди казахов, кто добровольно принял аскезу, осуществил суфийское отшельничество. Он прекрасно знал суфийскую литературу, был осведомлён о достижениях теософской, мистической и естественнонаучной литературы. Свидетельством этого является его богатое поэтическое наследие, основанное на лучших гуманистических традициях мировой духовной культуры и прежде всего суфийской философии:

*«Побудило меня рано поэтическое слово.
Понял я, в чём тайна мира, мироздания основа,
Через лирику Востока...».*

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 Совершенству человека. Однако, он призывает не к слепому поклонению Аллаху, его религия - этика Любви. Любовь понимается мыслителем как субстанциальная основа бытия человека, интуиция души, единство Истины, Добра и Красоты. Любовь очищает человека, возвышает, облагораживает его. Поэтому, главнейшей наукой для Шакарима является наука Совести:

*«Разве люди отказаться от оружия захотят,
Если так у них ведётся, что не верит брату брат?
И пока они враждуют, и пока друг другу мстят
Не исправятся - и дело не пойдёт у них на лад» [11].*

Квинтэссенция мировосприятия Шакарима, гражданская суть его творчества, безусловно, находит наиболее полное выражение в лирике, где мыслитель размышляет о глобальных проблемах - о вечности, о бессмертии духа и всего сущего на земле:

*«В чём же вера, что есть душа,
Исчезну ли я совсем после смерти?
Кто сотворил этот многообразный мир,
Отделив бесчисленные планеты одну от другой?
Что означает "потусторонний мир"?
Возвращается ли душа вновь в это тело,
И есть ли тому доказательства?» [11].*

Следует подчеркнуть, что стремление к поиску ответов на коренные вопросы бытия, привели Шакарима на длинный путь самообразования, изучения мировой духовной культуры. В круг его интересов входило всё - история и философия, поэзия и музыка, география и биология и т.д. Он прекрасно владел русским, арабским, персидским, турецким языками:

*«Смолоду язык турецкий изучил я не от скуки:
Потому что на турецкий переведены науки.
Я не знал в ученье лени - мне из тьмы сверкнуло солнце.
Стали мне понятны краски, запахи земли и звуки» [11].*

Шакарим часто обращался к русской классической литературе, состоял в переписке с Л. Н. Толстым. На казахский язык в стихотворной форме он перевёл прозаические произведения Пушкина «Дубровский» и «Метель», ряд рассказов Л. Н. Толстого и т.д. В предисловии к своему стихотворному переводу романа Пушкина «Дубровский» он называет сладкозвучными чародеями Байрона, А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. А. Некрасова, Хафиза, Навои, Физули. Шакарим много путешествовал, работал в библиотеках Турции, Аравии, Франции. Совершил несколько хадджей в Мекку. Впоследствии он писал, что эти хаджи совершены им не для того, чтобы приобрести звание «хаджи», а чтобы, изучив религиозную философию и собственными глазами увидев святыни мусульман, обрести истину для себя. Однако в зрелом возрасте он пишет:

*«Религии наших дней слабы и схожи,
И исповедуют веру они одну,
Все они из трёх истин исходят,
Это - бог, мораль и судный день...
Религии разные сам изучал я,
Не прилипли по душе они мне.
Все они единого начала,
Лишь на них наносы извне,
Заблудших праведников теперь немало...» [11].*

Однако Шакарим справедливо замечает, что «Мир - не ад, а наоборот, является раем. А этот рай превращают в ад насилие людей над людьми. Насилие господствующих классов, их эгоизм, волчьи нравы. Если бы люди не преследовали, не притесняли и не вредили друг другу, а жили бы в братском единстве и бескорыстно использовали бы своим честным

трудом природные богатства, то, безусловно, мир превратился бы в рай» [9]. Основой счастливой жизни человека мыслитель считает искреннее сердце, совестливый разум и честный труд. «Для достижения духовных благ нужны только честный труд и благородные цели. Человек с духовными интересами не может относиться с пристрастием к кому-либо, тем более причинять ему зло. Но, даже помня обо всём этом, люди нередко бывают корыстными и тщеславными, - пишет Шакарим, - ибо воспитание многих из них с малых лет базировалось на беззаботном времяпрепровождении с поощрением щегольства, позёрства под чванливого собеседника и других слабостей человеческой натуры». И далее: «Разве не являются гармонией обращённые к кому-либо слова и посвящённая кому-то песня когда они исходят из чистого сердца и будут выражены соответствующим обстановке радости или горести тоном?» [9].

Шакарима интересовала и проблема этнической истории образования казахского народа, которую он рассматривал в единстве с онтоэтическими проблемами. В книге «Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий», в поэмах «Смерть Кодара», «Нартайлак-Айсулу», «Енлик-Кебек», «Калкаман-Мамыр», «Жизнь забытого» и других он поднимает проблемы прошлого и настоящего казахского народа, преемственности, традиции, кровнородственных обычаев и т.д.



Шакарим критично с позиции строго научных, как и Абай, относится к прошлому казахского народа и с таких же позиции оценивает это прошлое. Шакарим справедливо отмечает сильную сторону казахской духовности - её открытость единство с

природой, отношение к ней по принципу «не навреди», он показывает взаимоотношения человека с природой, человека с человеком, постепенное огрубление нравов, отказ от племенных обычаев, что приводит к гибели кочевой цивилизации. Шакарим не только фиксирует факт гибели, но и показывает, что с собой несёт оседлая цивилизация по отношению к отдельному человеку, к институту межличностных отношений и с присущей ему как мыслителю беспристрастностью показывает и позитивное и негативное в наступившей новой цивилизации. Позитивное, новое неизбежно связано с потерями, формирование казаха как личности, индивидуальности, будучи в целом

высокопрогрессивным направлением, сопровождалось потерей этим же казахом той пуповины, которая связывала его с прошлым, материнским лоном. Это вступало в противоречие с идеалом человека и общества, сложившегося у Шакарима. Но его высокий гуманизм приводит его к мысли о необходимости примирения с данной действительностью во имя индивида, персонифицированного существа, называемого человеком. Особый интерес в этом плане для исследователей должен представлять очерк «"Незабытое" прошлое и настоящее киргизов», опубликованное в фельетоне «Сибирского Вестника» и обнаруженное относительно недавно, в 1995 г. Исследователи творчества мыслителя приписывают авторство очерка самому Шакариму на основании трёх доводов: описываемые местности географически относятся к пределам Чингизтау, близки к аулу и пастбищам Шакарима, названия которых часто встречаются в его произведениях; трагическая история любви Енлик и Кебек излагается в очерке аналогично сюжету поэмы хаджи Шакарима «Самосуд или случайность»; под очерком автор подписался псевдонимом «Забытый». Думается, что эти доводы довольно убедительны и авторство Шакарима не должно вызывать последующих возражений.

Стержневой в очерке является тема преемственности, прошлого и настоящего казахов. При этом автор тонко замечает, что прошлое всегда идеализируется: «Сравнивая настоящее житьё-бытьё своего народа, природу своего края с тем, что было "очень давно", они находят, что всё изменилось к худшему. Нередко, в тихой задушевной беседе, с грустью рассказывают старички своим внукам и правнукам, как когда-то недурно жилось народу, нравы его не были испорчены влиянием цивилизации» [9]. Шакарим, поднимая тему памяти, критически подходит к оценке некоторых исторических событий: «То, что ускользнуло от нас безвозвратно, почему-то вспоминается более с хорошей стороны тёмные же пятна и грозные бури прошлого забываются и ступёвываются». И далее – «Прежде природа была лучше, климат мягче, растительность богаче, люди были правдивее, постоянны в словах и действиях, как и сама природа. Бытовые обычаи народа редко нарушались, не топтались в грязь, нарушившие же их строго карались. Вообще нравственный облик народа был чище, сутяжничество и подкупность не встречались, так как не имело опоры и защиты» [9]. Автор анализирует современное отношение киргизов к природе, отсутствие жалости к ней: «Киргизы как истые скотоводы уничтожили почти всю древесную растительность, безжалостно уничтожают остатки её и сейчас. Для них излишни рощи, не нужны красоты природы для скота, простор для их дальноркого глаза, следящего с какой-нибудь горки за пасущимися на воле стадами и

оберегающего их от хищничества своих же сородичей и волков. Высохшие ключи и речки они заметили простыми ямами-колодцами допотопного образца, которыми изрыта вся степь матушка, где остановился аул, там и колодец большей частью с солоноватой водой...

Редко, редко теперь встретишь местечки, сохранившие прежнюю прелесть природы, вселяющие усталый взор человека после утомительного путешествия по однообразно-холмистой, частью же и гористой степи. Они, как живые укоры истребителям, обезобразившим природу киргизам своими характерными, свойственными только гористым местностям, красотами напоминают, вместе с нередко встречающимися «бабами» на курганах, белыми рисунками на горных скалах, изображающими баранов, верблюдов и других животных, о былом,.. о другой жизни, может быть, быть людей, но киргизы мало знакомы с этими муками и настроениями».

Шакарим невесело, но неизбежно подходит к ещё одной теме - теме обучения, воспитания и развития сердца. Тема эмансипации женщины волновало в XIX веке и русскую общественность. Вот как пишет Шакарим о сильной любви: ... «Она, эта высокая и сильная любовь, поднявшая его до идеи равенства женщин не подходит, хотя и не надеется на сочувствие товарищей и друзей, таится и растёт в глубине сердца...».

В очерке Шакарима поднимаются следующие важные проблемы: проблема отцов и детей, что выражается в нарушении дедовских обычаев. В сопоставлении с очерком Шакарима, прослеживается общий мотив - нарушение обычая, или одной из важнейших добродетелей в христианстве - послушания. Шакарим указывает на подчиненное, низшее положение женщины в киргизском обществе. На Востоке послушание, подчинение не добродетель, не то свойство натуры, которое оценивается и превозносится, оно само собой разумеющееся состояние, это норма отношения к женщине как к существу низшему, норма непочтения и неуважения. Любовь к женщине вошла в заурядность, необходимый атрибут жизни. Влюбляются все, хотя истинно любят и редко, это стало модной болезнью нашего времени. Многие из цивилизованной молодёжи, нося в себе пустую страстишку, раздувают её до чрезвычайности, носятся с ней, обманывают и себя, и других преувеличением её до трагизма. Проходит время, страстишка остывает, не оставляет и следа в пустом сердце. Этим, хотя и разбиваются, может быть, другая жизнь с более устойчивым характером и в привязанностях «мало горя», думать некогда, так как к нему на квартиру проносится на смену другая страстишка». Этим страстишкам противопоставляется в очерке любовь Енлика и Кебека, из трагической развязки этой любви Шакарим делает вывод, что родоплеменные

отношения убивали в человеке любовь к женщине, что выразилось в её угнетении, чуть ли не рабском положении. Именно отсутствие Любви к женщине, видимо, явилось одной из причин крушения кочевой, номадической цивилизации.

Среди возвращённых произведений Шакарима особое место занимает философский трактат «Три Истины», явившийся итогом 28 - летней исследовательской работы учёного. «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. Боль за свой народ, его будущее толкали мыслителя к мучительному поиску путей выхода из кризиса. Если просвещённые народы все свои духовные потенции, знания и силы используют для истребления себе подобных, то что остаётся народам, которые находятся в пути к свету, - не раз задаёт себе вопрос мыслитель. Трагизм Шакарима усиливается и в связи со смертью близких ему людей, особенно его учителя, которого он обожествлял, родного дяди Абая, младших братьев Магауи и Акылбая... Потеря дорогих ему людей переворачивает весь внутренний духовный мир Шакарима, чрезвычайно обостряя чувство конечности и зыбкости человеческого существования, заставляет по-новому взглянуть на проблемы жизни и смерти, о подлинном и неподлинном существовании, о достижении человеком счастья. «Бул кунде дурыс иман жок, шатак дін нэпсі тыйган жок, Ақылы саудын ойына Алдамшы діндер сыйган жок», - дейді Шакарим [12].

В поисках ответа на смысложизненные вопросы мыслитель обращается не только к древней мудрости, но и к современной религиозной и философской литературе, демонстрируя при этом большую философскую эрудицию. В «Началах слова» («Созбасы») Шакарим задаётся вопросом: «Тук білімсіз куш пе екен? Тіпті мінсіз, кемшіліксіз, Есті кылган іс пе екен?». Другими словами - существует ли начало у мира, отчего в Универсуме постоянно происходят процессы изменения и обновления?

Поиск всеобъемлющего, универсального онтологического основания Универсума приводит Шакарима к вечной философской идее Хозяина - Творца, Абсолюта, Истины. Что есть Истина? К сожалению, говорит Шакарим, ни материализм, ни идеализм не приблизились к Истине. Анализируя и сопоставляя две позиции - материалистическую и идеалистическую, Шакарим предлагает свой специфический вариант решения этой проблемы. При этом он опирается на следующие, сформулированные им в «Началах слова», основные принципы: 1).

Исследующий должен быть осведомлённым в разных религиях и науках. При этом он не должен оказаться в плену чьих-то воззрений, даже если эти воззрения исходят от «замечательного человека». Как говорит Шакарим, «Пэленше - екен былай айткан, демек, ол акикат, шындык деу - гылым жолы емес». 2). Исследующий должен полностью раскрепостить свой разум, прежде чем принимать на веру положения, сказанные авторитетной личностью, необходимо их критически осмыслить и переработать. «...Акылдын эбден шын босатып, сол екі жолдагылардын жазган кітап, айткан соз, кылган істері пэм оларга карсы айткан создердін бэрін ноктасыз, наукасыз сау акыл мен сынау керек». 3). Исследующий должен выносить на суд народа положения, которые он считает верными. «Жэне озінін мынау жон дегенін халык алдына салганы жон. Неге десен, кайсысы болса да эбден сыналып, тазарган сон шын болмак». 4). Исследующий всегда должен помнить о преемственности историко-философского процесса. «Ешкандай да козкарас істуссіз жогалып кетпей ді, кайта уакыт талабына байланысты, жангырып отырады» [13]. Подробно разрабатывая эти принципы, Шакарим признаётся, что путь к Истине не всегда прямой, он сопряжён с многочисленными ошибками, пересмотром многих основ, ранее считавшихся аксиоматическими. Исходя из этих положений, Шакарим приступает к анализу материалистической картины мира, отталкиваясь при этом от эволюционной теории Дарвина. Мыслитель говорит, что всё живое, что существует на этом свете, начиная от мельчайших, невидимых глазу созданий до самого человека, печётся о благополучии и продолжении своего рода. Это называется «борьбой за существование». Одни люди ищут блага и счастье для себя, другие - для рода-племени, третьи - для всего человечества. Но достижение человеком полного счастья на этом свете невозможно. «Ведь, если мы стремимся к подлинному человеческому счастью, пишет Шакарим, - необходимо знать - правда или нет, что существует Хозяин-Творец и некая посмертная жизнь? Если правда, надо побеспокоиться и о ней с тем, чтобы человек обрёл это счастье, а если выдумка, надо, отбросив пустые старания, всецело заняться делами на этом свете» [13]. Чтобы разрешить эту дилемму, человек должен руководствоваться объективным, трезвым бесстрастным умом, свободным от предрассудков. Как говорит Шакарим, «Эйтпесе адам эдет, кумар, нанымнан шыга алмай, аркан даулы ат сиякты болады» [13]. Истину человек должен видеть и воспринимать не просто глазами, а глазами разума, утверждает мыслитель.

Остановившись на материалистических исследованиях П. Гассенди, Р. Декарта, И. Ньютона, К. Линнея, на открытиях электрона и света, Шакарим приводит аргументы мыслителей, отрицавших

существование разумного Хозяина-Творца: во-первых, путь кругообращения. «Первопричина всех существующих, исчезающих, хотя и изменяющихся, способных к росту и развитию, вещей - атом, наделённый силой вещества», во-вторых, всё, что реально существует в мире, - это путь естественного происхождения, в-третьих, путь сородства. «Творца - нет, поскольку, как уже говорилось, всё существующее создаётся самопроизвольно», в-четвёртых, чувственные восприятия. «Всякую вещь мы прежде всего постигаем чувствами... Если бы существовал разумный создатель-хозяин, отпала бы всякая необходимость в подобных природных причинах», в-пятых, многообразие. «Посмотреть на этот мир, сколько в нём многообразного... О чём это говорит? Да о том, что каждая вещь происходит сама по себе. Из этого видно, что Творца нет» [13]. С этими материалистическими аргументами, отрицавшими Хозяина-Творца, можно было бы согласиться, говорит мыслитель. Но как быть с явлениями магнетизма, спиритизма, телепатии? Как объяснить такие сверхприродные способности человека действием особой энергии своей души усыплять другого и внушать ему те или иные действия или поступки (магнетизм), или вызывание духов умерших (спиритизм), или умение устроить переключку духов умерших (телепатия)? Шакарим утверждает, что раз эти явления существуют, значит, они должны заслуживать внимания исследователя. Следует заметить, что заслугой Шакарима является то, что во времена, когда господствовал партикуляризм (материализм), он обращает внимание на явления явно невещественные - магнетизм, спиритизм, телепатию, которые не изучались наукой. Эти явления, говорит Шакарим, не создаются и не движутся сами по себе. У них есть своя причина. Но у данной причины так же должна быть причина. Тогда должна быть коренная беспричинная причина. И этой беспричинной причиной Шакарим называет Создателя. Таким образом, Шакарим приходит к выводу о существовании Создателя, Хозяина-Творца. Вопрос «Кто же Верховный Творец?» Шакарим оставляет открытым, ограничившись замечанием, что этого не могли понять и объяснить муллы старой религии, поскольку любая из религий слаба и неопытна в познании тайн происхождения всего сущего [13].

В философии Шакарима так же, как в философии Абая, проблема человека и мира решается в духе целостного мировоззрения. И поэтому, не случайно, в произведении «Три истины» мыслитель ставит вопрос об Истине - Что есть Истина? Шакарим предлагает специфическое решение этой проблемы. Он выделяет три истины. Первая истина – это истина религии, которая основывается на вере в сверхъестественное. И это сверхъестественное есть Аллах. Вторая истина – это истина науки.

Третьей истиной он называет истину человеческой души, цементирующую основу которой составляет Совесть. Именно Совесть пронизывает собой истину веры и истину науки. Она являет собой потребность души, стремящейся к праведной, духовно-нравственной жизни. Шакарим показывает, насколько сложен, тернист путь человека к Истине, поскольку её невозможно познать с помощью чувств. Истину человек должен видеть и воспринимать глазами Разума. Таков один из основополагающих выводов мыслителя.

Стремясь исследовать сущность Хозяина-Творца, Шакарим приходит к открытию, что Истина пребывает в душе каждого человека, которая, по его мнению, «живёт» самостоятельной жизнью. Первейшей потребностью души является совесть, которую он называет «Уждан». «Человеческую скромность, справедливость, доброту в их единстве я называю русским словом - совесть... Сердце человека, так и не поверившего в это, не смогут очистить ни одна наука, никакое искусство, ни один путь и никакой закон... Но, если человек в полной мере уверует в то, что совесть - это первейшая потребность души, ничто не сможет сделать его сердце чёрным и чёрствым», - писал Шакарим [13]. Провозглашая три жизненные Истины, а именно: в вечно изменяющемся Универсуме всё имеет своей причиной Хозяина-Творца; этот Творец наделил всё живое и даже неживое душой, которая после смерти тела живёт своей самостоятельной жизнью; чтобы после смерти тела душа была возвышенна и спокойна, человеку надлежит жить по совести, согласно Уждан, Шакарим призывает людей следовать им в своей мирской жизни. Три Истины, заключает мыслитель, это и есть та самая крепкая опора для духовного возвышения Человека.

Как видим, смысловые проблемы, выстраданные и вынесенные в произведениях Шакарима, не утратили своей актуальности и в наше время, когда общество остро испытывает дефицит подлинной веры, нравственности.

Шакарим один из немногих философов, который рассматривал Совесть не просто как нравственно-этическую, а как важнейшую философскую категорию, являющейся субстанцией, основой мироздания. В этом плане она первична, существует до человека, она эквивалентна Космосу и, появляясь на свет, человек соприкасается с такой Совестью, вбирает её в себя. Такая трактовка Совести делает Шакарима мыслителем мирового масштаба, равным Бердяеву Н. и многим другим русским мыслителям XX столетия, которые глубоко ставили и высоко ценили проблемы нравственности. Нравственность у них была равна Богу. Подобное мы видим у Шакарима, но в иной оригинальной интерпретации. Именно Совесть является стержнем всей нравственности, всего человеческого в человеке. «Мудрецом или

мыслителем можно назвать только того, - говорил великий Абай, - кто своим умением, размышлениями и опытностью дошёл до сознания высших духовных сил и обязательно соединяет в себе любовь и правду». Эти слова вполне заслуживает и Шакарим, один из символов нашей казахской духовности.

Философия Шакарима - мудреца высвечивает сущностную грань целостного мировоззрения. Человек есть не просто космическое, природное существо, а личность, основу которой составляет нравственность, Совесть. Это не просто Божий или космический дар, это внутренняя работа каждого человека, который делает себя сам самостоятельно.

Таковы в общих чертах основные вехи развития философии в Казахстане в XIX - начале XX веков. Таким образом, казахская философия XIX - начала XX веков представляет собой очень важный этап в развитии этой философии, который внёс неоценимый вклад в сокровищницу мировой философской мысли. Уже в XIX веке казахские философы предвосхитили экзистенциальные мотивы, которые будут представлены в западной философии только в XX веке. Причём антропологизм этой философии сочетается с космоцентризмом, человек рассматривается не только продуктом природы, но результатом космического развития, который изначально, имплицитно вбирает в себя живительные соки, мудрость Космоса, что позволяет ему находиться в гармонии, в равновесии с природой, окружающим миром, что позволяет ему плавно перейти из кочевой цивилизации к новой, техногенной цивилизации XX века. Именно философия Абая придаёт особый колорит духовности XIX-XX веков. Эта была не просто просвещенческая философия, подобная западному просвещению. Она явилась такой формой духовности, которая органически в себе включала разумное начало в единстве с психоэмоциональным, чувственным сторонами. Рационализм соединялся с антропологизмом и космизмом.

Вопросы для повторения

1. Как происходило становление личностных качеств поэта-мыслителя?
2. Назовите основные черты религиозно-философского учения Шакарима Кудайбердыева.
3. Как решается проблема этнической истории казахского народа? В каких произведениях он поднимает эти проблемы?
4. Раскройте основное содержание произведения «Три истины».
5. Что такое «уждан» в понимании Шакарима Кудайбердыева?
6. Как называется наука Шакарима Кудайбердыева?
7. Раскройте основные этапы в творчестве Шакарима Кудайбердыева.
8. Какой вклад внесен Шакаримом Кудайбердыевым в философское учение казахского народа?

Темы рефератов

1. Особенность мировоззрения Шакарима Кудайбердыева.
2. Наука совести Шакарима Кудайбердыева.
3. Философско-религиозные взгляды Шакарима Кудайбердыева.
4. Значение произведения «Три истины» в духовности казахского народа.

***4. КАЗАХСКАЯ ДУХОВНОСТЬ В XX и XXI ВЕКАХ**

Проведённый выше анализ показывает, что казахская философия, занимая определённое место в системе мировой философии, имеет общее и особенное. Общее состоит в том, что её основной проблемой выступает проблема человека и мира, которая по-разному рассматривается на разных этапах истории. Особенное заключается в том, что такие черты этой философии, сформированные в эпоху мифологической предфилософии, в силу целого ряда социально-духовных и геополитических особенностей долгого пребывания казахского народа в кочевой цивилизации, оказались доминирующими на протяжении всей истории философии казахского народа. Это - космоцентризм, открытость человека миру и мира человеку, благоговейное отношение к природе по принципу "не навреди", особое чувственно-предметное взаимодействие человека с космосом, миром и другие. Именно эти особенности определили роль и место казахской философии в судьбе философии конца XX - начала XXI веков. Эта философия является одним из прообразов, источников целостного мировоззрения, нового синкрета XXI века, III тысячелетия.

В казахской философии XX века можно выделить 2 уровня - марксистский (советский) и постсоветский (становление целостного мировоззрения). Начало XX века проходило под воздействием философских взглядов Абая и Шакарима, т.е. в казахской философии доминировали космоцентристские представления о человеке и мире. Человек рассматривался природным существом, на которого влияние оказывает космос.

С установлением Советской власти началось настоящее преследование философии Абая и Шакарима, критика их взглядов за недостаточный материализм и атеизм, за религиозные мусульманские мотивы в их мировоззрении. Преследовали весь род Абая и Шакарима, их родственникам приходилось скрываться от новой власти. Возможно, что внешне они отказывались от родства с Абаем, с Шакаримом, внутренне солидаризуясь с их творчеством. Советская государственность при всех её позитивных моментах для ряда окраинных республик выступила с позиции тотального интернационализма, игнорируя при этом национальные особенности. В начале XX века у Казахстана благодаря деятельности

движения «Алаш» появилась возможность обретения самостоятельности, прорыва в большой мир. Деятели «Алаш», будучи высокообразованными людьми своего времени, впитав в себя особенности национального сознания казахского народа, провозгласили идею создания казахской национальной автономии, основанной на принципе справедливости, коренного преобразования степного края, звали казахский народ к свободной жизни, к знаниям, к просвещению.



Истоки движения «Алаш» восходят к событиям первой русской революции в России, когда либерально настроенная часть казахской интеллигенции в лице Ахмета Байтурсынова, Алихана Букейханова, Мухамеджана Тынышпаева и других выступила в поддержку русских революционеров. В конце 1905 года по их инициативе в г. Уральске прошел первый общеказахский съезд, основной целью которого было создание

политической партии – филиала российской кадетской партии (А. Букейханов был членом центрального комитета кадетской партии). Через год в г. Семипалатинске был созван второй общеказахский съезд, на котором были выдвинуты требования к властям – казахские земли считать собственностью казахского народа, прекратить переселенческую политику, открыть школы, медресе для казахских детей и др. В эти годы размах набирают и политические выступления рабочих. Они вылились в забастовочные движения на железнодорожном транспорте и в ряде крупных предприятий Семипалатинска, Актюбинска, Уральска, Верного, Кустаная и в других городах. На этих предприятиях формируются первые группы РСДРП (Российской социал-демократической рабочей партии). Царизм жестоко подавляет эти движения, а против руководителей проводит репрессии и аресты. Вместе с тем, царизм идет на частичные уступки народу – создает двухпалатную Государственную Думу, «чтоб никакой Закон не мог воспринять силу без одобрения Государственной Думы». В состав I и II Государственной Думы входили и представители казахского народа. «В I Государственную Думу от Казахстана было избрано 9 депутатов: 4 от казахского населения и 5 от русского. Во II Государственную Думу было избрано 13 депутатов: 5 от казахского населения и 8 от русского» [14, с.152]. В III и IV Государственные Думы не было избрано от казахского населения ни одного депутата. Исключение составляет Алихан Букейханов, который вошел в Государственную Думу от мусульманской фракции народов Востока. С трибуны Государственной Думы казахские депутаты поднимали острые проблемы народа, в частности земельный вопрос, что не нравилось самодержавию, поскольку со второй половины XIX столетия казахские земли

перешли в собственность царской России, что было законодательно закреплено соответствующими реформами царя.

Проблема возврата исконно казахских земель их хозяевам – казахскому народу – стала предметом острой дискуссии, развернувшейся на страницах журналов «Казах» и «Айқап». Антинародный, колониальный характер земельного вопроса раскрывался многими представителями казахской интеллигенции. В частности, Алихан Букейханов отмечал, что «за один 1907 г. отведено под переселенческие участки и отчуждено от киргизских (казахских – Б. К.) земель 810 тысяч десятин, в том числе в одной Акмолинской области 510 тысяч десятин, падающих, главным образом, на северные

уезды области, где земельная теснота, довела уже казахов, говоря канцелярским языком, до сопротивления властям» [14, с.139]. Царская власть, игнорируя бедственное положение казахского народа, изымала из года в год в больших количествах их земельные участки, превращая казахов в изгоев на родной земле. Подобная политика привела к восстанию 1916 года. Поводом к нему послужил насильственный набор мужского трудоспособного населения в возрасте от 19 до 43 лет «для работ по устройству оборонительных сооружений и военных сообщений в районе действующей армии» [14]. С начала Первой мировой войны несколько десятков тысяч молодых казахов пополняли русскую армию. Восстание в казахских степях было подавлено с особой жестокостью, расплатой за него стала гибель сотен тысяч участников и мирных казахских жителей.

В феврале 1917 года в России произошла Февральская революция, которая свергла самодержавие. Казахская интеллигенция горячо поддержала революцию. Через два-три месяца после революции в г. Томске прошел съезд представителей народов Сибири, на котором было создано Сибирское правительство. На этом съезде выступил Алихан Букейханов с предложением образования Казахской автономии в составе Сибирского правительства. Делегаты съезда большинством голосов дали согласие на образование автономии. Это решение вдохновило казахскую интеллигенцию, и её лидеры во главе с Алиханом Букейхановым создали казахскую национальную политическую партию, названную «Алаш», в честь мифологического предка казахского народа. В июле 1917 года на первом Всеказахском съезде, проходившем в г. Оренбурге, было официально объявлено о создании партии «Алаш». Было принято решение о выработке программы этой партии. Программа партии была составлена Алиханом Букейхановым, Ахметом



Мыржакып Дулатов



Мухамеджан Тынышпаев

Байтурсыновым, Миржакипом Дулатовым, Илдесом Гумаровым, Абдулхамитом Жандибаевым. Сущностной целью программы стало создание суверенного национального государства. Партия «Алаш» превратилось в мощное политическое движение. В это время возникают и другие политические партии, среди которых выделяются «Уш Жуз» и «Шура-и-Ислами». «Уш Жуз» объединяло большевистски настроенные слои общества, а «Шура-и-Ислами» явилось партией, ориентированной на ислам и единство тюркских народов. Эти партии просуществовали до начала Октябрьской революции. Деятели «Алаш» восторженно приветствовали Советскую власть. В декабре 1917 года в г. Оренбурге состоялся второй общеказахский съезд, на котором было принято решение о создании автономного государства «Алаш-Орда» и формировании вооруженных сил.

Против деятельности «Алаш» выступили большевики, которые не хотели признавать автономии «Алаш-Орды». Лидеры «Алаш-Орды» вели безуспешные активные переговоры с Советской властью об установлении автономии вплоть до окончания гражданской войны. Во время гражданской войны алашординцы переходили на сторону эсеров, белогвардейцев. В этой кровавой братоубийственной войне победу одержали большевики. Они ликвидировали «Алаш» как движение.



Магжан Жумабаев



Жусупбек Аймауытов



Халел Досмухамедов

Руководство «Алаш» в лице А. Букейханова, М. Тынышпаева, А. Байтурсынова, М. Жумабаева, М. Дулатова, Ж. Аймауытова, Халел и

Джанша Досмухамедовых и других вынуждено было перейти на сторону Советов. Однако вскоре Советская власть забыла об амнистии своим бывшим политическим противникам и расправилась со всеми алашординцами, объявив их «врагами народа». Жестоким гонениям стали подвергаться и другие деятели культуры, не связанные с деятельностью «Алаш». Так сталинская репрессия безжалостно расправилась с цветом, мозгом не только казахской нации, но и с миллионами русских, украинцев, евреев... Действительно, невозможно сосчитать, сколько было жертв тоталитарного режима длиной в 70 лет. На нашей казахстанской земле были созданы десятки концентрационных лагерей - Карлаг, Алжир, Дальний, Степной и другие, где сложили головы наши отцы, матери, деды. Воистину тоталитаризм наднационален.

В тридцатые годы казахская интеллигенция, духовность понесли очень большие потери. В результате политических репрессии погиб цвет этой нации, казахская наука, философия, литература были обезглавлены. Был введён запрет на объективное изучение источников казахской культуры. Культуре в целом был нанесён непоправимый урон. Она потеряла свою самобытность и оригинальность, превратившись в некое всеобщее, замешанное на тоталитаризме безымянное начало. В период сталинизма в Казахстане, как и во всём Советском Союзе, установился догматизм, который, разумеется, не способствовал появлению ярких творческих личностей. Расцвет марксистской философии в Казахстане приходится на 50 - начало 60 годов. Особенно развитие получила марксистская диалектика, которую рассматривали как всеобщий метод духовно-практической деятельности человека, как логику развития духовных и материальных миров, в единстве с онтологией, гносеологией и логикой. Она практически называлась диалектической логикой, что вполне справедливо. В это время появилась блестящая плеяда казахстанских философов, которые в настоящее время составляют её гордость. Они имеют много учеников, развивающих казахскую философию в новых условиях. Это - Ж. М. Абдильдин, А. Х. Касымжанов, Л. Науменко, З. Баканидзе, А. Н. Нысанбаев, К. Абишев и другие. Сформировалась так называемая алматинская школа диалектики, которая вместе с московской и киевской, внесла большой вклад в разработку проблем диалектики. Впервые в условиях тоталитарного режима появилась такая философская система, которая, хотя и вписывалась в требования моноидеологии, но отличалась внутренней свободой. Она впитала в себя всё лучшее, что было накоплено историей философии, и опиралась на достижения современной науки, независимо от её географической принадлежности - квантовой механики, кибернетики, теории систем, бихевиоризма, генштальтпсихологии, психологии Пиаже, молекулярной биологии, кибернетики. Диалектическая логика выступала и выступает

методологической основой разработки ЭВМ и современной компьютеризации.

Но, несмотря на большие достижения в области диалектической логики, казахстанская философия оставалась одним из отрядов советской марксистской философии со всеми её сильными и слабыми сторонами. Ни о каком глубоком изучении национальной казахской философии не могло быть и речи. Эта философия в лице её представителей аль-Фараби, Кожы Ахмета Йасауи, Чокана Валиханова, Абая и других мыслителей рассматривалась как или предшественница марксистской философии, взгляды мыслителей этой философии приближались к диалектическому и историческому материализму, или как внесшей вклад в казахский вариант марксизма.

Подлинное изучение казахской философской мысли возможно было только в условиях суверенного Казахстана. «Ещё недавно думали – мир изучен. Всякая глубина исчезла с горизонта. Простиралась великая плоскость. Не стало вечных ценностей, открывающих перспективы. Всё обесценилось. Но не исчезло стремление к дальнему в сердцах. Захотелось перспективы. Опять запросило сердце вечных ценностей» [15]. И это стремление вызвало в конце 80 - начале 90 годов настоящий исследовательский бум. Появились учёные-энтузиасты, которые, изучая основы казахской духовной культуры, с удивлением обнаружили и представили изумлённым читателям казахскую философию, которая никогда не умирала и дошла до наших времён благодаря литературным памятникам, устному народному творчеству жырау и акынов, исторической памяти народа. Эта философия, её истоки сегодня могут быть представлены как прообразы современного целостного мировоззрения, доминантой духовности XXI века.

Большое внимание стало уделяться изучению религии как духовного феномена человечества, исследователи отказались от односторонней оценки религии, как только формы духовного закабаления. Появились публикации, в которых мусульманская религия рассматривается как такая духовность, которая включает в себя материальное, природное начало, особенно это касается суфизма. Суфизм в лице Кожы Ахмета Йасауи сегодня представляет собой одну из форм казахской религиозности и философии. Это своеобразная теософия.

Важной исследовательской проблемой философской мысли Казахстана является проблема диалога Восток-Запад, определения места казахской философии в этой диалогии Восток-Запад, в диалогии кочевая - оседлая культура, отношения номадической культуры к евразийству. Возрождается мысль о том, что существуют различные типы философии, что философию нельзя назвать наукой или

комплексом наук, что философия есть один из исторических типов мировоззрения или это своеобразный тип мышления. На современном этапе отказались от моноидеологии, в нашей Республике Казахстан господствует плюрализм, свобода духа, философы не отказываются, не отвергают многообразие подходов к определению философии, её роли и места в современной культуре, проявляют толерантность, терпимость к различным точкам зрения. Это настоящая свобода духа, через которую только и может существовать такой феномен, как философия.

Вопросы для повторения

1. Как развивалась казахстанская философия во времена Советского Союза?
2. В чём проявлялась особенность социально-философских взглядов представителей «Алаш-Орды»?
3. Какова особенность программы «Алаш-Орды» по построению казахского государства?
4. В каком русле развивается современная казахстанская философия?
5. Какими проблемами занимается современная казахстанская философия?

Темы рефератов

1. Судьба казахской философии в советские времена.
2. «Алаш-Орда».
3. Современная казахстанская философия: пути, поиски, решения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Казахская философия, возникнув в глубокой древности, сформировавшись как целостное мировоззрение, прошла через всю сложную и порой трагическую историю казахского народа, сохранив нетленным тот стержень, ту сущность, которая сформировалась на заре ее возникновения. Речь идет о таких чертах и качествах этой философии, как открытость человека миру и мира человеку, органическое единство человека и мира как микро- и макрокосмоса, отношение к природе по принципу «не навреди», изумительное, неповторимое, оригинальное отношение к миру, когда мир выступает не средой обитания человека, а его сущностью, аккумулируемой человеком по мере вхождения в этот мир. Это проявилось в становлении психологии народа, в особенности его менталитета. Не в этом ли кроется причина необычайной толерантности казахского народа, когда другой человек выступает его альтер эго?! Иногда эту толерантность понимают как неразборчивость, терпимость ко всему - к добру и злу, к насилию, к справедливости и т.д., с чем очень трудно согласится. Думается, что толерантность, имеющая такие психологические корни, означает глубокую человечность, гуманизм народа, понимание другого на уровне интуиции, предчувствия и осознанности его как близкого, родственного, имеющего одинаковые корни, принадлежащего к одному роду Homo sapiens. Очевидно, это свойственно многим народам, которые прошли путь кочевой цивилизации. И, в то же время, каждый кочевой народ имеет свою

специфику, обусловленную геопсихологическими и мировоззренческими особенностями. Вся традиционная культура казахов свидетельствует о том, что с глубокой древности казахи формировали, воспитывали подрастающее поколение в духе космоцентризма, трепетного отношения к природе, к другим людям. Особенность духовности казахского народа как раз заключается в том, что эти черты, качества менталитета народа, опирающиеся на сердечно-нравственное начало, возникшие в глубокой древности, не канули в Лето, а приняли квинтэсцированный характер, став субстанцией, моментом бытия самого человека. И это осталось у народа на генетическом уровне, переходит из поколения в поколение, прошло через всю духовно-практическую деятельность людей, сумела сохраниться даже в условиях тоталитарных режимов и сегодня предстала как жемчужина духовно-душевного облика народа. Обозначенные черты и особенности ментальности казахской духовности, казахской философии нашли свое выражение в философских системах, в творчестве выдающихся казахских философов, о чем шла речь в данном учебном пособии.

ГЛОССАРИЙ

Айтыс – состязания двух акынов в форме песенной импровизации.

Алаш – мифический предок казахского народа; воинский клич (уран) казахов.

Анимизм (от лат. *anima* - душа, дух) - основывается на положении, что духовность присуща не только миру живой природы, но и всем объектам окружающей действительности.

Балбал – каменные изваяния, столбообразные плиты, вкопанные в землю в вертикальном положении.

Интровертированность – один из типов личности, обращенный вовнутрь, в свой внутренний духовный мир.

Джива – духовная сущность человека.

Космология – учение о вселенной в целостности всех ее частей; представления о мироздании у древних народов.

Космоцентризм – принцип философии, согласно которому человек выступает как органическая, неотъемлемая часть природы, космоса (природа – макрокосм, человек - микрокосм).

Куль – 1) внешнее выражение религии, выступает как система ритуально-обрядовых действий; 2) почитание кого-либо, чего-либо, преклонение перед кем-либо, чем-либо.

Куль предков – вера в существование сверхъестественной связи между людьми и их умершими предками.

Колдовство – вера в то, что определенное лицо - колдун (ведун, кудесник, волхв, чародей), наделен сверхъестественными способностями влиять на жизнь человека и явления природы.

Магия – система символических действий, колдовских обрядов (коллективных или индивидуальных), направленных на получение определенных результатов; вера человека в наличие у него или у других людей сверхъестественных способностей, с помощью которых можно оказывать влияние на природу, людей.

Менталитет (фр.) – мироощущение, миропонимание, психологический тип, образ жизни.

Миф – сказания, легенды разных народов о делах богов и героев (родителями которых являются бог (богиня) и земные люди).

Мифология – первый исторический тип мировоззрения, способ понимания мира, свойственный для ранних стадий общественного развития, одним из принципов которого выступает космоцентризм.

Обряд – совокупность символических коллективных действий, выражающих определенные социальные идеи, нормы, ценности, убеждения, которые вызывают соответствующие коллективные эмоционально-психологические чувства у участников.

Обычай – традиционная, идущая из глубин веков, форма социальной регуляции деятельности и поведения людей, объединенных в этническую группу, обязательная для всех ее членов и воспроизводимая на конкретном историческом этапе.

Прото... (в переводе с греческого языка - первый) – 1) первая составная часть сложного слова, обозначающая первичный, первоначальный (к примеру, протоказах); 2) в христианстве выступает обозначением старшинства в чине, в звании (к примеру, протоирей).

Репрессия – карательные меры, применяемые государством по отношению к отдельным людям, группам, коллективам.

РСДРП – российская социал-демократическая рабочая партия.

Синкретизм – 1) слитность, нерасчлененность, относится к первобытному сознанию, искусству, когда все формы искусства (пение, музыка, танцы и т.д.) существовали в нераздельном единстве; 2) эклектизм, сочетание различных, несовместимых, противоречивых воззрений.

Стиль звериный – возникшее в эпоху бронзового века условное обозначение распространенных в искусстве древности стилизованных изображений животных, а также частей их тел.

Стоянка – 1) остановка, отдых во время путешествия; 2) место поселения первобытного человека.

Тарикат – метод мистического познания истины, путь постижения Абсолюта с присущими ему маками (стоянками – представляют приёмы физических, нравственных, духовно-душевных упражнений и практики).

Тотемизм – вера в существование мистической связи между какой-либо группой людей и определенным видом животных или растений.

Фальсафа – в исламской литературе так называли философию мыслителей, опиравшихся и развивавших античные системы философствования.

Фетишизм - выступает разновидностью магии и основан на поклонении неодушевленным предметам, которым приписывались сверхъестественные свойства.

Холизм – учение о целостности, исходит из единства мира как высшей и всеохватывающей универсальности.

Шаманизм - своеобразное религиозное верование, согласно которому шаман, путем впадения в транс, способен исцелять больных и убогих, а также входить в контакт с загробными мирами.

Экстравертированность – один из типов личности, обращенный вовне, открыт для внешних влияний.

Этнос – племя, народ, нация.

ГАЛЕРЕЯ КАЗАХСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ, УЧЕНЫХ

Аймауытов Жусипбек (1889-1931 гг.) – известный поэт, писатель, драматург. Образование получал в русско-казахской школе г. Павлодара и в Семипалатинской учительской семинарии. После окончания учебы работал в коллегии народного комиссариата просвещения. Работал и в качестве директора Шымкентского педагогического института. Продолжительное время редактировал газеты «Қазақ тілі» и «Ақ жол». При жизни получил признание народа как писатель, драматург, поэт. Популярными были его романы и драмы «Ақ билек», «Вина Куникей», «Карткожа» и другие, которые входят в золотой фонд казахской литературы.

Алтынсарин Ыбрай (1841-1889 гг.) – известный просветитель, ученый, педагог, основоположник казахской этнопедагогике. Рано лишился отца, воспитывался родным дядей по линии отца Балкожа бием. Образование получил в г. Оренбурге. Определенную роль в становлении его личности сыграл известный востоковед Е. Григорьев. После окончания учебы он работал в системе образования. Им были открыты ряд народных школ (первая школа была открыта в 1864 г.), первая женская школа в Иргизе, выпущены учебники на казахском языке, в числе которых «Казахская хрестоматия» в двух частях. Он создавал учебники и на русском языке («Начальное руководство к обучению киргизов русскому языку»). В целом, вся жизнь ученого связана с распространением знаний в казахских степях.

Аль-Фараби – выдающийся философ, ученый – энциклопедист, крупнейший представитель восточного перепатетизма (аристотелизма), прозванный «Второй учитель» (Первый – Аристотель). Родился в г. Отраре (Шымкентская область). Большую часть жизни провел в Багдаде, который являлся духовно-культурным центром Арабского халифата. Здесь он изучал труды греческих ученых, занимался комментированием некоторых произведений Аристотеля. Дальнейшие годы его жизни связаны с Алеппо и Дамаском. Написал большое количество произведений. Основными его трудами являются: «Жемчужины премудрости» («Геммы мудрости»), «Слово о классификации наук», «Китаб аль-музык аль-кабир» («Большая книга музыки»), «Трактат о взглядах и нравах жителей добродетельного города» и многие другие.

Асан-кайгы (род. в XV в.) – поэт, «кочевой философ» (Ч. Валиханов). Имя его в переводе на русский означает печальный, горемычный. Был на службе у Жанибек хана. Он был свидетелем создания Казахского ханства. Во многих своих произведениях он призывал Жанибек хана выполнить свой долг перед народом, не обижать народ. Его мечты были связаны с государством «Жер уйык» (земля обетованная), где были бы идеальные условия для ведения кочевого образа жизни. И это не случайно, поскольку Асан-кайгы видел неустойчивость образа жизни своего народа, его зависимость от природы, морозов, сильных ветров, от джута, когда скот погибает из-за отсутствия корма. Отсюда, его любовь к своему народу, острое переживание его невзгод, страданий. Он был истинным поэтом – патриотом, гражданином.

Байтурсынов Ахмет (1873-1938 гг.) – известный писатель, ученый-тюрколог. Первоначальное образование получил в аульной школе, затем обучался в Тургайском русско-казахском училище, в Оренбургской учительской школе. После окончания учебы около 5 лет вел преподавательскую деятельность. Затем активно включился в общественно-политическую жизнь. Одно время был арестован и на непродолжительное время заключен в Семипалатинскую тюрьму. Был редактором газеты «Казах». Входил в состав руководящего звена партии «Алаш». В Советские времена входил в различные руководящие партийные органы, вел преподавательскую работу в Казахском институте народного просвещения. Неоценимый вклад им внесен в казахскую литературу и языкознание. Он разработал научную терминологию по казахской грамматике, выпустил ряд учебников и учебных пособий по языку и литературе.

Баласагуни Юсуф (род. около 1017 г.) – крупнейший средневековый мыслитель, автор поэмы «Кутадгу билик». Эта поэма относится к уникальным памятникам тюркской культуры. В основу ее легли

реальные исторические события из исторического прошлого нашего народа. К сожалению, о жизни самого автора до наших дней дошли скудные сведения. Известно, что он состоял на высокой государственной службе у владельца Кашгара Богра Кара.

Букейханов Алихан (1866-1937 гг.) – писатель, ученый, переводчик, видный государственный и общественный деятель. Образование получил в Омском техническом училище и Санкт-Петербургском лесотехническом институте, где обучался на экономическом факультете. Избирался депутатом I и II Государственной Думы. Был редактором журнала «Айкап», газет «Голос степи», «Иртыш», «Омич». В 1917 г. создал партию «Алаш». В Советские годы занимался публицистической деятельностью. В 1937 г. репрессирован.

Бухар-жырау Калкаман-улы (1668-1781 гг.) – крупнейший представитель устного поэтического творчества, акын, жырау, советник Аблай хана. Автор известных произведений – поэмы «Сабалак», жырау «Ой, Абылай, Абылай!», «Ей, заман-ай, заман-ай», «Садыр, кайда барасын», «Айналасын тор туткан» и многих других. В них он поднимает проблемы единения казахского народа, призывает своих соотечественников не вступать друг с другом в бесконечные тяжбы из-за скота, земли, говорит о необходимости уважения друг друга, о гуманном отношении к соплеменникам. Аблай хана призывал к мирной политике с Россией.

Валиханов Чокан (Канафия) (1835-1865 гг.) – выдающийся просветитель-демократ, ученый, этнограф, путешественник. Образование получил в Омском кадетском корпусе. Был членом Русского географического общества. Принимал участие в экспедициях по изучению территории Киргизии, Восточного Туркестана, Кашгарии и т.д. Основными его произведениями являются «Очерки Джунгарии», «Записки о киргизах», «Западный край Китайской империи и г. Кульджа», «Смерть Кукетай-хана и его поминки», «О судебной реформе», «О мусульманстве в степи» и многие другие. Им на русский язык была переведена часть киргизского эпоса «Манас». Им оставлены записи казахских народных поэм «Козы-Корпеш» и «Баян-Сулу».

Дулатов Мыржакып (1885-1935 гг.) – крупнейший писатель, поэт, педагог. Получил образование в аульной школе, в Тургайском русско-казахском училище, затем окончил педагогические курсы. Большую часть жизни проработал учителем. Много занимался самообразованием. Им написаны учебники для школьников. Занимается он и переводами классиков русской, восточной и немецкой литературы. Популярность приобрел после выхода в свет романа «Несчастливая Жамал», где повествуется униженное положение женщины в казахском обществе. В 1928 г. был арестован по обвинению в антисоветской деятельности и

приговорен к расстрелу, который затем был заменен тюремным заключением сроком на десять лет. В 1935 г. он умирает в лазарете Соловецкого лагеря.

Жумабаев Магжан (1893-1938 гг.) – известный поэт, писатель, общественный деятель. Получил хорошее образование, учился в медресе Галия в Уфе у знаменитого татарского писателя Галымжана Ибрагимова, продолжил обучение в Омской семинарии. Обучался и в Московском литературном институте имени В. Брюсова. С ранних лет занимался переводческой деятельностью. Переводил произведения русских, немецких классиков, в частности В. А. Жуковского, М. Ю. Лермонтова, Гете, Байрона и др. В совершенстве владел русским, арабским, тюркским, персидским языками. В 1912 г. в Казани вышла его первая книга «Шолпан». К наиболее крупным его произведениям относятся сборник «Песни Магжана», поэмы «Батыр Баян», «Коркыт», «Жусыпхан» и др.

Йассауи Ходжа Ахмет (умер в 1166 г.) – мыслитель, поэт, яркий представитель суфизма, основоположник тюркского суфийского ордена «йассауиа». Формирование его личности происходит в г. Ясы (г. Туркестан). Обучался в Бухаре у известного суфийского шейха Хамадани. Прошел все ступени тариката – суфийского пути познания. После смерти своего учителя одно время возглавлял его школу, затем вернулся в г. Ясы, где организовал свою школу. В возрасте 63 лет он спускается в подземную келию (до такого возраста прожил пророк Мухаммад), и остаток своих дней проводит там. По одним сведениям он прожил 73 года, по другим – до 90 и более лет. До наших дней дошло его произведение «Диван-е-хикмет» («Книга мудрости»).

Кашгари Махмуд (1029-1101 гг.) – видный средневековый мыслитель, происходил из семьи эмиров. Отец его был правителем одного из прииссыккульских городов, прадед Богра хан был завоевателем Мавераннахра. Получил блестящее образование, интерес проявил к фольклору, этнографии тюркских народов. Он много путешествовал, собирал материалы об обычаях, традициях, легендах, в целом о культуре разных тюркских народов, которые использовал при написании своего главного труда «Дивани луга ат-тюрк» («Словарь тюркских наречий»). Данный труд представляет важный историко-культурный источник информации не только о жизни тюркских народов, но и других этносов, живших на рубеже X-XI веков.

Коркут-ата (род. в VIII в.) – легендарный поэт, первошаман, изобретатель музыкального инструмента – кобыза. Согласно различным легендам он прожил 195 лет. С ним связывается мотив бегства от смерти. Чтоб побороть смерть, он изобретает кобыз и играет на нем. Пока он играет, смерть бежит от него. Но однажды он заснул на берегу

реки Сыр-Дарьи, и смерть в образе змеи укусила его и унесла с собой. С Коркыт-ата связывается и появление первых законов на тюркской земле.

Кудайбердыев Шакарим (1858-1931 гг.) – поэт - философ, ученый. Являлся племянником Абая. Отцом его был старший брат Абая Кудайберды. С ранних лет научился арабской и персидской грамоте. С 20 до 40 лет выполнял обязанности волостного управителя. Эта должность помогла ему проникнуть в тонкости колониальной политики царизма, с которой он впоследствии стал воевать с помощью своего пера. Полностью он отдается литературному творчеству после 40 лет. Известными его произведениями являются философский трактат «Три истины», книга «Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий», поэмы «Смерть Кодара», «Нартайлак-Айсулу», «Енлик-Кебек», «Калкаман-Мамыр», «Жизнь забытого», многочисленные лирические сборники, статьи, эссе, поэтические переводы русских и восточных (арабских, персидских) авторов и т.д.

Кунанбаев Абай (Ибрагим) (1845-1904 гг.) – крупнейший мыслитель, великий поэт и писатель. Обучался в школе муллы Ахмета-Ризы в г. Семипалатинске. Много занимался самообразованием. Изучал произведения восточных (арабских, персидских), русских, западно-европейских классиков литературы, некоторые из которых переводил на казахский язык. Им оставлено богатейшее литературное наследие. Жемчужиной в ряду его произведений является философский трактат «Карасоз» («Слова назидания»). Большой популярностью пользуются его поэмы «Ескендир», «Масгуд», «Сказание об Азиме», где он поднимает проблемы традиции и новации в культуре. Он известен и как поэт, композитор. Сегодня его произведения печатаются на многих языках мира.

Сейфуллин Сакен (Садвакас) (1894-1938 гг.) – поэт, писатель – прозаик, драматург, государственный и общественный деятель. Был многогранной творческой личностью. Прекрасно знал русскую и зарубежную классическую литературу. Он являлся основоположником казахской литературы советского периода. Оставил после себя большое литературное наследие. В их числе романы, повести, многочисленные рассказы, научные статьи, очерки и т.д. Им был написан первый роман по принципу советского социалистического реализма. Его герои – люди из народа, патриоты, беззаветно преданные своей земле. Стоял у истоков создания КазНПУ имени Абая. Был в числе первых его преподавателей. Являлся редактором ряда газет и журналов.

Торайгыров Султанмахмут (1893-1920 гг.) – поэт-демократ, публицист, один из первых казахских писателей, начавших писать романы. Его перу принадлежит известный роман «Камар-сулу». В своих

стихотворениях «К учащимся», «К молодежи», «Какова цель учебы?» и др. он пропагандирует духовно-нравственные ценности, призывает молодежь овладевать знаниями, стремиться стать просвещенными людьми. Он прошел путь от аульного учителя до крупнейшего писателя, поэта. Работал в качестве секретаря журнала «Айкап», предпринимал попытки издания нового журнала. Вклад, оставленный им в казахскую литературу значителен.

Шалкииз Тленши-улы (1465-1560 гг.) – известный поэт, мыслитель, советник хана Тимура. Происходил из среды военной аристократии. В его творчестве преобладает военная тематика. До наших дней дошли немногочисленные его произведения – «Ер-Шобан», «Опасен врага следящий глаз», «Если конь мой не обгонит всех» и др. Центральная идея его творчества – единение казахского народа. Он предъявляет высокие моральные требования к властителю народа – хану. Утверждая высокий авторитет хана Тимура, причисляя его к избранникам неба, требует от него справедливого, уважительного отношения к народу.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Глава 1. Предфилософия протоказахов.

1. Философия образования. - 2013. - №3. - С.60-70.
2. Ясперс К. Истоки истории и её цель. // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. с.38.
3. Зорин В. И. Введение в евразийскую философию. Учебно-методическое пособие. г. Астана, 2001. - 247 с.
4. Руткевич А. М. Знак и признак. // Человек, 1990, № 3, с.91-92.
5. Уайт Л. Наука о культуре. М., 1997.
6. Нуржанов Б. Г. Культурология: Курс лекций. – Алматы, 1994. – 228 с.
7. Ленин В. И. Государство и революция. – ПСС. Т. М., 197
8. Петров Ф. Н. Традиционное мировосприятие народов степной Евразии. – Челябинск: Изд-во Крокус, 2006. – 192 с.
9. Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала. Науч. ред. Г. Б. Зданович. Челябинск, 2004.
10. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.
11. См.: Религии мира. Москва, «Махаон», 2007. Статья «Колдовство».
12. См.: Грицанов Н.А., Смило Г.В. Религия. Энциклопедия. Словарь. Минск, «Книжный двор». 2007.
13. Койчуев Т., Мокрынин В., Плоских В. Кыргызы и их предки: нетрадиционный взгляд на историю и современность. – Бишкек: Илим, 1999. – 245 с.

14. Эфор. Всеобщая история. – Цит. по кн. Нарымбаева А. К. Аркаим – очаг мировой цивилизации: науч. изд. 2-ое изд. – Алматы, 2007. – 476 с.
15. Геродот История. Книга 4.
16. Толстов С. П. Города гузов. СЭ. № 3. – 1947.
17. Гумилёв Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989. с.679.
18. Цит. по кн.: Орынбеков М. С. Предфилософия протоказахов. Алматы, 1994, с. 24.
19. Мусабаев Г., Махмутов А., Айдаров Г. Эпиграфика Казахстана. Алма-Ата, 1971. Вып.1. с.19.
20. Риккерт Г. Два пути познания. // Новые идеи в философии. – СПб., 1913. № 7. С.54.
21. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
22. Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в средние века. М., 1984. С. 24.
23. Добльхофер Эрнст. Знаки и чудеса. М., 1963.
24. Бернштам А. Н. Очерки истории гуннов. Л., 1951, с.162.
25. Кюннер Н. В. Китайские известия о народах южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
26. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья. Фрунзе. 1943.
27. Цит. по уч.пос. Аюпов Н. Г. Тенгризм. Алматы, 1998.
28. Толстов С. П. Города гузов. СЭ. № 3. – 1947. С. 24.
29. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.-Л., 1951.
30. Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. М., 1993.
31. Абаев Н. В., Аюпов Н. Г. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Часть 1. Абакан, 2009. – 250 с.
32. Мандельштам А. М. Характеристика тюрков IX в. в «Послании Фатху б. Хакану» ал-Джахиза. – Труды института истории, археологии и этнографии, т.1. Алма-Ата. 1956, с. 227-250.
33. Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1988. с.44.
34. Топоров В. Н. Модель мира (мифопоэтическая).// Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энциклопедия, 1994/ - т.2 – с. 161.
35. Радхакришнан. Индийская философия. с.17.
36. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959.
37. Орынбеков М. С. Верования древнего Казахстана. Алматы, 1997. 154 с.
38. Орынбеков М. С. К проблеме генезиса казахской философии. // XIX Всемирный Философский Конгресс (Москва, 1993). Доклады казахстанской делегации. - Алматы, 1993. с.102.

39. Мусабаев Г., Махмутов А., Айдаров Г. Эпиграфика Казахстана. с.121.
40. См.: История Казахской ССР. Т.4. с.431.
41. Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI - VIII вв. М., 1965. с.107.
42. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988.
43. Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. с.125.
44. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. Пер. с нем. С. Э. Борич. М., 1999. – 720 с.
46. Козин С. Сокровенное сказание. М.-Л., 1955.
47. См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 199 г., с.209-210.
48. Цит. по кн.: Акмолдоева Ш. Б. Духовный мир древних кыргызов (по материалам поэмы «Манас»). Бишкек: Илим, 1998 – 268 с.
49. Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов. Соб. соч. в 5 т., т.4, с.61-62.
50. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. М.: Наука, 1984. – 236 с.
51. Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре. // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. –Тарту: Тарт. гос. ун-т. 1973.
52. Махмұт Қашқари. Түрік сөздігі.Үш томдық. 3 том. Алматы, 1998–598 б.
53. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы из дневника. М., 1989. с.356-357.
54. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире. Общий взгляд. // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука, 1982.
55. Каракузова Ж. К., Хасанов М. Ш. Космос казахской культуры. Алма-Ата, 1993. с.32.
56. Фадлун Эфенди. Образ волка, отображённый в фольклоре и декоративно-прикладном искусстве тюркских народов мира. "Тюрк Дуниясы", 1991, № 1. с.181.
57. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов: научно-популярное издание. 2-ое изд., доп. – Н. Челны, Аяз, 2000; Казань, Слово, 2004. – 448 с.
58. Кляшторный С. Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Баруба// Страны и народы Востока. М.,
59. Бартольд В. В. Китаби-Коркуд. СПб., 1890 г., с.51.
60. Артамонов М. И. Сокровища саков. М., 1973. с.13.
61. Киселев Г. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. с. 170-171.
62. Кочевники. Эстетика. Алматы. 1993. с.66.

63. Айтматов Чингиз. После сказки (Белый пароход). – Материнское поле и др. (Повести и рассказы). Фрунзе, «Кыргызстан», 1975.
64. Казахские богатырские сказания. Семей. – 2001. С. 183-296.
65. См.: Стеблева И. В. Поэзия тюрков У1-У111 вв. с.139.
66. Мартынов А. И., Марьяшев А. Н., Абетеков А. К. Наскальные изображения Саймалы-Таша. Алматы. 1992. с.47.
67. Есимов Г. Е. Хаким Абай. с.10.
68. Виткин М. А. Восток в философско-исторической концепции. К.М.ИР.Э.М., 1972. с.63; Орынбеков М. С. Предфилософия протоказахов. с.77.
69. Мордкович В. Г. Степные экосистемы. Новосибирск, 1982.
70. Тайлор Э. Первобытная культура.
71. См.: Известия МН-АН РК. 1997. №3, с.54.
72. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.
73. Бартольд В. В. Соч. т.6. с.26-27.
74. Аюпов Н.Г. Тэнгрианство как открытое мировоззрение. Диссертация на соискание уч.ст. д.филос.н. Алматы, 2004.
75. Махмуд Кашгари. "Диван Лугат-ат тюрк".
76. Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979. с.68.
77. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. // Тюркологический сборник. М. 1977. с.136.
78. Дестунис С. Византийские историки. Спб., 1860. С.189.
79. Гегель Г. В. Философия религии. М. 1975. Т.1. с.438.
80. Касавин И. Т. Магия: её мнимые открытия и подлинные тайны. - В кн.: Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., Политиздат, 1990. с.64.
81. Штернберг Л. Я. Избранничество в религии.// Этнография. 1927. № 1. С.5.
82. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985. С.158.
83. Журнал "Абай", № 4, 1998 г., с.32-33.
84. Валиханов Ч. Ч. Идиге (джир). Вступление. // Зап. Русск. географ. общества по отделу этнографии. Т.29. 1904. С. 246.

Глава 2. Проблема человека и мира в мироощущении казахов в период от Арабского Халифата до философии Просвещения.

1. Трахтенберг А. В. Очерк истории западно-европейской средневековой философии. М., 1957. с.82.
2. Фильштинский И. М. Арабоязычная средневековая культура. с.45.
3. Бартольд В. В. Соч., т. 2, ч.1. М., 1963. с.235.

4. Бейсенов К. Ш. Философия тарихы. Чимкент. 1992. с.87.
5. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. М., 1984. с.28-29.
6. Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979. с.65.
7. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата. 1970. с.228-229.
8. Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918. с.95-96.
9. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата. 1973. с.84, 56.
10. Аль-Фараби. Существо вопросов. // Избранные произведения. М., 1961. С.167.
11. Хайруллаев М. М. Мировоззрение аль-Фараби и его значение в истории философии. Ташкент. ФАН. 1967. с.199.
12. Аль-Фараби. Жемчужины премудрости. // В кн. Философские произведения аль-Фараби. Лейден. 1890. (на нем.яз.).
13. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. //Маркс К., Энгельс Ф. Собр.соч., т.21. с.238.
14. Харенко Е. Д. Развитие идеи... Диссертация на соискание уч.степени канд.филос.наук. Алма-Ата. 1976. с.56.
15. Ал-Газали. Тахафут ал-Фаласифа. Бейрут. 1927. с.30,44. (на араб. яз.).
16. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе. 1987. с.66.
17. Madkour I. La place d al-Farabi dans l ecole philosophique musulmane. Paris. 1969. p. 58.
18. См: Meier F. Hurasan und das Ende des Klassischen Sufik.
19. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979, с.5.
20. Кононов А. Н. Поэма Юсуфа Баласагунского "Благодатное знание". // В кн.: Юсуф Баласагуни "Благодатное знание". М., 1983. с.507-508.
21. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание. Л., 1990. с.247.
22. Древнетюркский словарь. Л. 1967. с.170.
23. См.: Кляшторный С. Г., Султанов Г. И. Казахстан. Летопись трёх тысячелетий. Алма-Ата. 1992. С.162.
24. Кожа Ахмет Иасауи. Диуани Хикмет (первые хикметы). Алма-Ата, 1979.
25. Абуов А. П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. С. 70.
26. Фролова Е. А. Проблемы веры и знания в арабской философии. С. 73.
27. Ахмед Ясави. Диван-е хикмет. Рукопись... Л. 19 об.
28. Ахмед Ясави. Диван-е хикмет.\\Поэзия народов СССР IV-XVII вв.- М.: 1972. С. 148.
29. Коран. 10:25, 10:26, 10:27, 10:28.
30. Ясави Ахмед. Диван-е хикмет.- Казань: 1905. С. 8.
31. См.: Калмурзаев А. С. Эстетическая доктрина Абая. Алма-Ата, 1993 г.

32. Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Л., изд-во АН СССР, 1927 г. С.79.
33. См.: Бартольд В. В. Новый труд о половцах. 1921. С. 6.
34. Адильгиреева Х. М. К истории образования казахского народа. Вестник АН Каз. ССР.- Алма-Ата, №1, 1951 г., с. 90.
35. Г. Э. фон Грюнебаум. Классический ислам. С. 65.
36. Большаков О. Г. Средневековый арабский город.//Очерки истории арабской культуры V-XV вв. Материалы и исследования. М., 1982 г. С. 198.
37. См.: Муминов А. К. Новые направления в изучении истории братства Йасавийа.//Общественные науки в Узбекистане. 1993 г., №11, 12. С.35.
38. См.: Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма.
39. Сатпрем. Шри Ауробиндо. С. 257.
40. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе. С. 162.
41. Розанов В. В. Сумерки просвещения... М., 1990 г., с. 478.
42. Шихаб Ад-дин Мухаммад ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. Баку, 1979, с. 89.
43. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т.1. М., 1963, с.543; Кутлуков М. Монгольское господство в Восточном Туркестане. Татаро-монголы в Азии и Европе. с. 85-96.
44. Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т.1, кн. 1. М.-Л., 1952; Ибрагимов Н. Ибн-Баттута и его путешествия по Средней Азии, с. 100.
45. Кадырбаев А.Ш. Очерки истории средневековых уйгуров, джалаири, найманов и киреитов. Алматы, «Рауан». «Демеу», 1993. – 167 с.
46. Великие учёные Средней Азии и Казахстана (У111-X1X вв.). Алма-Ата. 1965. С.163.
47. См.: Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья. Фрунзе. 1943.
48. См.: Мухамедходжаев А. Идеология накшбандийского суфизма.//Диссертация...
49. Фольц У. Этнический конфликт и вмешательство: некоторые международные аспекты. «Кентавр», 1992 (март, апрель).
50. См.: Наука Казахстана. №22 (16-30 ноября), 1998 г.
51. Масальский В. И. Туркестанский край. Россия. Полное описание нашего Отечества. СПб, 1913. Т.19. с. 35.
52. Валиханов Ч. Ч. Заметки по истории Южно-Сибирских племён//Собр. Соч. в 5 т. - Алма-Ата: 1961. - т. 1, с. 390.
53. Гумилёв Л. Поиски вымышленного царства. - М.: 1970. С. 38-39.
54. См.: Поэты в доспехах. (Вступление к академическим подстрочным переводам из поэзии средневековых жырау). Алматы. С. 50-51.
55. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. - М.: 1989. С. 332-333.

56. Затаевич А. В. 1000 песен казахского народа (песни и кюи). 1963, с. 13.
57. Поэты пяти веков. С XV - начала XX века. - Алматы: 1993. - С. 16.
58. Хейзинга И. Homo ludens. С. 140.
59. Антология педагогической мысли Казахстана. - Алматы: 1995 г., Шалкыи-Жырау.
60. Калмурзаев А. С. Эстетическое в творчестве Абая. - Алма-Ата: 1983.
61. Проблемы духовного развития. Алматы. 1999. С. 107.

Глава 3. Проблема человека и мира в философии Казахского Просвещения.

1. Великие учёные Средней Азии и Казахстана. с.225.
2. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. В 2 т., т.2. М. 1956. С.791.
3. Есимов Г. Е. Хаким Абай, с. 34.
4. Назарбаев Н. А. Доклад, посвященный 150-летию юбилею Абая. Газета "Иртыш" за август, 1994 г.
5. Ауэзов М. М. Иппокрена. - Алматы: 1997. С. 108.
6. См.: Абай. Книга слов, поэмы. - Алма-Ата: 1992 г.
7. Альжанова У. К., Бегалинова К. К. Философия в системе целостного знания. - Семипалатинск: 1998. С. 33.
8. Орынбеков М. С. Философия воззрения Абая. С. 60.
9. См.: Журнал Абай. № 1999 г.
10. Гессе Г. Степной волк.
11. Шакарим Кудайбердыев. Поэмы.
12. Шакарім. Олендер мен поэмалар. - Алматы: 1988. Б. 11.
13. Шакарім Кудайбердіұлы. Уш анык. - Алматы: 1991. Б. 6.
14. История Казахстана. Курс лекции. Петропавловск, 1998.
15. Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1944.- 528 с.

БЕГАЛИНОВА КАЛИМАШ КАПСАМАТОВНА

**МЕНТАЛЬНАЯ ДУХОВНОСТЬ КАЗАХСКОЙ
ФИЛОСОФИИ КАК ЦЕЛОСТНОЙ СИСТЕМЫ**

ББК 63.5(5каз)

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

АКАДЕМИК НАН РК, ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ
НАУК, ПРОФЕССОР ЕСИМ Г. Е.

©Бегалинова К.К.,
2014 г.

ISBN 978-601-228-702-8