Министерство образования и науки Республики Казахстан

Карагандинский государственный университет имени Е.А. Букетова

Факультет философии и психологии

Кафедра философии и теории культуры

**Жусупова Б.Ж.,**

старший преподаватель,

магистр гуманитарных наук

**КУРС ЛЕКЦИЙ**

**по дисциплине «Казахская философия»**

(15 лекций)

специальность 5B020100 «Философия»

Караганда 2018

Министерство образования и науки Республики Казахстан

Карагандинский государственный университет имени академика Е.А. Букетова

Факультет Философии и психологии

Кафедра Философии и теории культуры

**Жусупова Бахыт Жармухамедовна**

**Курс лекций**

**по дисциплине «Казахская философия»**

специальность: «5B020100-Философия»»

Караганда 2018

**Лекция 1. Предмет казахской философии, методология исследования и предпосылки формирования**

**Вопросы:**

1. Особенности восточной философии

2. Казахская философия как ветвь восточной философии

3. Основные периоды развития казахской культуры

4. Проблемное поле казахской философии

 Начиная курс История казахской философии, сразу обращаем внимание на то, что она относится к восточному типу философствования.

 Вообще, как известно, термин «философия» греческого происхождения, означающий «любовь к мудрости», но понимаемую в европейском западном стиле, существенно отличающемся от восточного (назвать эти различия). Причем ранее, в отличие от современной постановки проблемы различия западной и восточной философий, в мировой истории философии господствовал европоцентризм, негативно расценивший восточную версию философии. Согласно этому, на Востоке всегда существовала единообразная философия, характерными чертами которой были пессимизм, интровертность, иррационализм, идеализм, инертность, пассивность. Это было отмечено еще в концепции Гегеля, где западная философия оказывается более высоким типом философствования, нежели восточная.

 После обретения суверенитета история философской мысли в новых независимых странах встала на перепутье. Новые общественно-исторические процессы предстали как арена противоречий между общим и особенным, самоопределением и дальнейшим развитием имеющихся идей, внутренними и внешними факторами, преемственностью и новациями, пределами эволюции и рамками независимости. Возврат к своим корням потребовал коренного переосмысления имеющихся мировоззренческих установок, которые вытекали из общей предрасположенности советской философии к марксизму.

 Восточная философия традиционно подразделялась на китайскую, индийскую и тюрко-мусульманскую ветви, где последняя часть преимущественно отождествлялась с арабо-язычной философией и оставалась «белым пятном».

 Но «лед тронулся" после известных нам событий. В философской мысли появилось множество дискуссий о самобытности, об азиатском способе производства. Это дало понять, что восточные цивилизации имели независимую природу, собственные источники развития, которые предопределяли их специфику и самобытность. Это породило стремление ученых Востока к поиску принципов «эндогенного развития», которые бы отличались от общепринятых западных принципов. К этому подтолкнуло и то, что появились цивилизационные факторы, которые рассматривали развитие обществ, отталкиваясь от оснований, резко отличающихся от обычных формационных установок, предполагающих эволюцию от первобытно-общинного и рабовладельческого обществ через феодализм к капитализму и социализму.

 Главным в восточной цивилизации оказывается наличная система духовного производства, она более устойчива, чем преходящие факторы материального производства.

 Пристальное внимание к восточной философии показывает, что она никогда не была единой. Также становится ясным, что на Востоке существовали и различные формы рационализма, материализма, активизма, экстравертности и т.д. Своеобразие же восточной философии состоит в том, что здесь не было жестких, зафиксированных, устойчивых типов философии, а потому неверно применять критерии, вытекающие из новоевропейского способа философствования.

 Философия является рефлексией над предельными основаниями человеческой культуры, ее мировоззренческими универсалиями. В этой связи ясно, что рефлексия бывает разной. Для традиционных, сравнительно медленно развивающихся культур характерно как раз философствование в нефилософских формах, без создания «философем», т.е. философских понятий и категорий.

 **Казахская философия**? Еще несколько лет назад такой термин показался бы надуманным. Знали и почитали «казахстанскую школу диалектики», которая развивала идеи классической немецкой философии и марксистские принципы.

 Нормой и образцом признавался западный тип наукообразного, систематического «философского письма», непревзойденным мастером которого выступал Гегель.

 Гегель и Маркс в степях Казахстана – таковы были философские парадоксы истории философии советского периода. Конечно, степи могли понять и принять немецких мыслителей, во многом определивших судьбы эпохи, но при этом они имели свой голос, свой призыв. Сейчас этот голос и призыв оказались услышанными.

 В Казахстане нет сегодня более актуальной философской темы, чем целостное осмысление мировоззренческих универсалий кочевой цивилизации и особенностей восточного типа философствования. Появилось много новаторских диссертаций. Словно плотину прорвало.

 Изучать собственную культуру, ее тайные и явные знаки, символику, язык знаков и кодов (ведь, как известно, философия кочевых народов, где долго отсутствовала алфавитная письменность, отражалась в **вербальных формах** культуры) , приоткрывающих глубинную суть, первоистоки и первосмыслы, - это задача самосознания и самопонимания номер один. Но самопонимание с позиций герменевтики – всегда взаимопонимание, диалог. Поэтому казахская философия, обращаясь к теме кочевой цивилизации, не отворачивается от современных философских концепций, распространенных и на Западе и на Востоке.

 Казахской философии недостает систематичности, наукообразности, доказательности. Поэтому ей следовало бы отказать в претензии на философичность. Но европоцентризм, как и азиацентризм, - позиции, в современной философии уже преодоленные. Восточная философия властно заявила о своем особом статусе. Более того, современная западная философия, начиная с Кьеркегора и Ницше до сегодняших постмодернистов приложила все вилы к реформированию западной традиции.

 Все западные мыслители ХХ века стремятся осуществить продуктивный синтез западной и восточной традиций и, оставаясь людьми Запада, утомленного цивилизацией и техническими нововведениями, с надеждой обращают свои взоры к Востоку, сохраняющему Живительную силу духовности (Хайдеггер, Гадамер, Адорно).

 Главная особенность казахско-тюркской философии - **в органическом единстве универсалий культуры и философии,** в то время как классическая западная философия «воспарила», очистилась от эмпирии, предпочла стихию чистого мышления (начиная со Средневековья). Поэтому исследовать Историю казахской философии необходимо в тесной связи с Историей Казахстана и Историей казахской культуры. Это побуждает историков философии исследовать философские системы казахского общества в **социокультурном плане.** Иными словами, своеобразие казахской философии не в строгих философских системах, а в поэтическом творчестве, фольклоре, народных сказаниях.

 Еще в архаичные времена основные мировоззренческие ориентиры и категории бытия у казахов были основаны на предметно-практической деятельности. Вкратце вспомним основные этапы развития истории Казахстана и культуры.

 **Каменный век:** (Кстати,общеархеологическая общепризнанная периодизация, состоящая из каменного века, бронзового и железного, предложена была в 1836 году датчанином Кристианом Томсеном, хранителем коллекции Копенгагенского музея).

1. ПАЛЕОЛИТ (древнекаменный век): периоды культур

 А) Олдувай (древний или нижний палеолит): 2,6 млн.-700 тыс.лет до н.э.

 Б) Ашель: 700 тыс-150-200 тыс.лет до н.э.

 В) Мустье(средний палеолит): 150-200 тыс.-35-30 тысюлет до н.э.

 Г) Поздний или верхний палеолит – 40-35 тыс.-10 тыс.лет до н.э.

2. МЕЗОЛИТ (средний или переходный от палеолита к неолиту период): 10 тыс.-7 тыс лет до н.э.)

3. НЕОЛИТ (новокаменный век: 7-6 тыс.лет до н.э.

 **Бронзовый век:** (Кстати, бронза – искусственный сплав меди и олова в стандартном соотношении 9:1 , из франц. языка)- 3-2 тыс- первые века 1 тыс. до н.э., протяженность периода – почти 1,5 тысячи лет.

 Андроновская культура, которая подразделяется на:

 А) Петровская культура

 Б) Алакульская культура (15-13 века до н.э.)

 В) Федоровская культура !15-13 века до н.э.)

 Г) Бегазы-Дандыбаевская культура (13-12 века до н..э.) (по названию могильников)

Развитие гончарного производства, горного дела и металлургии.

 **Железный век: (**начало 1 тыс.до н.э. по настоящее время. Поэтому период с 8-7 вв до н.э до 6 века н.э, т.е. до Средневековья, называется Ранним железным веком.)

 Образование крупных племенных объединений, которых греки и персы назовут «скифами», «саками», «савроматами». Это скифо-сакская эпоха кочевников. Образование ранних племенных союзов: саки-даха (массагеты), саки-рауки (тиграхауда), исседоны, аримаспы, усуни, кангары, аланы, гунны, т.е. появление протоказахов. Достижение раннегосударственного уровня. Для этого введен термин «Степная цивилизация». Тасмолинская культура. В этот период на смену хозяйству полуоседлых пастушеских племен эпохи бронзы приходит кочевое и полукочевое скотоводство с посезонной регламентацией пастбищ и водных источников, пришедшее в 1 тыс. до н.э. Это в дальнейшем стало господствующей формой ведения хозяйства населения Казахстана на протяжении длительного времени.

Одной из важнейших задач социально-гуманитарных наук считается, в первую очередь, изучение истории духовной жизни, выявление мировоззренческих основ, а также культурно-этнического своеобразия народа. Духовное наследие народа, отлученного от собственной истории, великих личностей, своей правды, подвергается медленному угасанию, обществен­ное сознание лишается четких очертаний, ясности. Огромный раздел исто­рии народа, подлежащий изучению - это история мировоззрения и философской мысли, ибо постиже­ние менталитета нации, а также понятийно-мировоззренческого аппарата, символов, легенд, понятий, сформировавшихся за тысячелетнюю историю этноса, возможно лишь в процес­се исследования многогранного идейно-теоретического наследия наших предков.

Общеизвестно, что в переходные периоды общественного развития уси­ливается интерес к истории духовной культуры народа, наглядным под­тверждением чему являются тенденции, получившие развитие в последнее десятилетие на постсоветском пространстве в сторону усиления внимания к истории народа в целом, и к истории духовной культуры, в частности. Это обусловлено тем, что людям свойственно искать в прошлом исторические параллели современным событиям, ключи к решению сегодняшних про­блем, учитывать исторические уроки и исторические аналогии.

Формирование новой формы истории суверенного Казахстана требует многогранных и самых разносторонних исследований, т.к. назрела потребность в объективном осмыслении прошлого нашего народа с деидеологизированных научно-методологических позиций. В последнее время наблюдается оживление ис­следований по отбору материалов и переоценке духовных кладезей ис­тории казахского народа.

Философское наследие казахского народа остается недостаточно исследованным, как и все мировоззренческое содержание казахской культуры в целом. Ждут своих исследований философия биев, мировоззрение жырау. Можно говорить лишь о первых попытках дать содержательный анализ работ выдающихся представителей казахской интеллигенции начала ХХ века, многие из которых были репрессированы, вследствие чего написанные ими книги были уничтожены, либо скрывались в недоступных массовому читатели фондах. Нуждаются в новых оценках и многие аспекты в философии корифеев казахской мысли – Абая Кунанбаева и Чокана Валиханова.

Прежние подходы к оценке духовного наследия казахов неполны. Они страдают недостаточно глубоким осмыслением всего идейного содержания духовного наследия прошлого. Так, в исследованиях советского периода культуру второй половины XIX века казахов представляли в привычных рамках культуры просвещения. И в работах, появившихся уже в 90-е годы, многие авторы ограничиваются решением частных проблем, как, например, национальная идея в творчестве казахской интеллигенции.

Недостаточно проработаны такие принципиальные для отечественной мысли проблемы, как проблема номадизма, соотношение ислама (в том числе и в форме суфизма) и доисламских верований в формировании казахской философии на различных этапах ее развития, цивилизационная принадлежность казахского народа. Работы всемирно известных представителей классических школ арабо-исламской философии (аль-Фараби, Кашгари, Дулати) во многом оценивались с точки зрения евроцентрических подходов к мировой истории философии, отягощенных классовыми оценками марксистского толка.

Все это заставляет говорить о существовании колоссального количества не разрешенных ни теоретически, ни даже методологически проблем, преодоление которых позволит создать целостную картину становления, трансформации и перспектив казахской философии. Нужны новые подходы к исследовательской деятельности в соответствии с требованиями времени. Нужно использовать опыт философского анализа, имеющийся в современной западной философии. В отечественной научно-исследовательской литературе имеется определенный опыт философского анализа творческого наследия казахской интеллигенции: герменевтический анализ «Слов назидания» Г. Есима, сравнительный анализ мировоззрения Абая (в контексте философии экзистенциализма) Г.Г. Соловьевой. Но имеющийся опыт во многом ограничивается исследованием творчества Абая.

Используя имеющийся опыт философского анализа мировоззрения Абая, можно провести анализ мировоззрения казахской интеллигенции XX века в контексте философии экзистенциализма. Для проведения параллели между философией экзистенциализма и мировоззренческим содержанием творчества казахской интеллигенции начала XX столетия имеются объективные основания. Казахстан в составе Российской империи входит в единое общеевропейское культурное поле. Так называемая колонизация казахских земель, революции и войны России начала XX века явились частным выражением европеизации казахской культуры. События начала XX века ускорили процесс европеизации национальных культур: разрушили прежние устои жизни, разбудили мечты о свободе и принесли всепоглощающее равенство. Влияние этих процессов на бытие человека получило отражение в творчестве казахской интеллигенции.

Мировоззрение казахской интеллигенции начала XX века своими корнями восходит к мировоззрению Абая, гуманистическим традициям средневековой арабоязычной философии Востока, а также к некоторым достижениям русской культуры.

Наличие общекультурного поля, имеющиеся традиции в казахской философии позволяют казахской интеллигенции начала XX столетия вступить в диалог с философией экзистенциализма, вернее, найти этот диалог нам сегодня, поскольку экзистенциализм является философией XX века.

Основная проблема философии экзистенциализма — проблема бытия человека в мире в мировоззрении казахской интеллигенции получила разрешение в соответствии с условиями культуры казахов, с особенностями их мировоззрения. Если в философии экзистенциализма Запада отмечается нивелирующее влияние современной цивилизации на бытие, то в мировоззрении казахской интеллигенции в силу стремительного водоворота событий получило отражение разрушающее влияние на человека рациональной культуры XX века.

Есть определенная логика в размышлениях казахской интеллигенции о существовании человека. Неслучайно в переломный период истории казахского общества размышления о бытии ведут к проблеме свободы. Так, в мировоззрении Шакарима проблема бытия человека решается в соответствии с его отношением к религии. Человек, по Шакариму, наделен совестью и интеллектом. Интеллект человека вынужден считаться с предметными связями действительности. Совесть человека автономна.

В мировоззрении М.Жумабаева проблема свободы решается в форме альтернативы. М.Жумабаев представляет существование человека в его крайних состояниях: человек и толпа, свобода и равенство. Для М.Жумабаева свобода или есть, и тогда человек абсолютно свободен, или ее нет, тогда существование человека есть существование толпы.

Особое значение для нас имеют духовные искания Шакарима, М. Жумабаева, М. Дулатова, С. Торайгырова, поскольку в современном демократическом обществе с ростом автономии личности определяется фундаментальное значение философской проблемы человека. Казахстан 90-х годов и казахское общество начала XX века имеют общие цели: обретение суверенитета, действительной свободы человека. К тому же изучение мировоззрения казахской интеллигенции позволяет нам понять существование человека в культурном пространстве казахского общества.

В процессе познания менталитета казахов имеет большое значение использование такого понятия, как пространство исторического времени.

История коренного этноса состоит из нескольких временных пространств. Ханский период — от упомянутого выше 1456 года до выхода в свет «Устава о Сибирских киргизах» в 1822 году; это приблизительно около 360 лет. Более трех веков они существовали как социокультурная общность при ханском управлении с присущей этому периоду системой ценностных ориентиров, отраженных в многочисленных жырау и дастанах. Объединяла их одна тема: философия подвига, нашедшая свое продолжение в творчестве Махамбета Утемисова. Для него потеря гражданских прав — утрата государственной целостности. Ерлiк (подвиг) как ценностная категория выступает в его произведениях как зрелость гражданского сознания.

Духовные ценности, относящиеся к философии любви, были сформированы под влиянием поэзии Востока, суфийской литературы и исконно национальных понятий и определений. Отражение этой темы проявилось в таких поэмах, как «Козы Корпеш - Баян Суду», «Кыз Жибек», «Енлик-Кебек», «Калкаман-Мамыр» и других.

Ценности человеческой сущности отражены в народных сказках через категории добра и зла, понятия «жаман» («плохой») и «жаксы» («хороший»). Так в сказке «Аяз би» поставлена проблема плохого человека. Определяется категория «жаман адам» тем, что входит в это понятие, какие качества должен иметь человек. В чем состоят принципиальные различия между плохим и хорошим человеком. Сказочный персонаж из плохого человека в начале сказки преображается в положительного. Понятие «жаксы адам» в любые времена релятивно — вот основная идея. Необходимо признать в связи с этим, что сказка «Аяз би» предназначена по своему содержанию скорее не детям, а взрослым, еще точнее — адресована политикам.

После того, как система ханской власти распалась, социокультурная общность казахов переходит в другое историко-временное пространство, продлившееся с 1822 по 1917 г., когда территория бывшего ханства стала частью России. В этом пространстве прежняя система ценностей постепенно разрушалась, на смену ей пришли другие ориентиры. Философию подвига заменила психология подхалимства и угодничества, психология раболепия, философию гражданственности заменили родовые и жузовые предрассудки. Сложившуюся ситуацию усугубляли идеологи царского режима, руководствуясь принципом «Разделяй и властвуй». В общественном сознании этот период выразился понятием «Зар Заман» («Эпоха Скорби»). Это была скорбь по разрушившимся, ушедшим в небытие духовным ценностям.

 Национальная философия имеет давнюю историю. Первые попытки ее исследования появились еще в годы Советской власти, когда наметился поворот к созданию суверенного государства. С обретением независимости заметно возрос выпуск монографий и серьезных трудов, успешно идет защита кандидатских и докторских диссертаций по вопросам истории философии и актуальным ее проблемам. Все это стало приоритетным направлением в формировании общественного сознания. 1991 год для казахстанского общества ознаменовал собой наступление новой эры, нового времени — времени суверенитета; начало современной истории.

 Прежние идеологические штампы и мнимые ценности утратили свои доминирующие позиции. Строительство нового общества повлекло за собой необходимость создания иных, либерально-демократических, цивилизованных измерений и понятий, истинно человеческих ценностей.

 Обращение к этическому опыту, к традиционным духовным ценностям народа всегда было одним из необходимых условий интеллектуальных, творческих успехов нового поколения. В контексте глобализации многие народы стали проявлять более активный интерес к своему этническому прошлому, к тем историческим истокам, которые относятся традиционным формам нравственности.

 История существования Казахстана как суверенного государства с особой остротой ставит вопрос об изучении своей подлинной этнической истории, возрождении духовно-нравственных ценностей казахов. Это в свою очередь позволит понять место и роль казахского опыта миропонимания и мировоззрения в полилоге различных культур. Говоря о подлинной истории казахского народа, следует упомянуть, что еще в недавнем прошлом в серьезных монографиях говорилось о том, что письменность у казахов появилась лишь после свершения Октябрьской революции. И таких примеров неадекватного отображения казахской истории предостаточно. Подобная ситуация сложилась и вокруг казахской философии.

Лучшие традиции казахской философии были непопулярны и забыты под непосильным давлением советского тоталитарного режима. В 30-е годы в результате репрессий были уничтожены лучшие представители казахской интеллигенции, которые самим фактом своего существования опровергали идею о забитости и невежестве казахов. На место казахской философии в республике заступил диалектический и исторический материализм, призванный обеспечить духовное единство народов СССР. Но эта философия оказалась неспособной справиться с возложенной на нее миссией. В постсоветское время в Казахстане сложилась совершенно иная социокультурная ситуация, требующая своего осмысления и тщательного философского обоснования.

В традиционном обществе, где все социальные отношения жестко регламентированы, существовала очень сильная связанность людей друг с другом: они ощущали себя жизненными частями общества, к которому принадлежали. Ценности культуры принимались и разделялись всеми ее членами как священные и вечные.

Традиционное общество, таким образом, отличалось не только единством, но и абсолютной идентичностью его членов со своей культурой. Человек всецело растворялся в коллективном целом и уже не представлял свою жизнь вне его.

Любая культура существует лишь постольку, поскольку она передается от одного поколения к другому. В этом смысле традиционная культура, которая столь явно выдвигала на первый план задачу транслирования самой себя являлась неким крайним и предельным типом человеческой культуры вообще. Стремясь передавать "по традиции" свое вневременное содержание традиционная культура существует все-таки во времени и, как всякое временное явление, проходит стадии возникновения, расцвета и старения. Конечно, великие традиции не устаревают и не гибнут, однако устаревает их понимание и восприятие. Понимая неизбежность этого явления носители традиционных ценностей предпринимали попытки усиления надежности трансляции культуры, старались не допустить искажений, перетолкований и особенно нововведений. Отсюда, кстати, берет начало консерватизм всех без исключения традиционных культур. Но никакие средства, какими бы локальными успехами они не сопровождались, все же не могут спасти традиционную культуру от внутреннего омертвения. Время берет свое, и современный человек ориентируется на ценности, диктуемые требованиями урбанистического образа жизни.

Казахская философская мысль прошла сложный путь становления от древних стихийных форм мышления до вполне зрелых современных философских концепций. Многовековые нравственные ориентиры народа и ритуализация определенных моральных ценностей в историческом процессе являлись основанием формирования таких фундаментальных этических понятий в этническом миропонимании, как добро и зло, любовь и ненависть, благородство и подлость и т.д.

 Среди современных исследователей казахской философской мысли мы называем О.А.Сегизбаева, М.Орынбекова, Г.Есима, А.М.Нысанбаева, А.Х.Касымжанов., М.Ш.Хасанова и многих других.

 Казахская национальная философия, имеющая многовековую историю, лишь в наше время обретает право на существование. Творческое наследие Коркута, Юсуфа Баласагуни, Ахмета Яссауи, аль-Фараби, Махмута Кашгари и других стало основой, отправной точкой формирования мировоззрении коренного населения. Новый этнос образовал в 1456 году в урочище Козы-Басы, что находится в пойме реки Чу, Казахское ханство. В это время появились и первые мыслители Асан Кайгы и Хайдар Дулати, с которых начинает свою историю казахская философия.

Рекомендованная литература:

1. Абдильдин, Ж. М. История философии: учебное пособие. - Алматы, 2010.
2. Амребаев А.М. Проблемное поле казахского мировоззрения (историко-культурный взгляд) // Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы, Акыл китабы, 1998. – с. 112-115.
3. Антология социально-политической мысли Казахстана. В 2-х т. Алматы,2005
4. Бурханов К.Н., Булекбаев С.Б. Казахстанский путь в дилемме: Восток-Запад.- Астана: Елорда, 2010. – 333 с.
5. Габитов Т. и др. Основы философии. – Алматы: Данекер, 2002, 302 с.
6. Есим Г. Казахская философия // Мысль. – 2004. - №7. – с.65-69.
7. Кодар А. Степное Знание: Очерки по культурологии. – Астана: Фолиант, 2002. – 208 с.
8. Культурные контексты Казахстана: история и современность. Алматы, 1998
9. Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. – Алматы: Гылым, 1996. – 472 с.
10. Орынбеков М.С. Основные универсалии тюркского менталитета // Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы, Акыл китабы, 1998. – с. 13-15.
11. Мырзалы, С. Философия: учебное пособие. - Алматы, 2008.
12. Философия: учебник / Н. Ж. Байтенова [и др.]. - Алматы, 2006
13. Философия: учебник для студ. вузов и колледжей / сост. Т. Х. Габитов. - Изд. 4-е. - Алматы, 2010.

.

**Лекция 2. Мифология и предфилософия протоказахов**

**Вопросы:**

1. Тюркская цивилизация как предпосылка казахской философии.

2. Тюркская мифология как предфилософия казахов.

3. Предфилософия номада.

3. Коркут – прародитель казахов.

**Традиционные духовные ценности казахи унаследовали от своих древнейших предков, первона­чальные пласты культуры которых представлены разрозненно, в основном археологическими мате­риалами. Судя по содержанию рисунков на камнях, можно полагать, что население Казахстана в ка­менном веке поклонялось солнцу, почитало животных, вероятно, как тотемов-родоначальников. Одомашнивание животных сопровождалось совершенствованием орудий труда.** Совершался медленный, но необратимый переход от каменных орудий к металлическим, особенно в богатых палеоме­таллами районах Центрального Казахстана.

 **В освоении культурного и духовного наследия казахского народа с целью личностного развития огромное значение имеет фольклор вообще, устное народное творчество в частности. Ибо фольклор является кладезью народной мудрости, его традиционного миропонимания и мировоззрения, особен­но для молодежи** Не зная прошлого своего народа, невозможно глубоко понять настоящее, а тем бо­лее будущее, стать духовно богатой личностью. Народная философия в Центральной Азии существо­вала в художественно-поэтической форме — в форме устного народного творчества. Поэтому важно познание молодежью исторического бытия собственного народа и ценна сама передача социокуль­турных предпосылок, ценностей и особенностей богатой и своеобразной философии фольклора коче­вых и полукочевых народов для молодежи.

 **Казахская национальная культура является кочевой по своему образу жизни, быту и бытию.** Ко­чевой образ жизни изначально формирует свои, отличные от оседлых обычаи и традиции, социаль­ные институты и установления, нравственные, религиозные и юридические нормы, способ мышления и менталитет, свои культурные формы и «формы искусства». Западная цивилизация, оседлая по сво­ему образу жизни и системе ценностей, базируется на господстве экономики и техническом могуще­стве, говоря философски, — на технико-урбанистическом модусе бытия. Возрождение казахской культуры немыслимо без возрождения кочевого образа жизни и его ценностей.

 Для кочевника высшей ценностью обладают движение, способность перемещаться, передвигать­ся, не закрепляться навечно на ограниченной территории. Более ценно все то, что движется, течет, изменяется, превращается, метаморфизируется: а то, что неподвижно, неизменно, вечно, оседло, об­ладает вторичной ценностью. Осесть, остановиться — значит, здесь потерять способность к движе­нию, изменению, потерять высшую ценность. Казахская философия, обращаясь к теме кочевой циви­лизации, поворачивается лицом к современным философским концепциям, мыслям и идеям, так ши­роко распространенным ныне и на Западе и на Востоке .

 **Конечно, если пользоваться мерками классического западного типа философии, традиционной казахской философии, следовало бы отказать в претензии на философичность: ведь ей явно недостаёт систематичности, наукообразности, доказательности. Но европоцентризм, как и азиацентризм, — по­зиции в современной философии уже преодолеваемые.**Восточная философия властно заявила о сво­ем особом статусе. И что самое удивительное, современная западная философия, начиная с Кьеркего­ра и Ницше до сегодняшних постмодернистов, приложила все силы к реформированию западной тра­диции, переосмыслению онтологии культуры, а значит, и антропологии, эпистемологии, методоло­гии. Существует восточная методология науки, требующая своего основательного исследования в XXI   в. Все западные мыслители XX в., выделяя тему культуры как первостепенную, стремятся осу­ществить продуктивный синтез западной и восточной традиций и, оставаясь людьми Запада, утом­ленного цивилизацией и техническими нововведениями, с надеждой обращают свои взоры к Востоку, сохраняющему живительную силу духовности: Хайдеггер и его экзистенциальная аналитика «Desein», Гадамер и идея «жизненного мира», Адорно и концепция «природопрекрасного», Гадамер и учение о понимании и взаимопонимании. Можно сказать, что современная западная философия уже впитала в себя идеи восточного мироотношения, преобразилась и обновилась.

 **Главная особенность восточной (и казахско-тюркской) философии в органическом единстве универсалий культуры и универсалий философии.** Классическая западная философия, в известном смысле, «воспарила», очистилась от эмпирии, предпочла «стихию чистого мышления», открыв в ней для себя возможности формирования новых искусственных миров и идеальных объектов. Однако сила обернулась слабостью. И уже Мартин Хайдеггер подвергает деструкции западную традицию, выявляя изъяны «сырой онтологии наличного», где мир и человек конституируются в качестве изна­чально самостоятельных, друг с другом не связанных «субъектов и объектов». «Сущность и явле­ние», «внутреннее и внешнее» и т.д. — категориальные определения «сырой онтологии наличного», чистые категории, освобожденные от экзистенциального смысла. Подобная онтологическая структу­ра не отвечает запросам современного мира, утверждает Хайдеггер. **И человек, и его наука взыскуют к другим концепциям, где бы утверждалось изначальное единство человека и мира, его бытие в каче­стве «Dаsein». С этими идеями Хайдеггер вступает в прямой диалог с восточной философией, пре­тендуя на то, чтобы восстановить утраченную связь категорий западной философии и универсалий культуры.**

 Истоки казахской философии уходят в глубокую древность, к мифологической предфилософии протоказахов, позже тюрков. Известно, что казахский народ формировался в результате взаимодействия множества этносов, наследуя их черты.

 Казахская философия ( как восточная) движется не в усеченной схеме «субъект-объект, а в области «человек-мир», где природа –не объект, а живая божественная среда, что порождает экзистенциальную философию. Протоказахи вели преимущественно кочевой образ жизни, и это несомненно отразилось на их философских воззрениях. Что такое кочевой образ жихни? Это прежде всего бескрайняя степь, которая невольно заставляет человека глобально размышлять. Вспомните самих себя, когда вы оказываетесь в поле, степи, где нет ни начала, ни конца, а только бескрайняя ширь и только небо над головой. Ч.Валиханов полагал, что склонность к философии – это национальная особенность казахов, к которой они генетически предрасположены. Ведь кочевничество было доминирующей формой протоказахов, казахов на протяжении большого количества времени.

 С другой стороны, кочевник по-особому относился к природе, от которой всецело зависел. Поэтому философствование предков казахов было натуралистичным, даже в обыденной речи преобладают натурфилософские воззрения. Кочевник относился к природе как активный субъект деятельности, но в то же время не считал себя ее господином. Он словно разговаривал с природой, прислушивался к ней. Она была для него одушевленной. И земля, и вода, и лес, и горы имели своих духов.

 Отсюда политеистические представления древних тюрков. Ключевую роль в жизни номада играло небо – Тенгри. По небу ориентировались в пути, по небу определяли погоду ( что было очень важно для скотовода), по небу предсказывали судьбу человека. Отсюда существовала народная астрономия и астрология. Обнаружены в связи с этим мифы о Большой медведице, созвездии Плеяды. Скотоводы первым делом обращали внимание на самую яркую звезду Шолпан, искали у скотовязи Темир Кызык (Полярную звезду), Большую Медведицу и т.д. Тенгри – это главное божество в мифологии протоказахов. В философской литературе существует мнение о монотеизме древних казахов в противовес суждениям о языческих их представлениях.

 Обращая свой взор к небу, древний тюрк постулировал свое мировоззренческое отношение к действительности в вертикально-пространственном аспекте, подразделяя эту вертикаль на верхний мир Тенгри и свой срединный мир – Жер (Земля), по которой течет вода (Су), которые составляли источники существования в совокупности. У древних тюрков высочайшая, по их представлениям вершина мира называлась Хан-Тенгри. Отождествление в небе бытийственного смысла и его духовной символизации на долгие века сохранилось у тюрков. Тенгри было не только Небом с сакральным значением, не только божеством, но и порождающим началом в первичных религиозных верованиях казахов.

 Жер (Земля) и СУ (Вода) были объектами поклонения, находящимися в срединном мире, ведь они способствовали сохранению рода, спасали людей и потому наделялись божественными чертами. В казахских преданиях понимание Жер-Су идет от времени исхода прототюрков с Алтайского нагорья, а потому до сих пор сохраняется уважение к Алтаю, который считался местом свиданий Жер-Су с духами предков родов, поделившими всю землю казахов между собой. Об этом же говорит упоминание о Молочном озере на Алтае (Сут кол), на вершине которого находится Алтын Бай терек, священный золотой тополь, служащий проводником среднего мира , Неба и подземного мира (корни). Причем крона золотого тополя (Небо) и ствол (срединный мир) всецело зависят от корней (прошлого). Это особенность восточного типа философствования.

 Жер-Су понималось как божество, не только связанное, но и противостоящее Тенгри как горизонтальная плоскость, ибо казахи привыкли жить в основном на равнине.

 Связь между Тенгри и Жер-Су может рассматриваться и как аналогия мужского и женского начал. Небо – отец, Земля - мать; именно с ней связаны надежды на плодородие, тучные нивы и стада, пасущиеся на них.

 В древнетюркских верованиях находилось и другое божество – Умай. Она была покровительницей домашнего очага, детей и искусств. Роль Умай характеризовалась тем, что именно от нее зависело рождение человеческих сынов. Умай часто упоминается и как покровительница воинов, которым помогает одерживать победы над врагами. Больше того, в древности словом «Умай» обозначали в семье душу ребенка до трех лет, выражая этим поверье о принадлежности души ребенка богине, оберегающей ее. Этим словом называли пуповину ребенка, которая в особом мешочке подвешивалась к люльке – бесик, что отражало просьбу о постоянном присутствии богини Умай около колыбели. Считалось, что после этого она находится рядом с новорожденным, и если он плакал или болел, то предполагалось, что Умай его покинула.

 Культ Тенгри активно использовался военно-политическими кругами для придания необходимой легитимности тому или иному тюркскому государству. Частая смена каганов, постоянные стычки и раздоры побудили стремление к обоснованию божественного происхождения каганов, дабы прекратить бесконечные поползновения родственников на престол. Так и возникает легенда о возникновении древнетюркского государства с санкции самого Тенгри, что свидетельствует о политизации религии.

 В Срединном мире обитали и другие духи – владетели рек, степей, лесов и гор. Древние охотники и рыбаки, ремесленники и собиратели, земледельцы-мотыжники издавна поклонялись духам этих промыслов, одухотворяли окружающий мир, почитали духов – покровителей родов. Этот гилозоизм, анимизм постулировали наличие сверхъестественных сил на каждом участке природы, которых необходимо было задобрить. Кстати, обычай казахов до сих пор делать жыртыс (рвать ткань на куски) и привязывать ленты к деревьям или стенам «святых мест», против чего возражает ислам, восходит именно к этому архаизму, стремлению задобрить духов.

 Наиболее отчетливо это видно на похоронном обряде. В тот момент, когда душа покойного отделится от тела и начинает наблюдать за действиями сородичей по организации достойных проводов, к ней присоединяется душа, специально вышедшая из Нижнего мира, обычно близкого родственника, и они вместе сороку дней следят за ходом поминок, и, в случае удовлетворенности, вместе уходят вниз. В ином случае привлекался шаман, чтобы способствовать транспортировке душ умерших в иной мир.

 Архаичные представления гласили, что в загробном мире покойников ждет другая, не менее осмысленная жизнь, их души будут влиять на положение дел в Срединном мире, а потому необходимо оказывать им всяческие почести, говорить о них только хорошее. Аруахи – это духи предков. По представлениям кочевников, каждый человек оставляет в наследство своим детям не только свою юрту, связи, высокое имя, но и своего аруаха, через которого он продолжает пребывать среди живых, оказывая влияние на их судьбу. Если это был достойный человек, его дух будет благоприятно воздействовать на судьбу детей и внуков, поддерживать и помогать в трудные минуты. Если человек, напротив, вел недостойную жизнь, его аруах не способен на такую помощь и даже может принести новые страдания.

 Эта особенность древнего мировоззрения отражена в казахском фольклоре. Так. в эпосе «Алпамыс» главный герой перед боем попросил защиты у покровителя воинов, и тот, обернувшись клочком тумана, незаметно спустился с неба и взял под свое крыло юного батыра.

 Противоположный пример – судьба Толегена из поэмы «Кыз-Жибек». Отправляясь за своей невестой, Толеген не получил благословения отца, его не оберегают аруахи, и поэтому его встретила смерть у озера Кособа.

 Для древних тюрок Нижний мир был аналогичен Срединному , он был продолжением последнего вниз. Это означает, что оба мира были организованы по общим законам, просто подземелье считалось менее удобным для проживания.

 Больше того, была уверенность, что и Верхний мир Тенгри аналогичен другим мирам. Ч.Валиханов писал ( «Следы шаманства у киргизов»): «На небе есть жители люди. Они опоясываются под горлом; мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах.»

 Отсюда, по мнению А.М.Нысанбаева, в религиозных верованиях прототюрков уже прослеживается самосознание древнего народа.

 Представлением о мире у древних саков, их мироощущением был анимизм, тотемизм. Например, присутствовал культ огня, волка, других животных и зверей. Из истории сакского искусства мы знаем, что в нем имел место звериный стиль. Но мифология постепенно уходит в прошлое, на ее место встают думы о наличном и постоянном, о тех стихиях, в которых мы существуем и которые оказывают влияние на нас –вода, земля, огонь, воздух.

 Культ Солнца был древнейшим религиозным представлением народов Востока, реально же он фигурировал как культ огня (в современной культуре казахов до сих пор присутствует свадебный обычай – невеста должна плеснуть масло в огонь, чтобы задобрить духа огня). Это указывает на влияние на кочевые племена зороастризма, пришедшего с Персии.

 В традиционном жилище прототюрков – юрте тоже есть философский смысл. М.Хасанов в работе «Космос казахской культуры» пишет, что форма жилища народов тоже не случайна. Так, например, прямоугольную или квадратную форму жилищ славянских народов он объясняет тем, что обитали они в лесах и поэтому небо видели только ограниченным деревьями, а потому и жилища у них были прямоугольные или квадратные. А саки, например, обитали в степях, а потому небо видели полностью, что отразилось на юрте. Ведь известно, что юрта – это небесный свод, опрокинутый на землю, людей, заключающий человека в себе, обрисовывающий целостность мироздания.

 Ч. Валиханов отмечал, что у казахов «…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, чары, которые тяготеют над ним. Поэтому самое нежное влово у киргизов (казахов – Б.Ж.) и самое верное выражение любви заключается в словах айналаин – «обхожу тебя».(9).

 Юрта осуществляет в себе единство реальности и символа, будучи миром существования по форме и ориентации на части света, по внутреннему убранству и функционированию, по расположению в ней семьи.

 Пространство юрты можно уподобить древнегреческому космосу. Точно так же, как небо и земля, вода и огонь, верх и низ являются в природе органичными и вытекающими из завершенного мироздания, пространство юрты оказывается искусственно и искусно организованным фрагментом природы, ее органичной частью. Наиболее почетным местом в юрте был тор, жестко подразделялись мужская, женская половины. Соответственно с мужской стороны висит все, что находится в ведении мужчины. У стены же, справа от постели, все, с чем имеют дело женщины: женское снаряжение для верховой езды, а затем ближе к двери – вся хозяйственная утварь и кухонная посуда.

 В этом пространстве все точки и сегменты были регламентированы, что налагало определенные запреты на жильцов и гостей. Так, наступить на порог означало смертельно оскорбить хозяина, запрещалось ходить гостям против часовой стрелки вокруг очага, что идет от движения по солнцу. У древних тюрок был обычай: « При возведении государя на престол, ближайшие важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом подносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение перед ним. Женщины могли ходить и в обратном направлении, ибо запрещалось проходить с почетной стороны, между гостями и очагом».

 Очаг в центре был местом притяжения и почитался у всех кочевых народов, не случайно погибель семьи или ее исчезновение из-за отсутствия сыновей квалифицировались как угасание очага. В него нельзя было плевать, проливать молоко или воду, мешать золу, рубить дрова в нем, бросать в него сор, зажигать от него и выносить огонь, иначе семье грозили болезни и несчастья. Большой интерес представляют собой и другие места юрты. По народному летоисчислению, 12-летний цикл начинала мышь, а потому ее именем называлась почетная часть жилища, где стояли сундуки с добром, и сидели гости на торе. После мыши идет корова, чьим именем называлось расстояние от тора до кровати, олицетворяя собой достаток, присущий семьям с коровой. Место, где сидел хозяин, именовалось тигром, ибо кто еще может претендовать на символ власти и мужества, кроме него. Далее шло место хозяйки («зайца»), выражавшей кротость и покорность. Подле хозяйки обычно располагались продукты, небесные и земные дары, что знаменовалось трудолюбивой улиткой. Далее шло пространство змеи, выползающей из земли, несущей с собой влагу, где размещалась посуда, котлы, ведра, чайники. Лошадь, естественно, занимала место у входа как символ движения. Затем шло пространство овцы как символа малых и бедных, просящих ухода или подаяния, мудрой обезьяны, дающей напутствие высшего животного, где располагались бурдюки с кумысом, оружие и конская утварь, испив чего можно было седлать коней и брать в руки оружие. Потом шло место птицы, где располагалась молодежь дома и гости, несущие с собой молодость и плодородие, а затем повыше размещались гости-мужчины на месте собаки как символа преданности, и уж затем, поближе к тору, находилось место кабана, где начинали усаживаться наиболее почетные гости, устанавливалось наиболее ценное имущество; круг замыкался местом мыши, наиболее почетным торем, где начинается летоисчисление, и где время соприкасается с пространством. Такое понимание значения пространства в юрте было аналогичным у всех кочевых народов, а не только у древних тюрок. Правда, кабан потом стал низвергаться с почетного места, но это уже было связано с исламизацией тюрок.

 Если же выйти за пределы юрты, где пространство является неоднородным, то мы попадаем в другой мир. Кочевье требует пространства, оно нуждается в переносном доме, юрте, динамичном хозяйстве, средствах передвижения, запасах продовольствия, специальной одежде, обуви и т.д. Любое из этих составных есть элемент культуры, момент видения мира, компонент космоса народа. Если взять пространство, то кочевье требует такое пространство, которое бы воспроизводило бы самое себя, однородное пространство, в котором движение в разные стороны было бы равнообоснованным. В идеале кочевник хотел бы пребывать в одном и том же месте, однако он вынужден постоянно менять свое стойбище.

 Пространство для кочевника не может быть большим или малым, оно оказывается лишь нужным и подходящим в зависимости от степени удобства и удовлетворения потребностей.

 Важнейшей философской категорией было понятие времени. Первым ориентиром времени была погода. Изменения после тяжелой и стылой зимы приходили с появлением первой зелени, и с днем весеннего равноденствия приходил Новый год, т.е. Наурыз. Отсюда «зелень травы» оказывалась объективным критерием времени. Это заложило основы различных праздников, связанных с началом весенне-осеннего сезона, перекочевкой на летовки из зимовок. Преобладание у протоказахов меридиального кочевания с юга на север и с севера на юг показывает наличие временных параметров для своевременного прохождения этой долгой дистанции, доходившей до 1000 км., а иногда и превышающей ее.

 Множество раскопок могильников саков привело ученых к мысли, что на земле Семиречья развивалось высокое искусство, имеющее автохтонное происхождение и независимое от пришлых образов. Это приводит к выводу о наличии автономных моделей пространства и времени, имманентного понимания и видения мира в его различных ипостасях, например, внутреннего мира, смысла бытия, иных миров, нравственных устоев.

 Обнаружена древняя руническая письменность. Обнаружены героические поэмы и эпопеи (наиболее раннее происхождение имеют героический эпос «Шура-батыр» и «Козы- Корпеш и Баян-сулу».

 Прародителем казахов называют певца и летописца Коркута, чья могила сохранилась в Кзыл-Ординской области (вообще, 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 гузидайи нусрат-наме» Мухаммад Шайбани-хана, в «Сборнике летописей» Кадыр Алибий Джалаири, в «Шаджара-йи турк во могол» Абул-гази и других Коркыт представлен как реальное историческое лицо). Он оказал настолько сильное влияние на кочевые народы древности, что и поныне считается живым. В народных сказаниях часто повторяется: «Не рой могилы Коркуту», и это повторяется от берегов Сырдарьи до Кулундинской степи. Коркут был мудрым наставником, давал советы людям в затруднительных случаях, благословлял меч батыра, отправляющегося на войну. Коркут жил YIII веке, что было для казахов переходным временем от язычества к исламу, это отразилось и на личности сказителя. Считалось, что он рожден дочерью светлоокого дива, однако верит в Аллаха, признает слова пророка Мухаммеда и следует завету божьему. И поныне гробницу Коркута около станции Коркут-ата близ Казалинска казахи почитают как могилу святого.

 Для казахов Коркут славен тем, что он изобрел кобыз, один из двух основных музыкальных инструментов народа. М.О.Ауэзов писал: «Видя и слыша все это, Коркут в своих одиноких терзаниях выдолбил из дерева ширгай первый кобыз, натянул на него струны и заиграл, изливая свои мучительные мысли и чувства. Он вложил свою душу в эти мелодии, и чудесные звуки его струн прозвучали на весь мир, дошли до людей, захватили и пленили их. С тех пор мелодии Коркута и созданный им кобыз пошли странствавать поземле, а имя Коркута осталось бессмертным в струнах кобыза и в сердцах людей».

 Музыкальное наследие Коркута, Коркут-кюй, который игрался многими кобызистами, священное наследие сказителя привели к тому, что кобыз стал священным инструментом. В своих лечебных сеансах шаманы активно использовали кобыз , а сам Коркут был объявлен «первым шаманом» устами Ч.Валиханова. Для Абая, который был не отлько поэтом, но и большим музыкантом, были важны легенды, связанные с музыкой Коркута.

 Кобыз, изобретенный сказителем, и ныне пользуется большой популярностью среди казахов. Инструмент был возведен в культ, ему поклонялись, он помогал шаманам, начиная с Коркута, бороться со смертью.

 Основоположник казахской музыки, Коркут, составил много музыкальных произведений, которые циркулируют по степи, и оказывают влияние на казахов. Мелодии и мотивы Коркута считаются в народе самыми популярными. Из нихвыделяются «Мотив Коркута», «Саймакты сары озен», «Азамат кына», Аксаккулан-Жошыхан», «Бозайгыр», «Тетикыз» и др. Эти концерты, несомненно, оказали большое влияние на формирование взглядов последующих мыслителей и музыкантов.

 Борьба с судьбой, с злыми силами рока составляла жизнь Коркута, поэтому он остается в казахской исторической памяти как мудрец, призывавший к борьбе со смертью, к бессмертию человечества, как борец за человека, его жизнь. Он предвидит будущее, в своих речах, толгау и жырах раскрывает перед народом его будущее, предостерегает от ошибок, призывает к осмыслению окружающей жизни, будущего общества. И стар, и млад, и несчастный обращались к Коркуту и находили у него избавление от жизненных невзгод, мир в душе, успокоение в сердцах. Советы Коркута играли большую роль в общественной жизни степняков, они поныне воспринимаются как пословицы и поговорки, которые сконцентрировали в себе народную мудрость. Уже безымянными ходят по степи его изречения: «Потухший не вернется, умерший не воскреснет», «Вода, закипев, не выйдет из берегов», «Кровный враг не будет другом», « Из старой ваты нить не совьешь» и другие. В течение долгих веков казахский народ считал Коркута своим пророком и это оказывало сильное влияние на культурную атмосферу времени.

 В известном смысле можно сказать, что история казахского народа начинается с Коркута, ибо его имя присутствует везде: в музыке, литературе, космологии и этнографии, истории и быту.

 Даже в имени Коркут некоторые исследователи находят символ некоего начала мира, его зарождения как из хаоса, упорядоченного ритмом противоположностей – добра и зла. Так, в казахском языке слова «кор» и «кут» обозначают две противоположности: «кор» переводится как зло (например говорят: Кор болма – не будь злым, несправедливым), а «кут» - добро, благо (например, Кутты бол – будь счастлив).

 Если обратиться к семантике имени Коркыт, то на первый взгляд оно простое, но как его только не интерпретировали. И как «благодатную могилу», и как «заповедное счастье» и даже как «банк данных». Разбивая имя на две составные части, давали разные переводы. Например, «кор» - могила или «кор» - заповедник, фонд, а также «кут» - счастье, благость. Были и такие, которые производили эту лескому от имени древнеегипетского бога Гора. Существует и народная этимология, производящая слово «коркыт» от слова «корку» - бояться, стоящего в повелительном наклонении. Как известно, страх – это та экзистенциальная основа, на которой зиждятся все наши духовные построения. Шаманиз и держится на стратегии страха. Неудивительно, что казахского первошамана зовут Коркут, что в переводе означает «наводящий страх»

 В кюях Коркута прослеживается мотив борьбы со смертью и злом, который поддерживал извечное стремление степняков к свободе и бессмертию. А.Маргулан писал: «Коркутовская философия борьбы со смертью – явление редкое в мировой истории, в то же время это один из светлых образов, когда-либо созданных человечеством. Подобное можно встретить, пожалуй, лишь в древней литературе о Прометее и Харте».

 Смерть, понимаемая как зло, нуждается в преодолении. Пути же этого различны, однако как «первый шаман» Коркут одним из возможных способов преодоления зла демонстрирует музыку. Игра на кобызе позволила ему воплотить в реальность свои мысли. Слушая его кюи, последовательно замечаешь прохождение темы смерти, необходимости ее преодоления, затем наступает мотив намечающегося равновесия, гармонии, в ходе которой изыскиваются пути ухода от смерти.

 Мировоззрение Коркута было синтезом древних, зороастрийских представлений, которые воплотились в язычестве и новой веры ислама. Традиции сказались в жизнерадостности мироощущения Коркута, жизнелюбивом духе его мифологических тем и коллективных образов. Его мировосприятие открыто и расковано, оно восприимчиво ко многим духовным веяниям, новым культурным явлениям.

 Коркут выразил основы степной идеологии, качественную определенность протоказахского общества как свободного, мятущегося, находящегося в вечном движении, обладающего атрибутами жизнерадостности и оптимизма. Идеи и мысли великого предка навсегда остались в исторической памяти казахского народа, вошли в ткань его духовной структуры, повлияли на символы и ориентиры казахов. В структуре коллективного бессознательного нашего этноса незримо присутствуют мысли Коркута о смерти и бессмертии, зле и добре, гармонии, дуализме бытия, где борются свет и тьма. Он существенно повлиял на различные стороны общественного сознания, элементы этнического самосознания народа. Это закономерно переросло в область норм и обычаев, ценностей и форм поведения, что сказалось на качественном своеобразии общества, на основах специфиеки и самобытности казахов.

Рекомендованная литература

1.  Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа. — Алматы: КазНИИКИ, 2001. — 300 с.

2.  ОрынбековМ. Предфилософия протоказахов. — Алматы: Өлке, 1994. — 200 с.

3.  ГумилевЛ.Н. Древняя Русь и Великая Степь. — М.: Мысль, 1989. — С. 679.

4.  Валиханов Ч. Этнографическое наследие казахов / Ч.Валиханов. — Павлодар: ЭКО, 2005 — 290с. — (Библиотека ка­захской этнографии= Қазақ этнографиясының кітапханасы; Т.1).

5.  Есенулы А. Кюй — послание Всевышнего. — Алматы: Кокіл, 1997. — 15-21 с

6. Нуржанов Б.Г. Культурология. Курс лекций. – Алматы, 1994.

7. Мырзалы, С. Философия: учебное пособие. - Алматы, 2008.

8. Сегизбаев О.А. История казахской философии от первых архаичных представлений древних до философии развитых форм первой половины ХХ столетия.Учебник для Вузов, Алматы,2001

9. Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. – Алматы, 1996

10. Турсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Алматы, 2010

11. Хасанов М.Ш., Каракузова Ж. Космос казахской культуры. – Алматы, 1993.

12. Философия: учебник для студ. вузов и колледжей / сост. Т. Х. Габитов. - Изд. 4-е. - Алматы, 2010.

13. Философия: учебник / Н. Ж. Байтенова [и др.]. - Алматы, 2006

**Лекция 3. Исламский Ренессанс и его особенности на территории Евразии**

 **Вопросы:**

1. Ислам как идейный источник формирования казахской философии
2. Аль-Фараби как первый представитель «Мусульманского Ренессанса» на территории Казахстана
3. Духовные и теоретические источники мировоззрения Аль-Фараби
4. Проблемы естествознания, бытия человека и общества
5. Учение о добродетельном обществе и счастье

 Важнейшим идейным источником формирования философских взглядов казахского народа является религиозно-мировоззренческая концепция ислама.

 На территорию Казахстана ислам стал проникать довольно рано. Этому способствовал ряд обстоятельств, среди которых, на ранних этапах истории, особую роль сыграла активная деятельность самих арабских проповедников мусульманства (активная роль в распространении ислама принадлежала суфийским миссионерам с центром в Туркестане).

 Интенсивное распространение ислама, начавшееся в период Арабского Халифата, можно объяснить несколькими причинами, среди которых немаловажную роль играло сходство образа жизни арабов и тюрков – номадического, близость их культур – мусульманства и тенгрианства. Играла также роль веротерпимость арабов.

 Как известно, до завоевания арабами Средней Азии казахи поклонялись Тенгри (небу). По общему признанию историков, оседлые народы Средней Азии окончательно покорились арабам в 713-714 гг.

 Ислам – не просто мировоззрение, но и учение о нравственности, он оказал большое влияние на нравственное развитие многих народов. Вообще, исламская этическая мысль, понимаемая в широком смысле в значении идей, определяющих образ жизни, существует столько же, сколь и сам ислам как религия. Но формированию этой мысли в виде теолого-этической системы предшествовал длительный период ее становления и развития, связанный поначалу с составлением сводов моральных норм для мусульман, нашедших отражение, прежде всего, в основополагающих источниках мусульманства – Коране и Сунне.

 Ислам – весьма сложное историческое явление, которое на протяжении вот уже более чем тринадцати столетий накладывало и продолжает накладывать свою печать на быт и нравы миллионов людей мира. По справедливому замечанию ряда исследователей ислам имеет значение не только как религия. Будучи прежде всего религией он чрезвычайно тесно, гораздо теснне, чем любая другая из мировых религий, переплетается с политикой, является кодексом правовых норм, идеологией, культурой.

 Распространение ислама внесло в жизнь исповедующих его народов серьезные изменения. Для арабов, в среде которых он появился, это был совершенно новый тип сознания, принесший на место язычества, ориентированного на замкнутые внутриплеменные интересы, новое – надродовое и надэтническое – сознание. Ислам приносит учение о едином человечестве, о едином его корне. Центральным пунктом этого соединяющего разных людей и разные народы сознания стала идея единого для всех бога. На этой основе создаются новые механизмы управления огромным государством – империей; получают большой простор для развития ремесла, торговля, знания.

 Не меньшее влияние оказала новая религия и на жизнь других принявших ее народов, обернувшись невиданным духовным подъемом и породив культуру, ставшую на долгий исторический период самой передовой на планете.

 IX-XII вв., когда культура арабского мира достигла своего наивысшего взлета, швейцарский историк А.Мец назвал эпохой «мусульманского Ренессанса». В эту эпоху творили наиболее выдающиеся деятели – философы, поэты, ученые, а города Багдад, Басра, Куфа, Самарканд, Бухара стали крупнейшими культурными и научными центрами мира. «Мусульманский Ренессанс» коснулся и территории Казахстана. Но следует обязательно заметить , что это был «мусульманский Ренессанс» в тюркском варианте.

 На территории Казахстана еще задолго до пришествия Чингиз-Хана стали возникать крупные торговые и экономические центры. Это были по-преимуществу плотнонаселенные города и поселки феодального типа. Ввиду экономических причин и выгодных географических условий, они возникали, как об этом говорят многочисленные источники, в бассейне рек Сыр-Дарьи и Таласа и предгорьях Заилийского Алатау (северного Тянь-Шаня). Наиболее известными и крупными центрами в бассейне реки Сыр-Дарьи был Отар (Фараб), Исфиджаб (Сайрам), Сыгнак и другие.

 Многие из этих городов были знамениты не только своим экономическим положением, но и высоким уровнем культуры. Некоторые из них стали родиной прославленных ученых, поэтов, философов, наложившим своим творчеством глубокую печать на все дальнейшее развитие человеческой цивилизации.

 В IX-X веках на территории Казахстана появилась целая плеяда представителей средневековой культуры, внесших неоценимый вклад в науку, искусство, литературу. Среди них Аббас Джаухари – астроном и математик, Исмаил Джаухари, прославивший себя составлением наиболее полного по тем временам словаря арабских слов, Махмуд Кашгарский, автор знаменитого произведения «Диван лугат ат-турк», Джанах ибн Хакан ал-Кинди – географ и политический писатель.

 Особенности тюркской фальсафы:

- традиционализм;

- синкретизм;

- народность;

- многослойность (катлам);

- религиозный синкретизм;

- образность, поэтичность;

- натурфилософия;

- этическая направленность

 Среди выдающихся представителей мусульманской философии на территории Казахстана мы называем Ал-Фараби, Юсуфа Баласагуни, Махмуда Кашгарского, Ходжу Ахмеда Яссауи, Ахмета Югнаки, Сулеймана Бакыргани и других видных мыслителей.

 Особое место в ряду этих знаменитостей по праву принадлежит Абу Насру аль-Фараби (870-950 гг) – нашему знаменитому предку, выходцу из Фараба (территория южного Казахстана), энциклопедическому ученому своего времени, глубокому мыслителю, чьи философские труды надолго определили собой развитие всей философской мысли арабоязычного мира и оказали влияние на формирование философской культуры средневековой культуры. По мнению А.Нысанбаева, аль-Фараби является одним из первых толкователей – герменевтов традиционной тюркской культуры. Начиная с 70-х годов 20 века в Казахстане ведется систематическое изучение жизни, деятельности и творческого наследия философа. Значительно меньше внимания историков философии и выпало на долю других деятелей, тоже выходцев из Казахстана, современников ал-Фараби, или вступивших на историческую арену позже. Среди них наследие Махмуда Кашгарского и Юсуфа Баласагуни, еще не ставшее достоянием широкой научной общественности.

**Аль-Фараби (870-950)** - выдающийся представитель восточного аристотелизма. Абу-Наср Мухаммад ибн-мухаммад ибн-Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби родился в г. Фарабе (на территории Казахстана) в семье, принадлежавшей к высшим слоям тюркской воинской элиты. В пределах Фараба проходило его детство. Здесь с ранних лет он начал живо интересоваться различными науками. Начальный период жизни Второго Учителя протекал в Средней Азии (Самарканд, Бухара). В одном из стихотворений юный аль-Фараби писал: «Прости меня, родная земля, я оставил тебя позади. Прости меня, родной народ, я начал длинный путь. Простит меня мое поколение, не нашел я счастья, богатства, славу. Прости меня, моя совесть, я ищу только знание». Некоторое время провел он в Иране, затем для продолжения образования отправился в Багдад - средоточие культурной жизни и научной мысли всего Арабского халифата. Здесь ему удалось обрести знания в области естествознания, математики, медицины, теории музыки, логики. Будучи тюрком по происхождению, ал-Фараби сумел овладеть арабским, персидским, греческим, сирийским и многими другими языками (утверждают, что он знал свыше 70 языков).

Вероятно, из-за сложности политической обстановки и гонений. которым подверглись нетрадиционно мыслившие люди (казнь аль-Халладжа в 922 г. - один из наиболее трагических примеров), аль-Фараби предпочел или, скорее, был вынужден переехать в 941 г. в Дамаск, где и прожил девять лет до своей смерти. Здесь он примыкает к суфиям, которые впоследствии сыграют решающую роль в мировоззрении мыслителя.

Философская деятельность аль-Фараби многогранна, он был ученым-энциклопедистом. Выступал как комментатор произведений Аристотеля, за что получил прозвище "Второй учитель". (Первый - это сам Аристотель.) Об его энциклопедичности свидетельствуют названия трудов: "Рассуждения Второго учителя аль-Фараби о значении слова "интеллект"", "О том, что должно предшествовать изучению философии", "Об общности взглядов двух философов - Божественного Платона и Аристотеля", "Трактат о взглядах жителей добродетельного города" и др. Определить точное число произведений аль-Фараби затруднительно (практически это можно сказать в отношении большинства других арабских перипатетиков). По всей видимости, это число колеблется в пределах 80-130. По тематике сочинения Второго Учителя охватывают практически все отрасли средневековой науки и культуры: арифметику, геометрию, астрономию, физику, химию, оптику, медицину, биологию, лингвистику, поэтику, риторику, каллиграфию, музыку, юриспруденцию, политику, этику, педагогику.

Более всего его увлекали занятия философией, в особенности античной мудростью, обширно представленной в переводах произведений древнегреческих философов, в первую очередь Аристотеля. Трактаты аль-Фараби по философии посвящены определению предмета философии, анализу основных законов и категорий бытия; форм, ступеней и способов познания; исследованиям по логике. Испытав на себе преимущественно влияние философии Аристотеля, и Платона, Второй Учитель стремился сопоставить учения двух великих греков, в какой-то степени примирить и синтезировать их.

Проблему возникновения мира аль-Фараби решает в духе неоплатоновской концепции эманации - умножения бытия, в результате чего возникают земные стихии - люди, животные, растения и пр.

Аль-Фараби придавал большое значение уяснению места человека в познании. Чувственное познание осуществляется посредством восприятия и воображения, но такое познание, согласно аль-Фараби, не способно дать постижение сущности. Это возможно только посредством разума, который существует в различных формах - как пассивный, актуальный, приобретенный, деятельный.

Незадолго до кончины, в возрасте 70 лет, аль-Фараби завершил "Трактат о взглядах; жителей добродетельного города", в котором попытался воссоздать схему развития мироздания от начала до возникновения человеческого общества и изложить свое видение идеального общественного устройства, творчески развивая при этом идеи Аристотеля и Платона. Аль-Фараби развил учение о "добродетельном городе", во главе которого стоит философ, передающий своим согражданам истины философии. Он полагал, что цель человеческой деятельности - счастье, которое возможно лишь при помощи разумного познания. Аль-Фараби придерживался организматического взгляда на общество, которое отождествлял с государством. Общество - тот же человеческий организм. "Добродетельный город подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу, с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной".

Глава города, которого он отождествлял с багдадским халифом, по мнению аль-Фараби, должен обладать всеми добродетелями: здоровьем, проницательным умом, совестью, знаниями и ласковым обращением со своими подданными.

Наиболее известен его труд "Трактат о взглядах жителей добродетельного города". Начиная с ал-Фараби восточные перипатетики стали рассматривать философию как науку, призванную служить не только истине (теоретическому разуму), но и благу (практическому разуму), а религия стала рассматриваться лишь как важное политическое искусство, имеющее не теоретико-познавательное, а прикладное значение.

...Великое общество – это совокупность обществ всех людей, населяющих землю, среднее – это общество, представленное одним каким-либо народом, а малое – это общество, представленное жителями какого-либо города, занимающего определенную часть той местности, которую населяет тот или иной народ. Неполные общества составляют жители селения и совокупность обитателей квартала, затем – совокупность тех, кто живет на какой-нибудь одной улице, затем – совокупность тех, кто живет в одном доме. Последние составляют общество низшей ступени. Квартал и селение – оба вместе – принадлежат городу, но только селение принадлежит городу в том смысле, что оно обслуживает город, в то время как квартал принадлежит городу, составляя его часть. Улица является частью квартала, дом – частью улицы, город – частью местности, народ – частью всей совокупности обитателей земли.

Величайшее благо и высшее совершенство могут быть достигнуты в первую очередь городом, но никак не обществом, стоящим на более низкой ступени совершенства. Так как природа блага в действительности такова, что оно достигается по желанию и свободному выбору (а зло также достигается по желанию и свободному выбору, так что город может способствовать достижению некоторых целей, представляющих собой зло), всякий город может послужить достижению счастья. Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Парод, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья.

Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. 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 наделен определенной способностью, с помощью которой он осуществляет свою деятельность в соответствии с естественной целью этого главного органа, и прочих органов, наделенных определенными способностями, с помощью которых они действуют в соответствии с целями тех органов, коих связь с главным органом ничем не опосредствована – и эти органы стоят на второй степени, – а также – еще одних органов, кои осуществляют свою деятельность в соответствии с целями тех органов, которые находятся на второй ступени, и так далее вплоть до таких органов, которые обслуживают, но абсолютно ничем не управляют) – точно так же и члены городского объединения различаются между собой по своей природе, превосходя друг друга по своему положению. В городе есть определенный человек – глава и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых согласно собственному положению и способностям осуществляет то действие, которое требует преследуемая главой цель. Они находятся на первой ступени. Ниже их следуют другие люди, которые действуют в соответствии с целями первых – эти занимают вторую ступень. Далее таким же образом следуют люди, которые действуют в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения...

...Первая ступень, на которой человек становится человеком, это та, когда появляется природная форма, способная и готовая стать разумом в действии. Именно она является общей для всех, будучи отделена от деятельного разума двумя ступенями: переходом страдательного разума в разум в действии и образованием приобретенного разума. Между человеком, достигшим таким образом этой первой ступени человечности, и деятельным разумом также существуют две ступени. Когда совершенный страдательный разум и природная форма становятся как бы чем-то единым наподобие того единства, которое получается при сочетании материи и формы, и когда этот человек обретает человеческую форму, а именно, когда страдательный разум становится разумом в действии, – в этом случае его отделяет от деятельного разума лишь одна ступень. Когда природная форма становится материей страдательного разума, ставшего разумом в действии, страдательный разум становится материей приобретенного разума, приобретенный разум становится материей деятельного разума, и когда все это берется вместе, – тогда данный человек становится именно таким человеком, в котором пребывает деятельный разум.

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, благословенного и всевышнего, к деятельному разуму, переливается им к его страдательному разуму через посредство приобретенного 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 все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное. Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом упомянутым нами способом. Этот человек является именно тем, кому известно любое действие, с помощью которого можно достичь счастья. В этом состоит первое условие, которому должен удовлетворять глава. Далее, он должен, вместе с тем, обладать способностью хорошо, образно передавать словами все, что он знает; он должен уметь наилучшим образом направлять людей к счастью и к тем действиям, посредством которых оно достигается; он должен, вместе с тем, иметь достаточную телесную крепость для осуществления частных действий.

Таков этот глава – человек, который ни одному из людей не подвластен. Это – имам, это первый глава добродетельного города, это – глава добродетельного народа и глава всей обитаемой части земли. Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать врожденных природных качеств. Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять, что если этот человек предпринимает какое-либо действие с помощью какого-либо органа, то он выполняет его с легкостью; уметь от природы отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное ему в соответствии с тем, что имеет в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе; хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего; обладать умом проницательным и прозорливым, так, чтобы, заметив малейший признак какой-либо вещи, он мог быстро схватить то, на что этот признак указывает; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью все то, что он задумает; иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко, не испытывая ни усталости от обучения, ни мук от сопряженного с этим труда; быть воздержанным в еде, в употреблении напитков и в совокуплении, от природы избегать игру и испытывать отвращение к возникающим из нее удовольствиям; любить правду и ее поборников, ненавидеть ложь и тех, кто прибегает к ней; обладать гордой душой и дорожить честью: его душа от природы должна быть выше всех низких дел и от природы же стремиться к деяниям возвышенным; презирать дирхемы, динары и прочие атрибуты мирской жизни; любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости, предоставляя всем то, что он полагает добрым и прекрасным; быть справедливым, но не упрямым, 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.

Совмещение всего этого в одном человеке – вещь трудная, и вот почему люди, одаренные подобной природой, встречаются очень редко и составляют лишь меньшинство. Так что, если подобный человек обнаружится в добродетельном городе, и в нем осуществятся, когда он вырастет, первые шесть упомянутых выше условий или пять из них, то, не имея себе равных по способности воображения, он как раз и станет главой этого города. Если же случится так, что подобного человека не окажется в тот или иной момент, то поддерживаются законы и правила, установленные главой города и его преемниками, если таковые становились последовательно во главе города.

Вторым главой, преемствующим первому, станет тот, в ком с самого рождения и в отроческие годы осуществились упомянутые условия и кто, выросши, будет удовлетворять шести другим условиям:

– Первое – быть мудрым;

– Второе – быть знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях;

– Третье – проявлять изобретательность в том, относительно чего не сохранилось от его предшественников соответствующего закона, следуя при этом примеру первых имамов;

– Четвертое – обладать проницательностью и догадливостью, позволяющими ему познавать в любое время как существующее положение вещей, так и будущие события, каковые не могли быть угаданы первыми имамами; в действиях же этих своих он должен ставить своей целью улучшение благосостояния города;

– Пятое – уметь словом своим направлять людей к исполнению законов первых имамов и тех законов, которые он создал после них, следуя их примеру;

– Шестое – обладать телесной силой, необходимой для ведения военных дел, знать при этом военное искусство – как искусство служебное и как управляющее искусство.

Если же не обнаружится такого человека, который один соединял бы в себе все эти качества, но нашлись бы двое таких, из которых один был бы мудрым, а другой удовлетворял бы остальным условиям, то таковые оба стали бы главами города. Если же эти качества распределяются среди представителей целой группы людей, так что один обладает мудростью, другой – еще одним качеством, третий – еще одним, четвертый – еще одним, пятый – еще одним, шестой – еще одним, то в случае, если все они договорятся между собой, они все будут добродетельными главами. Если когда- нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, то, пусть если оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город останется без государя, и глава, управляющий городом, не будет уже в этом случае государем, а городу самому будет угрожать гибель.

И если не найдется какого-нибудь мудреца, которого можно было бы приставить к этому главе, город через некоторое время неминуемо погибнет.

Добродетельный город противоположен невежественному городу, городу безнравственному, городу обмена и заблудшему городу. Равным образом ему противоположны и отдельные люди – представители этих городов.

Невежественным городом является тот, жители которого никогда не знали счастья и им и в голову никогда не приходило к нему стремиться. Они никогда его не ведали и никогда в него не верили. Что касается благ, то они знают лишь те из них, которые только по видимости слывут в мнениях людей за блага, и которые лишь в мнении людей выступают как цели жизни, – таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться своим страстям, почести и величие. Каждое из этих благ является уже счастьем в глазах всех жителей невежественного города.

Величайшее же и полное счастье состоит в соединении всех этих благ. А благам этим противолежат несчастья – такие, как болезни тела, бедность, отсутствие наслаждений, невозможность следовать своим страстям и отсутствие почестей.

Невежественный город подразделяется на несколько городов.

Город необходимости – это такой город, жители которого стремятся ограничиться лишь необходимыми вещами, т.е. теми, которые нужно телу для его существования – едой, питьем, одеждой, жилищем, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого.

Город обмена – тот, жители которого стремятся помогать друг другу для достижения зажиточности и богатства, но не как средства для достижения чего-то другого, а как цели всей жизни.

Город низости и несчастья – это тот город, жители которого стремятся к наслаждениям – в еде, питье, половых сношениях, короче – они стремятся к такому наслаждению, которое действовало бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях.

Честолюбивый город – это такой город, обитатели которого стремятся помогать друг другу с тем, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске – либо в глазах чужих, либо друг перед другом, – и все это в меру того, насколько они стремятся к этому или насколько им удается этого достигнуть.

Город властолюбивый – это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы другие покорялись им, а сами они не покорялись никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет им только победа.

Город сластолюбивый – это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что он хочет, ничем не сдерживая свою страсть.

Повелители невежественных городов подобны самим этим городам. Каждый из них ведет дела управляемого им города так, чтобы добиться удовлетворения собственных страстей и наклонностей.

Занятия жителей невежественных городов, которые могут быть рассмотрены как пели их жизни, составляет все то, что мы перечислили выше.

Безнравственный же город – это такой город, взгляды которого относятся к добродетельным и который знает счастье, Аллаха, великого и всемогущего, вторичные образования, деятельный разум и вообще все то, что могут знать жители добродетельного города и во что они верят; но действия жителей этого города являются теми же, что и действия жителей невежественных городов.

Переменчивый город – это такой город, воззрения и действия которого были в прежние времена теми же, что и воззрения и действия добродетельного города, но который впоследствии переменился: в него проникли иные идеи и действия его стали совсем другими.

Заблудший город – это тот, который полагает, что счастье будет после этой жизни. Но представления его изменились, и он имеет теперь об Аллахе, великом и всемогущем, о вторичных образованиях и о деятельном разуме настолько порочные представления, что таковые не могут ни служить основой для благочестия, ни быть приняты как подобия и образы всех этих вещей.

Первый глава этого города относится к тем, кто выдает себя за просветленного свыше, не будучи таковым в действительности, и использует для этого подлог, обман и высокомерие.

Повелители этих городов противоположны повелителям городов добродетельных; управление одних совершенно противоположно управлению других; то же относится и ко всем другим их обитателям. Повелители добродетельных городов, следующие друг за другом во времени, предтавляют собой как бы единую душу и как бы единого вечного государя. Равным образом, если случится так, что в одно и то же время будут существовать несколько добродетельных государей в одном или многих городах, то все они вместе будут являть собой как бы единого государя, а их души – как бы единую душу. Так же обстоит дело с жителями города всех прочих степеней: живя в разные времена и следуя друг за другом, они все образуют как бы единую вечно пребывающую душу. Равным образом, если в одно и то же время оказывается несколько человек одной и той же степени в одном или многих городах, то их души будут составлять как бы единую душу, независимо от того, будут ли эти люди по своим степеням относиться к тем, кто главенствует, или к тем, кто обслуживает.

Одни объекты знания и деятельности жителей добродетельного города являются общими, а другие лишь людям определенных степеней. Каждый из них достигает предела счастья через посредство этих двух категорий вещей, а именно – того, что обще ему со всеми другими жителями города, и того, что свойственно только тем, кто относится к одной с ним степени. Если каждый из них выполнит все эти действия, то от деяний своих он обретет это состояние душевной благости и добродетели. Чем дольше он будет действовать таким образом, тем лучше, устойчивее и добродетельнее будет становиться состояние его души. Так же как в результате долгих старательных упражнений в искусстве письма человек обретает совершенство в этом искусстве и чем дольше он этим занимается, тем сильнее и совершеннее становится он в этом искусстве, причем мастерство его растет от постоянного повторения этих действий, возрастает наслаждение, проистекающее из этого душевного состояния, а сам человек с еще большей радостью и любовью занимается этим искусством. Так обстоит дело с теми действиями, посредством которых обретается счастье: чем они больше и чаще выполняются и чем больше упорства проявляет в них человек, тем сильнее, добродетельнее и совершеннее делают они душу, предназначенную для счастья, – так что она, все более и более совершенствуясь, оказывается не нуждающейся в материи и свободной от нее, и душа эта не разрушается вместе с материей и не нуждается в ней для своего существования...

Рекомендованная литература

1. Алтаев Ж. Исламская философия:новый взгляд.- Алматы, 2010. – 239 с.
2. Атымтаева К.М. Философия истории. Алматы, 2010
3. Аль-Фараби и развитие восточной философии / А.Н.Нысанбаев и др. – Атана: Елорда, 2005. – 316 с.
4. Сегизбаев О.А. Казахская философия XY-начала XX века.- Алматы, 1996
5. Есим Г. Казахская философия. Пирамида в степи, или философия любви.-Алматы,2005
6. Пылев А.И. Ходжа Ахмед Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество.- Алматы, 1997
7. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция.-М, 1979
8. Аль-Фараби. Философские трактаты.- Алма-Ата, 1970
9. Баласагуни Ж. Благодатное знание.-Алма-Ата, 1986
10. Иасауи К.А. Диуани-хикмет.- Алматы,2000
11. Древнетюркский словарь.- Л.,1967

**Лекция 4. Сущность и особенности миропонимания Махмуда Кашгари и Юсуфа Баласагуни**

 **Вопросы:**

1. Социальная проблематика творчества Баласагуни
2. Проблема счастья в поэме «Кутадгу Билик».
3. Структура тюркского словаря Махмуда Кашгари
4. Место тюркского словаря в казахской философии

 Дальнейшее развитие казахского (тюркского) философского знания в Центральной Азии связано с именем **Юсуфа Баласагуни**, о жизни и деятельности которого до нас дошли скудные сведения. Из них мы узнаем, что он родился около 1015 г в Баласагуне ( известном под именем Куз-Орду, местоположение которого не установлено с достаточной степенью достоверности как и дата рождения – эта дата в интервале от 1005-1018 годов) в знатной тюркской семье. Получил хорошее образование и состоял на государственной службе, был министром караханидского двора. Известность приобрел после написания дидактической поэмы «Кутадгу билиг» («Благодатное знание», или «Искусство быть счастливым», на языке древних тюрков выражающее онтологию жизни)- (1069-1070 гг.). «Кутадгу билик» состоит из 85 глав, в которых содержится 6520 бейтов и приложения из 124 бейтов. В них затрагиваются многие проблемы философской, в частности суфийской теории и практики, создается образ совершенного иерархизированного общества, рассматриваются правила поведения для различных социальных слоев – правящих и управляемых, «счастливых» и «праведных» и т.д. Автор «Кутадгу билик», 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 иносказаний Юсуф мысленно проецирует идеальные образы людей на фон, состоящий из людей невыдуманных, живых». (А.Н.Кононов. Поэма Юсуфа Баласагуни «Благодатное знание».//в кн.: Юсуф Баласагуни «Благодатное знание. М., 1983.с.507-508). 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 ее 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. Взгляды суфизма близки людям тем, что идеалы Добра, Красоты, Истины и Совести не просто провозглашаются человеком, а становятся принципами жизни.

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…»

Демонстрируя прекрасные знания суфийской литературы, он раскрывает тонкости этого учении- концепцию бескорыстной любви к Богу, концепцию познания и служения Богу.

В поэме затрагиваются проблемы тариката – пути мистического познания. «Ты гость, этом 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.

 Великий тюркский мыслитель создает компендиум нравственно-этических норм и характеристик, стилей поведения правителя и всех тех, кто его окружает – министра, полководца, казначея, лекаря, виночерпия, ученого.

 Но практическая философия имеет более глубинный пласт, содержащий учение о духовно-нравственном совершенствовании человека, его странствиях в поисках Первосущего, что именуется возделыванием Сада своей души. Сисиемообразующим началом выступает Справедливость («Солнце взошло»), определяющая счастье.

 Юсуф Баласагуни затрагивает важную для восточного общества проблему преемственности поколений. Он считает, что проблема преемственности поколений – это проблема жизни и смерти человека, проблема бесконечности и бессмертия. Именно через нее 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» - 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». Историческое значение поэмы, ее близость нашим современникам заключается 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 этой эпохи.

**Известный казахский поэт и ученый Аскар Егеубаев перевел «Кутадгу билиг»** на казахский язык и в 1986 году выпустил книгу объемом 616 страниц. Научное исследование Аскара Егеубаева затрагивает не только перевод, но и проблему влияния «Кутадгу билиг» на развитие эстетических идей казахской литературы.

В основе книги лежат четыре высоких понятия: справедливость, счастье, ум, довольство. Книга состо­ит из 6600 двустиший, представляющих собой моралистические наставления, охватывающие большой круг философских, научных, социальных и этических проблем. Поэма состоит из 72 глав. Каждому из 4-х понятий автор присваивает имя и превращает в героев, которые спорят между собой, ведут беседы, зада­ют друг другу вопросы и дают на них ответы. Справедливость он назвал Кюн-Тогды-элик и сделал его властителем. Счастье сочинитель назвал именем Ай-Толды и возвел его в сан визиря. Довольство, имену­емое Одгурмыш, автор сделал братом визиря. Ум назван именем Огдулмыш и наречен сыном визиря.

В стихотворной форме ведется обмен мнениями, дается характеристика нравственности отдельных социальных групп, вырабатываются принципы этики и этикета с точки зрения законов того времени. К примеру, одним из важных этапов в жизни каждого человека является выбор спутника жизни и Юсуф Баласагуни выделяет четыре важных качества, на которые необходимо уделить внимание при выборе невесты: богатство, красота, знатность и ум. Современно, с нашей точки зрения, с юмором и мудростью умного человека Юсуф Баласагуни пишет, что богатство жены делает мужа зависимым до конца его жизни, знатная жена не пара с простолюдином, красавица жена может сделать мужа ревнивым, больным человеком.

С женой своею будет счастлив тот, Кто честность в ней и доброту найдет. И если ты богат такой женой, Считай, что четырех нашел в одной.

Испокон веков в народе считается, что все хорошие черты у детей зависят от их родителей и воспита­ния. Баласагуни подчеркивает, что девушка должна расти на глазах у родителей, быть охраняема ими, они должны выполнять ее желания, но держать ее строго, а по достижении возраста должны выдать замуж. Автор отмечает, что некоторые уважаемые люди были несчастны по воле женщин, поэтому деву­шек надо учить приличиям с раннего возраста.

Когда в семье ребенок народится, Не надо понапрасну суетиться. Для дома, для ухода за детьми Из чистоплотных женщину возьми.

Юсуф Хас-Хаджиб подчеркивает о дифференцированном подходе в воспитании сыновей и дочерей, который вызван не только традиционным разделением хозяйственных трудовых работ на мужские и женские, но и в нравственном, эстетическом и физическом различиях.

Учи детей приличью, знаньем, коих Им бы хватило для миров обоих. Дай сыну в руки знанье ремесла, Чтоб горя жизнь ему не принесла. Пусть он не будет по отцовской воле Никчемным, как невспаханное поле.

Эта книга занимает значительное место среди древних письменных источников, как пример воспита­ния, правил поведения и с педагогической точки зрения представляет огромную ценность. Какая бы общественно-экономическая формация не главенствовала, общечеловеческие нравственные ценности сохраняются в народе, в его традициях, обычаях: уважай старших, учись у мудрого, точно выражай свои мысли, веди себя прилично - достигнешь уважения, а если этого нет - будешь презираем людьми.

Нам только имя навсегда дается,

Уходим мы, но имя остается.

Прославленному имени почет

Мир не одно столетье воздает.

И поминает до скончанья века

Проклятьем имя злого человека

Пусть будет твой язык не лжец, не сплетник,

А меж тобой и знанием посредник.

Тем, кто не знает, я скажу по чести:

Язык карают с головою вместе,

Сдержи язык свой, голову жалея:

Чем он смирнее, тем она целее.

По содержанию поэтические слова Баласагуни перекликаются с такими казахскими народными посло­вицами, как «Басқа пәле тілден» (т.е. горе от языка), «Аңғармай сөйлеген ауырмай өледі» (т.е. говорящий не думая, умирает не от болезни).

Принципы народной педагогики тюрков прослеживаются во всей поэме. Одним из основных правил воспитания нравственности Юсуф Баласагуни выдвигает:

**Терпи, не спеши, волей сдерживай пыл -Желанное лишь терпеливый добыл. Во гневе разумным и сдержанным будь -Терпение - и завтрашней радости путь.**

**Воспитание должно начинаться с самого раннего возраста, так как характер передается с молоком матери. Автор поэмы подчеркивает, что воспитание достигает своей цели только тогда, когда основы­вается на идеях воспитания нравственности, т.е. «что посеешь, то и пожнешь».**

Наша сегодняшняя жизнь не может быть мерилом завтрашнего дня, но такие общечеловеческие ценности, как добро, истина развиваясь остаются. Каждый человек является продуктом своего времени. Подходя с этой точки зрения, народная педагогика является основой воспитания нравственности, форми­рования ценностных отношений.

Этот труд вобрал в себя традиции воспитания древних тюрков. Влияние народных традиций стано­вится особенно наглядным, если сравнить отдельные места поэмы с образцами тюркского фольклора, среди которых приводятся наставления о дифференцированном воспитании детей и особенно девушек. Нравственному воспитанию девушек, которые в дальнейшем становятся хранительницами домашнего очага и семьи, Юсуф Хас-Хаджиб уделяет особое внимание. В поэме устанавливаются нормы поведения в семье и быту (женитьба, воспитание детей, приглашение и прием гостей, гуманистическое отношение к людям разных социальных слоев).

Тюркский памятник «Кутадгу билиг» интересен по своему глубокому содержанию, его можно рассма­тривать как жизненный кодекс, который не утратил своего значения до наших дней, многие положения созвучны с нашим временем.

**В книге, посвященной науке о том, как быть счастливым, всесторонне рассмотрены принципы нравственности с позиции того времени. Педагогические идеи данного произведения являются источни­ком ценностных отношений, истоки воспитания которых, развиваясь, не потеряли своей актуальности и в наши дни.**

Корни педагогического мышления, составляющей органическую часть общечеловеческого сознания, уходят в далекое историческое прошлое. Особой ценностью этого произведения является то, что «Кутадгу билиг» - письменный памятник.

Пришедший из глубины веков письменный памятник о воспитании ценностных отношений -«Кутадгу билиг» - «Благодатное знание» или «Наука быть счастливым» - это размышления о дидактиче­ских правилах по воспитанию ума, человечности, этики, эстетики, нравственности.

**«Кутадгу билиг»** - произведение воспитательного и назидательного характера.

**Созданная у истоков письменной традиции тюркских народов, поэма раскрывает с точки зрения своего времени взгляды на идейно-политическое положение, состояние морали, и вместе с тем, книга является педагогическим трудом о нравственном воспитании - о формировании ценностных отношений.**

  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-зана. 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 селения, степи тюрок,- пишет в «Диване …» Махмуд Кашгари.- Я полностью запечатлел в уме своем 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». (Кляшторный С.Г., Султанов Г.И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий.- Алма-Ата.1992, с. 162).

 В этом словаре содержится ценнейший этнографический, бытовой материал из жизни средневекового народа. Этот Словарь в настоящее время является единственным источником информации о жизни тюрок в ХП веке: 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 свойства, 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. (там же). Тем самым Махмуд Кашгари приоткрыл завесу над далеким историческим прошлым народа.

**«Диван лугат ат-тюрк»** - это ценный литературный, этнографический, исторический и культурный памятник, содержащий исключительно важные сведения по тюркской филологии, истории и этнографии тюркских народов.  Автор «Дивана» принадлежал к высшим кругам караханидской знати. Его отец, Хусейн ибн Мухаммед, был родом из Барсхана, близ Иссык-Куля. Как пишет сам Махмуд, его отец был наследником одного из эмиров Караханидского государства — Насыра ибн Али.

Первоначальное образование Махмуд получил в своем родном городе Кашгаре, известном культурном и политическом центре тюркского мира в ту эпоху. Он получил классическое арабское образование.  Глубокие знания в лингвистике, географии и истории тюркских племен Махмуд Кашгари получил в крупных интеллектуальных центрах мусульманской культуры — Бухаре, Самарканде, Нишапуре, Мерве, Багдаде. Именно в Багдаде, по мнению исследователей, Махмуду пришла идея создания «Словаря». Для этого он отправился в путешествие по тюркским землям, собрал нужные материалы, и затем вернулся на родину, в Кашгар.

Создание «Словаря» началось в январе 1072 года. В дальнейшем он четыре раза редактировался.  27 октября 1083 года словарь «Диван лугат ат-тюрк» был преподнесен в дар халифу ал-Муктади.  «Диван лугат ат-тюрк» — выдающееся произведение древнетюркской филологии ХI века. Оно содержит очень ценные сведения о фонетике, грамматике и лексике многих тюркских языков. Кроме того, это историко-этнографический источник, в котором отражены многие стороны внутренней жизни Караханидского каганата и его народа.

 Составлению «Дивана» предшествовала многолетняя работа по сбору лингвистического, исторического и этнографического материала. Махмуд Кашгари говорит о своем путешествии в предисловии к труду: «...я за пядью пядь исходил все селения, степи тюрок. Я полностью запечатлел в уме своем живую и рифмованную речь тюрок — туркмен, огузов, чигилей, йагма, кыргызов... И вот эту книгу — после столь долгого изучения и поисков — я написал самым изящным образом, самым ясным языком... этому сочинению я дал название «Диван лугат ат-тюрк». Название труда ясно говорит о поставленной автором цели. Далее Махмуд дает описание своего труда: «Эту книгу я составил, расположив слова по порядку букв в слоге, украсив ее мудрыми изречениями, рифмованной прозой, пословицами и стихами. Я облегчил трудное, разъяснил неясное и трудился годами... и таким образом книга поднялась до высокого достоинства и достигла отличного превосходства».

Из приведенных описаний видно, какой огромный труд приложил Махмуд Кашгари к созданию своего произведения.        Его труд в основном посвящен систематизированному пояснению языкового строя тюркских племен, но сведения «Дивана» этим не ограничиваются. Как указывалось выше, в книге содержится материал о тюркских племенах того периода — о языках, на которых они говорили, о границах земель этих народов, о месте их происхождения и обитания.

Махмуд жил и трудился в эпоху расцвета Караханидского государства, одного из культурнейших государств своего времени. В своем труде Махмуд Кашгари перечислил состав тюркских племен, вошедших в Караханидское государство. Автор относил к тюркам 20 различных племен, каждое из которых делится, в свою очередь, на несколько родов. Он предупредил читателей, что назвал только крупные роды, не упоминая мелкие.

Махмуд Кашгари подразделил тюркские племена на две группы и перечислил их в порядке расселения с запада на восток: «Первое из племен около Византии — печенеги, кипчаки, огузы, йемеки, башгирты, басмилы, кей, йабаку, татары, киргизы, а они около Сина. Все эти племена от пределов Византии простираются на Восток. Затем чигили, тухси, ягма, играки, джаруки, чумулы, уйгуры, тангуты, хитай, а это Син, тавгач, а это Масин. Эти племена расположены между югом и севером».

Автор «Дивана» упоминает, что тюрки, ставшие мусульманами, ревностно защищали свою веру, и приводит хадис, в котором, со слов пророка, самому Аллаху приписаны слова: «У меня есть на востоке войско, которое называют тюрками, когда я разгневаюсь на какой-нибудь народ, я посылаю их на него».  Большой интерес представляет сохранившаяся в рукописи круглая карта мира Махмуда Кашгари. Она была составлена в 1074 году и считается самой древней тюркской картой. В центре карты, вопреки мусульманской традиции, вместо Мекки помещен Кашгар и Жетысу с городом Баласагуном, то есть области расселения тюркских племен.

 «Все вышеуказанные племена, — сообщает Махмуд Кашгари, — в отдельности я указал на круглой карте».     Впервые «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари был издан турецким ученым Бильге Килисли Рифатом в Анкаре. Он осуществил публикацию «Дивана» на основе единственной рукописи, работа над которой была завершена переписчиком Мухаммедом бен Абу Бакром Абулфатхом в августе 1266 года. Он переписал ее с оригинала, предназначавшегося в дар халифу Абу-л-Касиму Абдуллаху ибн Мухаммеду ал-Муктади.

Первый перевод «Дивана» на немецкий язык был осуществлен известным востоковедом Карлом Брокельманом в 1928 году, он снабдил его транскрипцией тюркского материала. В 1934-1943 годах труд Махмуда Кашгари был переведен на турецкий язык Бесимом Аталаем и издан Турецким лингвистическим обществом в Анкаре.

В 1967 году «Диван» исследовал и перевел на узбекский язык Салих Муталлибов. Он снабдил перевод грамматическим очерком и индексом-словарем, в котором параллельно с узбекским дается и русский перевод. Перевод труда Кашгари на казахский язык осуществил писатель Аскар Егеубай в 1994 году. А в 2004 году «Диван» был переведен на русский язык востоковедом-арабистом Зифой-Алуа Ауэзовой. Издания и переводы труда Кашгари свидетельствуют о непрекращающемся интересе к «Дивану» в научных кругах.

Значимость труда Махмуда Кашгари очень велика, об этом свидетельствует постоянное обращение к нему исследователей — лингвистов, литературоведов, историков, этнографов, фольклористов и других ученых-тюркологов. По содержанию своего труда и по происхождению Махмуд Кашгари по праву принадлежит всему тюркскому народу.

 Рекомендованная литература:

1. Алтаев Ж. Исламская философия:новый взгляд.- Алматы, 2010. – 239 с.
2. Атымтаева К.М. Философия истории. Алматы, 2010
3. Аль-Фараби и развитие восточной философии / А.Н.Нысанбаев и др. – Атана: Елорда, 2005. – 316 с.
4. Сегизбаев О.А. Казахская философия XY-начала XX века.- Алматы, 1996
5. Есим Г. Казахская философия. Пирамида в степи, или философия любви.-Алматы,2005
6. Пылев А.И. Ходжа Ахмед Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество.- Алматы, 1997
7. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция.-М, 1979
8. Аль-Фараби. Философские трактаты.- Алма-Ата, 1970
9. Баласагуни Ж. Благодатное знание.-Алма-Ата, 1986
10. Иасауи К.А. Диуани-хикмет.- Алматы,2000
11. Древнетюркский словарь.- Л.,1967

 **Лекция 5. Философские проблемы тюркской ветви суфизма**

 **Вопросы:**

1. Философия и идеология суфизма

2. Ходжа Ахмед Яссави и его поэма «Дивани Хикмет».

3. Этическое миропонимание Сулеймена Бакыргани

Когда Ислам стал распространяться по арабскому миру, многие мусульмане стали обращать внимание лишь на материальные ценности, и соблюдать нормы шариата, особо не заботясь о своей духовной жизни. Это привело к призыву многих ученых вернуться к простым ценностям, начать борьбу с внутренним врагом – завистью, высокомерием, гордыней, скупостью, ленью. Что и дало начало развитию направления, которое получило название «тасаввуф», что означает «суфизм».

Суфизм (араб. Ат-тасаввуф – мистицизм), как мистико-аскетическое течение в исламе впервые появился на рубеже VIII–IХ вв. в западных регионах мусульманского мира (Египет, Сирия, Ирак) под влиянием восточно-христианского монашества. К Х в. суфизм, отделившись от аскетизма, складывается в прогрессивное для своего времени самостоятельное религиозное философско-нравственное течение в рамках ислама и широко распространяется по всему мусульманскому миру на обширной территории Арабского Халифата от Египта и Испании на западе до Восточного Туркестана на востоке, в том числе в Иране и Средней Азии. Мистико-аскетическое течение в исламе не является исключительным феноменом этой религии, прослеживается во всех религиозных системах мира – в христианском монашестве, откуда непосредственно было заимствовано это течение, иудаизме (каббала), в буддизме и индуизме (многочисленные и разнообразные формы монашества) и уходит вглубь веков.

К тому же, на территории Средней Азии раскинулось несколько женских суфийских обителей, куда могут входить только женщины. Среди них выделяется комплекс Киз Биби. Все эти места являются священными для суфиев, и обладают целительными свойствами. Сюда приезжают люди из далеких стран, чтобы найти исцеление и мудрость, ведь как гласит одно суфийское изречение: «Ищите мудрость, пока у вас есть силы, иначе вы можете потерять силы, не обретя мудрости».

Суфизм не представлял собой единого целого ни в своих учениях, ни в культовой и организационной практике. В орденах, как и в христианских монастырях, складывались свои уставы, вырабатывались специфические обряды – радения: ритуальные песнопения «сама» и дервишские пляски «ракс», различные в разных суфийских братствах, истоками уходящие вглубь веков. Ни на одной из стадий своего развития суфизм не стал стройной, четко сформулированной и строго определенной системой взглядов. Суфизм это не конкретная идеологическая система, а множество течений, школ и направлений, объединенных лишь в области практического суфизма — ритуальной практики, где путем экстаза и внутреннего озарения суфии достигали духовного, интуитивного познания божества.

суфизм в исламском мире представляет собой ду­ховную культуру, которая выполняет сложную функцию транслятора базовых традиций, ценностей, мировоззренческих ориентиров, видоизменяющихся под влиянием доминирующих факторов ислам­ской культуры - арабского языка и религии. С одной стороны, суфизм адаптирует новые ценности под базовые, трансформируя их внешнюю форму, меняя смыслы прежних паттернов. С другой стороны, выполняя миссионерскую, апологетическую функцию, суфизм приспосабливает мировоззренческие ориентиры неарабских народов к исламу, предлагая в компромиссной форме разрешение ряда слож­ных мировоззренческих проблем. В то же время, он выполняет функцию сохранения этнической па­мяти. Этим объясняется тот факт, что суфизм получил наибольшее распространение в ЦентральнойАзии, где принимают ислам и создают новую реальность - мир исламской культуры.

Термин «суфизм» применяется для обозначе­ния мистико-религиозного движения, который возник на базе ислама, как проповедующего путь пророка Мухаммада. Суфии считают себя последователями Пророка, отстаивающими ис­ходные принципы его учения в первозданном виде. Суть их учения заключается в признании единственной реальности - реальностиБога, все остальное лишь трактуется как его проявление, как его следы, отпечаток его любви.

На наш взгляд, суфизм формируется, как по­пытка осмыслить и пережить состояние вну­треннего духовно-психологического перелома, которое возникает в условиях пограничной си­туации, порожденной цивилизационным шоком. Вместо ранее проповедуемого Пророком пути личностного общения с Богом, ислам формиру­ется в идеологическое и доктринальное учение. Не соглашаясь с новой версией прочтения духов­ной традиции Пророка, последователи суфизма считают, что простое соблюдение законов исла­ма (шариата) является недостаточным. В среде этих людей возникла идея духовной школы, или Пути (тарикат), ведущего к истине. Суфизм пред­лагает не рациональный способ обоснования бытия Бога, не теологические споры о сущности

Единого, а мистико-религиозно-философское учение. Это учение основано на признании воз­можности достижения личного контакта с Богом посредством специальных упражнений и духов­ного опыта. Таким образом, среди причин воз­никновения и развития аскетико-мистических тенденций в исламе можно назвать:

* социально-политические неурядицы первых двух столетий существования мусульманской общины, породившие эскапистские настроения;
* общее усложнение религиозной жизни, со­провождающееся углубленными идейными и ду­ховными исканиями.

На наш взгляд, в вопросе о возникновении суфизма следует обратить внимание на тот факт, что он возникает в результате столкновения не­скольких культур. Сам процесс формирования арабской культуры и цивилизации происходит на фоне сложных культурных и политических конфликтов.

Так, например, учение ордена Ахмета Яссауи представляет собой сложный синтез арабской культуры и тюркской, симбиоз тенгрианства и ислама. В суфизме А. Яссауи сохраняются эле­менты тенгрианства, как символы, которые со­ставляют жизненную практическую философию тюрок . Учение этого ордена является той ми­ровоззренческой основой, на которой возникает духовная система тюркских народов. С именем А. Яссауи связано не только начало исламизации тюркских народов, но его идеи становятся той основой, на базе которых ислам стал духовным образом жизни казахов .

Другим наиболее сложным фактором стол­кновения культур является формирование ис­ламской культуры и цивилизации. Небезын­тересно отметить тот исторический факт, что возникновение исламской культуры происходит в результате синтеза различных религиозно-мифологических ритуалов, обрядов, философ­ских воззрений, литературно-художественных практик, этнических традиций различных наро­дов Ближнего Востока, Передней и Центральной Азии, Индии. Столкновение культур происходит на фоне покорения арабами народов этих регио­нов, установления на их территории цивилиза­ции, ядром которой являются ислам, мусульман­ские ценности, светская власть халифов.

Суфизм становится тем учением, которое в условиях социокультурного кризиса и культур­ного шока предлагает обратиться к модели благо­честивой жизни. Они разработали новую модель тройственного отношения человека к Богу: ис­лам, иман и ихсан. В Коране говорится только об исламе и имане. Третий элемент ихсан, согласно большинству хадисов, добавил Пророк. Он озна­чает, что человек должен поклоняться Богу так, как будто видит Его: ведь хотя, человек и не ви­дит Бога, Бог всегда видит человека, а в Коране говорится, что «Милость Аллаха близка к творя­щим добро «ал-мухсинун» (буквально: от тех, кто практикует ихсан) . С добавлением этого третьего элемента начинается полная интериоризация ислама, ибо отныне верующий чувствовал, что в каждый миг он стоит перед лицом Бога, что ему подобает бояться и чтить своего творца, ни­когда не впадать в сон беспечности, никогда не забывать о всеобъемлющем божественном при­сутствии. Именно такая модель позволяет, по мнению благочестивых людей (суфиев), не толь­ко сохранить основные ценности, восходящие к учению Пророка, но и адаптироваться человеку к новым условиям культурной реальности. В отличие от средневековой философии, суфизм как одно из крупных течений в духовной жиз­ни мусульманского мира, формирует свой путь осуществления синтеза культурного наследия. Участвуя в этом процессе, суфизм устанавливает новое пространство культурной коммуникации между различными регионами исламской ци­вилизации, утверждает новые формы духовных контактов между этническими культурами.

Суфизм в исламском мире представляет собой духовную культуру, которая выполняет сложную функцию транслятора базовых традиций, ценно­стей, мировоззренческих ориентиров, которые им видоизменяются под влиянием доминирую­щих факторов исламской культуры - арабско­го языка и религии. С одной стороны, суфизм адаптирует новые ценности под базовые, транс­формируя их внешнюю форму, меняя смыслы прежних паттернов. С другой стороны, выпол­няя миссионерскую, апологетическую функцию, суфизм приспосабливает мировоззренческие ориентиры неарабских народов к исламу, пред­лагая в компромиссной форме разрешение ряда сложных мировоззренческих проблем. В то же время, он выполняет функцию сохранения этни­ческой памяти. Этим объясняется тот факт, что суфизм получил наибольшее распространение в тех странах, которые принимают ислам и уча­ствуют в созидании новой реальности - мира ис­ламской культуры.

Интересно отметить географические и куль­турные регионы возникновения суфизма. Все ученые обращают внимание на тот факт, что исторически первые адепты суфизма появляют­ся на территории Ирака, Ирана, Сирии, Индии, Центральной Азии и Закавказье. Именно в этих центрах, где до прихода арабских завоевателей и установления ислама, была достаточно разви­тая цивилизация, со своей системой ценностей, философией, художественной практикой и рели­гиозной системой .

Суфизм так же воспринял элементы оккульт­ных знаний: алхимии, физиогномики, науки о символике цифр и букв и т. д. На наш взгляд, суфизм адаптирует языческие верования, куль­товые обряды к основным положениям ислама, осуществляет сложную форму переосмысления и переинтерпретации, смещения акцентов в со­ответствии с требованиями исламской религии.

Как отмечает известный философ М.С. Орынбеков, ислам не всегда позитивно воспринимался народами. В частности, на территории Казахста­на он внедрялся искусственно, насильственными методами . Суфизм потому и по­лучает широкое распространение на территории Казахстана, что он выполняет миссионерскую роль путем адаптации, приспособления идей ис­лама к образу жизни, способу мироотношения насельников казахской степи.

Как подчеркивает М.С. Орынбеков, жизне­любие и вольнолюбие тюркских народов, их оптимизм, близость к природе, персонификация природных объектов, их обожествление плотно вошло в их духовную жизнь. Этот жизнетворче-ский модус повторяется в шаманских заклинани­ях. Этот жизнерадостный модус бытия кочевни­ков казахских степей сохраняется в этнической памяти народов, и ни одна из мировых религий не смогла уничтожить его. Как утверждает фило­соф, суфизм практически сохраняет «*основные идеи и обряды шаманизма, где состояние экстаза выступает как путь общения с потусторонним миром, как ритуал, пронизанный идеей избран­ничества и верой в сверхъестественные силы, при этом личности шамана и суфия настолько сливаются, что в разряд мусульманских святых включают и шаманов*».

В таком случае, на наш взгляд, именно суфизм осуществляет сохранение в составе современно­го ислама в Казахстане, да и на территории Цен­тральной Азии, многих языческих праздников, обрядов, восходящих к зороастризму, митраизму, тенгрианству, элементов шаманизма и дру­гих древнейших верований. В них сохраняются коллективная память этих народов, коллектив­ное бессознательное, которое «воспроизводит архаические пережитки людей, их архетипы, прообразы, в мифологические образы». Эти духовные ценности как коллективная память и опыт работы с бессознательным актив­но воспроизводятся в праздновании древнейших ритуалов, обрядов, сохраняются в быту, языке, мифо - религиозных образах, других формах ду­ховной культуры. Пуританизм ислама и призна­ние предопределенности жизни человека волей Бога не всегда находил приветствие в практиче­ской и бытовой жизни народов Степи, Централь­ной Азии.

На факт наличия в суфизме общих положе­ний предшествующих мистических практик, представлений о Боге, мироздании, отношения к природе и месту человека в мире мы можем найти в работе М. С. Орынбекова «Генезис рели­гиозности в Казахстане». По его мнению, в со­ставе суфийского учения отчетливо сохраняют­ся следы неоплатонизма (в частности Прокла), прежних языческих верований и обрядов. Суфизм как культурный механизм ока­зал влияние на сохранении многих ритуалов, религиозной обрядовой деятельности. Суфизм транслирует пятикратный намаз из зороастризма в исламское вероучение, дополняет автохтонны­ми элементами осуществление похоронной куль­туры. Такой доисламский праздник как Наурыз, обряд помяновения предков были трансформи­рованы в народный ислам тюрков, иранцев.

Так, орден Яссауи выступал тем звеном в тюркской среде посредством которого осущест­влялась передача автохтонных обычаев, обрядов, традиций. Орден Яссауи строго контролировал принцип семи колен, если род не придерживался данного принципа, то этот род подвергался де­портации или изолировался. С орденом Яссауи связывают сохранение традиции захоронения ханов в Туркестане в мавзолее Ахмета Яссауи. Различные доисламские памятные места и захо­ронения предков в памяти региональных народов ассоциируются как священные места, которые особо почитают, совершают культовые обряды. Как отмечает Тримингэм, многие ханаки возни­кают в местах народных поклонений, на могилах предков, почитаемых в народе старейшин рода[.

Представители суфизма разработали симво­лический и аллегорический язык. Так персы Абд-аллах ал Ансари, Абу Саид Бен Аби-ль-Хаир соз­дали такие поэтические произведения, которые стали прототипом всей религиозной литературы персидского суфизма. В последствии он был раз­вит в творчестве Санаи, Саади, Аттара, Хафи-за, Джами, Хайяма и других поэтов восточного ислама. Под влиянием суфийской поэзии в ис­ламской культуре особенно сильно развивается образное представление, несмотря на суровость и запрет исламом изображения живого. Имаги-нативность, привнесенная суфийской поэзией в духовную жизнь мусульман, впоследствии опре­делила весь строй мысли человека исламской культуры. Благодаря суфиям была осуществлена гипертрофированная идеализация человека, ко­торая повлияла на формирование нового векто­ра исламской культуры - любовной лирики. Эта практика сформировала образ с ума сошедших любовников, чья страсть и экзистенциальность переживания, с одной стороны, воспроизводит известную лирику любви персов, сирийцев, индусов, духовность переживания любовных чувств тюрков, а, с другой стороны, сохраняют психологическую практику экзистенциальности жизни .

Суфизм сыграл важную роль в трансляции практики монашества, который предшество­вал приходу ислама на территорию Централь­ной Азии, где были широко распространены монашеские общины гностиков, христианские общины, митраизм, манихейство, буддизм, ша­манизм. В этих религиозных течениях широко было распространено монашество. Суфийские ордена имитировали и перенимали монашеские обряды, символику, этические принципы, эзо­терические ритуалы. В этом плане интересным представляется позиция Дж. С. Тримингэма. В своем исследовании он отмечает особенности усвоения исламской веры народами региональ­ных культур. Ученый отмечает, что многие реги­ональные народы воспринимали суфиев как про­возвестников «религии нового типа». Суфии сыграли важную роль в распространении ислама в интерпретированной форме, соединяя с экзистенциально-психологической памятью региональных народов. Они сохранили, на наш взгляд, различные практики экзистенциально-психических переживаний, закрепленных в коллективном бессознательном, в психической памяти народов. Он также выступает способом передачи экзистенциально-психологической па­мяти народа, которая закреплена в культах свя­тых, священных местах, обрядах, традициях. Это очевидно следует из описания и анализа англий­ским ученым истории возникновения суфийских орденов на территории Ирана, стран Магриба, на африканском, индийском континентах, в Центрально-азиатских степях .

 Особое место в тюркской культуре занимает творчество великого пророка и мудреца, поэта, шейха **Ходжа Ахмеда Яссауи**, жившего во 2-й половине 11 века по 1166 год, мавзолей которого в Туркестане символизирует его духовную мощь и решающее влияние на формирование тюркской духовности и исламской культуры. Он основал суфийский орден Ясауия. В памяти народа известен как человек, принесший в Степь свет ислама. Вообще стоит вспомнить, что ведущую роль в деле распространения ислама среди тюркских племен играли не представители ортодоксального мусульманского духовенства, а эмиссары суфийских орденов, и они сумели обратить на себя внимание основной массы населения. Главной причиной этого являлось то обстоятельство, что именно представители суфийских орденов сумели найти необходимый компромисс между догматами ислама и традиционными доисламскими верованиями тюрков.

 Ахмед Яссауи ( его полное имя Кул Ходжа Ахмед ибн Ибраим ибн Махмуд ибн Ифтихар Ясауи) родился во второй половине 11 в. в Исфиджабе (ныне Сайрам) в семье суфийского шейха Ибраима, сына Махмуда, происходившего из местных тюрок. Имеется и легендарная родословная шейха Ибраима, согласно которой он являлся потомком халифа Али, двоюродного брата и зятя Мухаммеда. На основании этой легенды приверженцы ордена ясауия считали Ходжа Ахмада происходящим из рода Пророка. Когда Ахмеду исполнилось 7 лет, умер Ибраим-ата. Скоро после этого умерла и мать, Айша, которая имела второе имя Карашаш-ана. Могилы Ибраим-ата и Карашаш-ана сохранились до наших дней, находятся в Сайраме. Маленький Ахмед и его старшая сестра переселяются в город Ясы (современный Туркестан). Уже тогда Ахмеду являлись разные божественные знамения, тайные голоса, мальчик проявлял чудесные способности. Здесь мальчика находит шейх Арыстан-баб, который берет на себя обязанности по его духовному воспитанию. Арыстан-баб был крупным мыслителем своего времени, весьма уважаемым в суфийских кругах. Ахмед находится при своем учителе до его кончины. В знак признания в качестве своего последователя Арыстан-баб дает Ахмеду священный талисман – финик, который перешел к нему от самого пророка Мухаммеда. Ахмед обучался у Арыстан-баб 16 лет. Когда Ахмеду исполнилось 23 года, его учитель умер и был похоронен в городе Отырар. В 27 лет Ахмед отправился в Бухару и поступил в учение к известному суфийскому шейху Юсуфу Хамадани. Этот человек был выдающимся суфийским наставником и сыграл важную роль в становлении взглядов Ахмеда Ясауи. Ахмед побывал во многих центрах науки и культуры мусульманского мира, в том числе в Хорасане, Багдаде, Дамаске и др. В 30 лет он становится третьим халифом Хамадани, руководит бухарским суфийским центром. В 34 года является признанным ученым-богословом (алим). В 35 лет возвращается в Ясы и становится наставником мюридов из огузов, кыпчаков и карлуков. Здесь он жил до конца своих дней. Он пользовался огромным авторитетом, всенародным уважением и любовью. Написанные стихами его «хикматы» тысячи людей заучивали наизусть и передавали из уст в уста. Он носил прозвище «ата». У него насчитывалось 40000 последователей. А сам жил в бедности, твердо следуя избранным путем.

 Он в совершенстве владел суфийской практикой, прекрасно знал исламскую науку, арабскую и персидскую литературу. Ходжа Ахмед Ясауи – первый шейх, который ввел в суфийскую традицию древнетюркские тенгрианские элементы. В 63 года он ушел в подземелье, уважая память о Пророке, скончавшемся в 63-летнем возрасте. Ходжа Ахмед оказал народу высшую почесть – повернул новое учение ислама к своему народу. Это был тюркский Пророк. Его могилу называют сейчас «Тюркским Мекке».

 Ясауи оставил после себя свои многочисленные хикматы. После смерти шейха они были собраны в сборник «Диван-и-Хикмат». Он имел сына и двух дочерей, Сын умер еще при его жизни. Жена и сын похоронены неподалеку от его мавзолея, а дочери похоронены отдельно, но тоже на территории города Ясы. Первоначально на месте могилы Ахмеда Ясауи был сооружен небольшой и простой мавзолей. В 1397 году Тамерлан, считавший себя последователем великого шейха, воздвиг здесь величественное сооружение, включающее мавзолей, мечеть, зал для угощения поломников и многие другие помещения.

 Ходжа Ахмед Ясауи положил начало тюркской ветви суфизма.

 Познание самого себя есть познание Всевышнего, Аллаха. Он синтезировал мусульманский мистицизм, суфизм с тюркскими народными верованиями (тенгрианство), прошел путь морального и физического совершенствования, приблизившись к Богу. В его философии Духовность означает Любовь. «Тот, кто не знает религии любви, Тот не знает души своей».

 В Хикметах Ясауи подробно описывает путь мистического познания Бога – тарикат, подразделяя его на 4 основные ступени – шариат, маарифат, тарикат и хакикат, каждая из которых имеет по 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 ее качества и сущность;
2. совершение намаза (молитвы);
3. ораза (пост) в месяц Рамазан
4. зякят (милостыня), раздача бедным одной сороковой части богатства;
5. хадж (паломничество);
6. умеренность в разговоре, говорить только об Истине;
7. получение знаний;
8. уместное применение сунны о пророке Мухаммеде, следование ей;
9. повеление совершать добрые дела, выполнять веления Аллаха и его Посланника – пророка Мухаммеда;
10. соблюдение запрета на запрещенное, не вставать на путь небогоугодных дел (нахи-мун-кар)

 Стоянки символизируют определенные экстатические состояния, в которых должен находиться «продвинутый» суфий. При достижении подобного состояния суфий начинает возвышаться над все прочим тварным миром и получает все свое блаженство, познание иного трансцендентального бытия. Это и есть высшая цель гносеологии суфизма.

 Основная идея Хикметов – духовное постижение Абсолюта и слияние с ним в этом феноменальном мире. Божество Ясауи, как и божество суфиев,- абстрактная безличная сущность за пределами человеческого мышления. Бог понимается как необходимосущее, которое не нуждается ни в каких онтологических доказательствах своего существования.

 Опыт единения человека с Богом – Бытием – Истиной свидетельствует о том, что эта Истина, Мудрость открываются человеку через Веру, которое есть даруемое свыше знание, дар, исходящий не от человека, а от стонущего и страждущего в своей покинутости человеком бытия, привлекаюзего к себе человека не хлебом, а откровением Истины. Неспособность человека соединить в себе Тайное и Явное говорит о его духовной незрелости.

 Каждый человек должен стремиться «соединиться с Богом», стать богочеловеком. Этому способствует человеколюбие, великодушие, мудрость, справедливость, честность, доброта, которые рассматриваются через призму веры.

 Не меньшую роль на пути познания Бога Ясауи отводил аскетизму, видя в нем индивидуальное средство спасения.

 Проблема жизни и смерти рассматривается им с позиции религиозно-мистической. Так, в Коране жизнь земная рассматривается как временное «обиталище» человека, преддверие загробной жизни. Она для человека является близкой, и дана для того, чтобы он познал истинную цену потустороннего мира, мира Аллаха.. Ясауи считал физическую смерть благом, освобождением от земных оков и приобщением к трансцендентности. Но это не означает, что мыслитель призывает живых к смерти. Напротив, он советует любить жизнь, жить с Богом, стать совершенномудрым в этом мире, чтобы приобщиться к этой божественности здесь на Земле.

 Социально-политическое учение Ясауи противоречиво и непоследовательно, как и мистико-теологическая система в целом, отражающая сложные, неоднозначные социально-экономические процессы его времени. В своих Хикметах он часто обращается к проблемам социальной несправедливости.

 Хикметы Яссауи представляют собой стройную мировоззренческую систему. «Хикмет» означает мудрую мысль. Автора хикмета называют мудрецом. Следовательно, Яссауи был мудрецом. «Аллах одарил человека свободой и именно она стала врагом его»- говорит Ахмед Яссауи. То есть Аллах, создавая человека, дал ему волю, свободу выбора. И именно это составляет тайну создателя. Без этой тайны человеческая жизнь не представляла бы загадки, над этой загадкой не бились бы веками.

 В центре всей Вселенной, всего сущего на Земле стоит человек. Как ему познать самого себя, свое отношение к миру? В процессе этого познания человеческая сущность имеет две особенности проявления. Первая – его духовная природа, или ангелоподобие, чистота, вторая – плотская природа, управляемая искушениями дьявола.

 Творец, создавая человека, вместе с ним спустил на землю и дьявола, ибо там, где есть вожделение плоти, ангелы отступают. Дьявол выступает как искуситель человека, эта функция определена ему Творцом. Человек не всегда может верно воспользоваться предоставленной ему свободой выбора и сбивается с праведного пути. Вполне закономерно в связи с этим появление пророков, святых, хакимов, могущих указать человеку правильную дорогу.

Для суфиев, часто выражавших свои мысли поэтическими строками, весь мир заполнен Аллахом: хама уст - "все есть Он". В формуле Ибн Араби это звучит как вахдат ал-вуджуд - единство бытия. Ходжа Ахмед Яссави проповедовал идеи, близкие к теории его современника Ибн Араби, которого священнослужители при мечетях обвиняли в обожествлении природы - пантеизме.

Для кочевых узбек-казахов начало второго тысячелетия пантеистическое сознание было естественным. С приходом в Центральную Азию суфийских миссионеров и под влиянием проповедей Ходжи Ахмеда они стали называть бога Тенгри Аллахом, а поэтические восхваления Аллаха - хикметы Ходжи Ахмеда - распеваться как дуа - свободные молитвы и заклинания. Такое возможно только среди мусульман, идеологическими центрами для которых являлись суфийские братства. Суфизм не настаивает на строгом соблюдении всех правил общежития, принятых в государствах, возглавляемых духовенством - шариате. Суфизм предоставлял новообращенным в ислам народам возможность сохранять свои традиционную культуру и духовные ценности.

 О том, что среди казахов находилось значительное количество мусульман, по принципиальным причинам отказывавшихся от законов шариата, свидетельствует, в частности, устойчиво присутствующее в казахском языке слово "бишара". Би-шарами называли себя суфии, которые игнорировали все предписания шариата. Со временем это слово потеряло один из своих смыслов, но сохранило основной, заложенный в переводе - неимущий, обездоленный человек.

Суфии стремились отказаться от любого материального имущества и так и называли себя - неимущие.

Появление в юридической казахской терминологии слова "дорога" объяснимо, только если вспомним о суфийском Пути к Истине. Суфий движется по скрытому от глаз Пути (тарикат), чтобы постичь Истину (хак), исходящую только от Всевышнего.

Хак является одним из 99 имен Аллаха. Служение Истине, познание Истины, преклонение перед Истиной - основные призывы проповедей Ходжи Ясави. В его хикметах самым употребляемым словом является слово "Истина - Хак, Акикат". В 67 хикметах, опубликованных в Казахстане, оно встречается более 160 раз. Рефреном сквозь все строки проходит призыв служить Истине (Аллаху), идти по пути Истины (Аллаха). Устойчивым словосочетанием является определение "Хак жол" - "Путь истины".

Таким образом, суфийский термин "путь - жол" становится синонимом законодательства. От него не отказывается и следующий казахский хан - Есим, чьи законы получили название "Ескі жол".

Трех столетий после смерти Ходжи Ахмеда Ясави было достаточно, чтобы народное сознание упростило смысл понятия "хак", не слыша в нем имени Аллаха, до обычного существительного. К тому же сам туркестанский святой употреблял это слово и в прямом его значении, что видно по строкам: "Пусть путь Аллаха будет оглашен, как хак (истина)". И все же, согласно понятийной инерции, само слово "истина" сохранило свое сакральное содержание, и можно утверждать, что до конца XIX века казахский традиционный суд являлся для людей зоной служения, пусть не осознаваемого, Аллаху. Важно то, что в нем снова и снова переживалось величие истины, преклонение перед ней освящалось Аллахом. Таким образом, даже при первом приближении к этой теме можно предположить, что суфизм принял в Казахстане и правовую форму.

История казахской культуры периода Арабского Халифата, характеризовавшаяся высоким уровнем ее развития, была прервана нашествием татаро-монгольских орд на территорию Казахстана. Они подвергли опустошительному разрушению памятники и ценности материальной и духовной культуры, сметали, уничтожали все на своем пути. Были уничтожены и разрушены многие города и населенные пункты, в числе которых был Туркестан – духовная обитель казахского народа. В сфере духовности сформировалась аура страха, беспомощности, покинутости, заброшенности людей, обращениях их к своим богам с просьбой о защите. В это время появилась своеобразная кагорта мыслителей, которые в форме жырау выражали мироощущение, миропонимание своего народа, которое включало в себя множество мировоззренческих проблем: что есть человек? Что есть мир? Что есть жизнь? В чем смысл жизни?

Наиболее крупными представителями этого философского, художественно-образного выражения чувств и настроений людей стали ходжа Исхак Вали (суфийский шейх), Асан-Кайгы, Шалкииз-Жырау, Бухар-жырау, Шал-акын и другие. Они выступили выразителями этого умонастроения, специфичного философского видения мира и человека, которое и составило следующий этап в истории казахской философии.

 Рекомендованная литература

1. Алтаев Ж. Исламская философия:новый взгляд.- Алматы, 2010. – 239 с.
2. Атымтаева К.М. Философия истории. Алматы, 2010
3. Аль-Фараби и развитие восточной философии / А.Н.Нысанбаев и др. – Атана: Елорда, 2005. – 316 с.
4. Сегизбаев О.А. Казахская философия XY-начала XX века.- Алматы, 1996
5. Есим Г. Казахская философия. Пирамида в степи, или философия любви.-Алматы,2005
6. Пылев А.И. Ходжа Ахмед Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество.- Алматы, 1997
7. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция.-М, 1979
8. Аль-Фараби. Философские трактаты.- Алма-Ата, 1970
9. Баласагуни Ж. Благодатное знание.-Алма-Ата, 1986
10. Иасауи К.А. Диуани-хикмет.- Алматы,2000
11. Древнетюркский словарь.- Л.,1967

**Лекция 6. Философские воззрения в эпоху Алтын-Орда**

Вопросы:

1. Историко-философские и политические основы формирования государства Алтын Орда
2. Духовно-мировоззренческие ориентиры в эпоху Алтын Орда
3. «Кодекс Куманикус», лингво-философские особенности
4. Этические и философские мысли Сайфа Сарайи

В 1227 г. умер Чингиз-хан. Дата смерти Джучи не указывается, согласно источнику XV в. «Шаджарат ал-атрак», он умер за 6 месяцев до смерти отца, т.е. в феврале 1227 г. Преемником Джучи стал его сын Бату (Батый). Им были предприняты походы на территорию Западного Дешт-и Кыпчака, в земли волжских булгар и далее на запад. В итоге семилетнего похода (1236-1242) под властью Батыя оказались земли к западу от  Волги до низовий Дуная, включая Крым, Северный Кавказ, западно-кыпчакские (половецкие) степи.

Вернувшись в низовья Волги, Батый основал новое монгольское государство, получившее впоследствии название Золотая Орда. В него вошли территория улуса Джучи – Восточный Дешт-и Кыпчак, т.е. степные районы Казахстана к западу от верховий Оби и Иртыша, до низовий Волги и Амударьи, часть территории Хорезма и Западной Сибири, а также вновь завоеванные земли на западе. В вассальную зависимость от Золотой Орды попали разгромленные полчищами Батыя русские княжества. Русские князья признавали зависимость от Золотой Орды, получали из рук её ханов «ярлыки на княжение», выплачивали дань, но сохраняли относительную самостоятельность.

Золотая Орда  была многонациональным государственным образованием. Она включала в себя множество племён и народностей, различавшихся между собой по уровню общественно-экономического развития, обладавших своеобразной культурой и обычаями. Основную массу кочевников в степях Дешт-и Кыпчака составляли тюркские племена, главным образом кыпчаки, а также канглы, карлуки, найманы и многие другие. В оседлых областях Золотой Орды жили булгары, мордва, русские, греки, черкесы, хорезмийцы и т.д.

Собственно монголы составляли в ней незначительное меньшинство. К рубежу XIII-XIV вв. монголы фактически тюркизировались, население Золотой Орды стало называться этнонимом «татары». Государственное устройство Золотой Орды следовало образцу, введенному Чингисханом. Государство считалось собственностью ханского рода Джучидов. Для решения важных государственных дел созывался  курултай (общее собрание знати во главе с членами правящей династии в золотой орде). Армией, дипломатическими отношениями с другими государствами ведал беклербек. Во главе диуана (центральный орган исполнительной власти в Золотой Орде), ведавшего финансами, налогами, внутренней жизнью государства стоял визир. В города и подчинённые улусы назначались даруги и баскаки. Чьей обязанностью был сбор налогов, дани. Наиболее важные должности занимали члены ханской семьи. Крупные нойоны: беки, эмиры.

Бахадуры являлись военачальниками - темниками, тысячниками, сотниками. Золотоордынское войско делилось на правую и левую руку (или правое и левое крыло), командовали ими туменбасы (десятитысячники), мынбасы (тысячники), жузбасы (сотники), онбасы (десятники). Военные  чиновники - бакаулы занимались распределением военного содержания, продовольствия, добычи и т.д. В Золотой Орде сложилась улусная система управления и владения завоёванными землями и народами.

Первоначально Золотая Орда находилась в подчинении великого монгольского хана. Но к 1260 г. Монгольская империя распалась на фактически независимые улусы. Золотая Орда уже при Беркехане (1256-1266), брате Бату, стала самостоятельным государством. Наибольшего могущества Золотая Орда достигла в первой половине XIV в., особенно при Узбек хане (1312-1342) и его преемнике хане Джаныбеке (1342-1357). Усилие власти ханов нашло свое выражение в прекращении созыва курултаев и в некоторой централизации власти.

В 1312 г. Узбек-хан объявил ислам государственной религией Золотой  Орды. Монгольское завоевание сопровождалось разрушением производительных сил. Монгольское нашествие и господство разрушили экономическую основу развития устойчивого хозяйства Семиречья и Южного Казахстана, замедлили и дестабилизировали процессы объединения этих районов. Оно вызвало определённый регресс в социально-экономическом строе завоёванных стран, в том числе и в Казахстане. В общественных отношениях закрепились самые отсталые формы, вплоть до рабовладельческого уклада.

Наряду с катастрофическими последствиями, имело и некоторые положительные стороны. Монгольские власти стимулировали развитие торговли, международных связей, ввели повсеместно систему почтовой и ямской службы. Были установлены торговые и культурные связи между прежде далёкими народами. По территориям улусов двигались торговые караваны, дипломатические миссии, путешественники отправлялись в дальние края и привозили в Европу сведения о далёких странах и народах ранее не ведомой Азии. Монголы привнесли в степь идею централизованной власти, объединили прежде неорганизованные племена. Уровень общественного и культурного развития населения Золотой Орды был различным.

У кочевого населения господ­ствовали полу патриархальные, полуфеодальные отношения, в оседло-земледельческих - феодальные. Положение народа было тяжелым, так как он находился под двойным гнетом. Население платило налоги хану и местным феодалам. Первоначально до­ходы, поступившие от скотоводов и земледельцев, шли в хан­скую казну. Крестьяне-земледельцы платили налог натурой за обрабатываемые ими участки («колан»), а крестьяне-кочевники платили налог «копчур». Ортакши, т.е. группы крестьян, совместно обрабаты­вающие землю, кроме платы налога занимались возделыванием земли в пользу феодалов. Население несло трудовые повинно­сти (строительство и ремонт, вьючные перевозки и т.д.).

 Золотая Орда имела огромное значение в истории народов Евразии, оказав влияние на: -  становление государственности во многих регионах;   -  усиление связи монголо-тюрко-славянских культур; -  закат эпохи Золотой Орды и начало новой истории на Евразийском континенте; - прекращение длительных междоусобиц и завершение процесса объединения  Руси, а также и Китая; - стимулирование монгольскими властями развития тор­говли, международных связей, введения повсеместно системы почтовой службы; -  установление торговых и культурных связей между прежде далекими народами; - закрепление по территории улусов торговых караванов, дипломатических миссий; путешественники отправлялись в да­лекие края и привозили в Европу сведения о странах и народах ранее неведомой Азии; - привнесение монголами в степь идеи центральной вла­сти, объединение прежде неорганизованных племен; - использование норм социальной организации и форм го­сударственности в ханствах, возникших на территории Казах­стана в послемонгольскую эпоху.

И высшей точкой развития, и началом кризиса кочевников, видимо, была Золотая Орда в эпоху своего расцвета. Затем на­чинается ее агония: ханы Орды беспрерывно воюют между со­бой, разоряют жилища соседей, угоняют к себе скот и людей. Устав от бесконечных распрей, целые роды во главе со своими князьями уходят в более спокойные города. Немало золотоордынских мурз переселились в Москву, Тверь, Смоленск, дав на­чало новым фамилиям: Чаадаевым, Тимирязевым, Тургеневым и т.д. Тысячи кочевников уходили на Кавказ, в Египет, Иран и оставались там уже навечно.

Система кочевого ведения хозяйст­ва, целого образа жизни стала испытывать сильнейший надлом. И наиболее ярким проявлением этого кризиса были бесконеч­ные войны самих кочевников - Тимура с Тохтамышем, Тимура с Баязидом, Ногая с Токтаем. Это был явный кризис системы го­сударственной организации и хозяйственной жизни кочевников. Распад некогда могущественной Золотой Орды привел к созда­нию новых государств как оседлых, так и кочевых народов. В XV-ХVI вв., например, происходит становление Казахского и несколько позже Ойрато-Джунгарских ханств - последними и наиболее мощными государствами исчезающей цивилизации кочевников. Образовавшиеся после распада Золотой Орды на ее терри­тории Крымское, Казанское, Сибирское, Астраханское ханства не ладили между  собой, а позже сами пали под ударами уси­лившихся соседей.
 **Кодекс Куманикус.** Общие сведения:  Рукопись в настоящее время хранится в церкви Св. Марка в Венеции. Снаружи обернута кожаной обложкой (XVIII в.). Оригинал состоит из 82 листов (164 стр.).

На первой странице «Кодекса» имеется «1303 год 11 июля». Его составление было начато во второй половине ХІII века, и закончено только в начале XIV в. Место и цель создания рукописи не вполне ясны. Рукопись состоит из двух частей.

Первая часть содержит: 1) Латинско-персидский и куманский словарь. Слова расположены в порядке латинского алфавита. Слова каждого языка расположены отдельной колонкой сверху вниз. 2) Наречия куманского языкак и их эквиваленты в латинском языке.  3) Примеры склонения имен и местоимений в куманском языке и перевод на латинский язык. 4) Латинско-персидский и куманский словарь, разделенный на 40 тематических разделов.

Во второй части: 1) Куманско-немецкий и латинский словарь.  2) Тексты на куманском языке. 3) Краткий грамматический очерк куманского языка, написанный на латинском языке.  4) Стихи на итальянском языке. Обычно их считают подлинной рукописью Петрарки. 5) Пример спряжения одного латинского глагола и текст на латинском языке. 6) Пустые страницы.

 Судя по его структуре, первая часть «Кодекса» написана с конкретной практической целью. Это изучение языка, создание учебного пособия для этой цели. Вторая часть написана с целью проповеди христианства среди куманов, в ней на куманский язык переведены отрывки из религиозных книг. Кроме того, в этой части имеются отдельные слова, словосочетания и предложения, около 50-и загадок, рассказы о жизни и делах религиозных деятелей. Особенности словообразования и грамматический строй языка, отраженные в переводе, довольно далеки от исконного куманского языка. Поэтому предложения в книге имеют неправильную структуру.

Первая часть написана пятью разными почерками. Авторы, по всей видимости, были итальянцами. Вторая часть написана немцами (14-ю разными почерками). По этой причине первую часть обычно называют "итальянским кодексом" или "итальянской частью", а вторую - "немецкой частью". Обе части написаны старинным готическим шрифтом, и разрисованы черными и коричневыми чернилами.

 Научные исследования: Первую часть «Кодекса» впервые перевел на французский язык известный ориенталист, синолог, академик Генрих Юлий Клапрот (1783-1835). В своей диссертационной работе "Исследования об Азии" он опубликовал рукопись, назвав ее "Латинско-персидско-куманский словарь из библиотеки Ф.Петрарки" (Париж, 1828 ж.)

Второй раз «Кодекс Куманикус» был полностью (обе части) переведен с латинского языка и издан в Г. Куном в Будапеште в 1880 г. Издание состоит из трех частей. В первой части имеется "Предисловие" и большое "Введение". Во введении речь идет о таких вопросах как история куманов, их взаимоотношения с другими народами (с хазарами, печенегами, другим  племенами Туранской низменности, с русскими), особенности их родоплеменного состава (по данным ономастики и топонимики), их религия, социально-политическая организация. Во второй части приводятся тексты из «Кодекса» и их переводы на латинский язык. Третья часть посвящена куманско-латинскому (2838 слов), персидско-латинскому и немецко-латинскому словарям.

Помимо всего этого, издание содержит также приложения, исправления и указатели литературы.  В третий раз «Кодекс Куманикус» был издан в переводе В.В. Радлова в Санкт-Петербурге (1887). Однако это не полный перевод: в нем взяты отрывки из издания Г.Куна, они транскрибированы русским алфавитом и переведены на немецкий язык. Содержание этого издания таково: 1) Предисловие. В нем анализируются 15 загадок на куманском языке. 2) Куманско-немецкий словарь (2217 слов). 3) Отдельные предложения и словосочетания. 4) Куманские тексты и их переводы. 5) Список слов (3024 слова). 6) Исправления (33 слова). В 1936 г. датский ученый К. Гренбек издал оригинал (факсимиле) рукописи. Это было четвертое издание «Кодекса».

Само по себе это дало возможность более поздним исследователям работать с оригиналом, и избавило их от дискуссий о правильном или неправильном прочтении некоторых слов, которые велись до того. Последнее, пятое издание «Кодекса Куманикуса» также было сделано К. Гренбеком. Оно было опубликовано в качестве куманско-немецкого словаря со специальным предисловием (1942 г., Копенгаген, 2728 слов).  Помимо предисловия, в этом издании довольно много говорится об орфографии и орфограмме куманских слов, особенностях произношения звуков в куманском языке, способах словообразования. Здесь куманские слова даются в транскрипции на основе латинского алфавита. Оригинал каждого слова точно указан по рукописи. таким образом, благодаря изданию К. Гренбека принципы прочтения куманских слов были упорядочены и унифицированы, что сильно облегчило дальнейшую работу.

 **Сараи Сайф (1321 - 1395гг.)**

 Тюркский поэт, родился на территории Золотоордынского государства в д.Камышлы. Образование поэт получил в г.Сарае, который был центром науки и культуры Золотой Орды, там же сформировался как поэт. Долго жил в Египте, работая в канцелярии дворца султана.

 Знал арабский и персидский языки, стихи писал на языке тюрки.Самым значительным творением Сараи является перевод (80-90-е гг. 14 в.) поэмы "Гулистан" Саади Ширази с персидского языка (13 в.), который у него получил название "Гулистан бит-тюрки" ("Страна цветов по-тюркски"). Произведение состоит из 8 глав, каждая из которых включает в себя от 12 до 50 поучительных миниатюрных прозаических сюжетов и стихотворных строк размышлений о жизни философского содержания.
Сохранилась единственная рукопись "Гулистан бит-тюрки", которая хранится в библиотеке Лейденского университета (Голландия). Рукопись впервые была обнаружена в 1851 г. голландским ученым Р.Дози, и опубликована в 1954 г. в Анкаре (Турция).

 Сохранились также поэма С. "Сухейль и Гульдерсен",
которая повествует о трагической судьбе влюбленной пары времен татаро-монгольского нашествия, и несколько лирических стихотворений.

 **«Гулистан – бит тюрки» Саифа Сараи.** Если от предыдущих авторов сохранилось лишь по одной поэме, то из произведений Саифа Сараи до нас дошли два дастана – «Гулистан бит-тюрки» («Гулистан по-тюркски») и «Сухейль и Гюльдерсен», а также более десяти газелей и рубаи, двустишия и подражания стихам других тюркских поэтов.

Впервые о Саифе Сараи сообщил в 1851 г. голландский ученый Р. Дози в своем описании восточных рукописей библиотеки Лейденского университета. В 1964 г. Ф.Н. Узлюк опубликовал в Анкаре текст лейденского списка «Гулистан бит-тюрки». В последующие годы интерес к этому памятнику проявляли ученые Ф. Кепрюлюзаде, А. Бомбачи, К. Давронов, Э. Наджип, X. Миннегулов и другие.

Другое произведение Саифа Сараи – «Сухейль и Гюльдерсен» – было обнаружено Н. Давроновым в 1965 году в Кокандском районе Узбекистана в составе рукописи под названием «Ядкар-наме». Эта рукопись была привезена из Аравии людьми, совершавшими хадж еще в XVIII в.

По предположению ученых, Сараи родился в 1321 году в пределах Золотой Орды в селении Камышлы на Волге (по другой версии – в Хорезме). Через какое-то время Сараи был вынужден оставить родные места и обосноваться в Египте. Как и вышедший из башкир поэт Насретдин аль-Насыри, он входил в круг просвещенных людей, встречался с видными писателями, среди которых были и тюрки.

«Гулистан по-тюркски» Саифа Сараи является творческим переводом «Гулистана» великого персидского поэта Саади (1203–1292), состоящим из прозаических и стихотворных частей. Башкиры, как и другие тюркские народы, были знакомы с ней в оригинале, а также по имевшимся еще до этого переводам. Памятник состоит из восьми глав, включающих многочисленные прозаические хикаяты, хикматы и насихаты, предваряющие стихотворные нравоучения в форме рубаи, маснави, касыды, кытга и т.д. В первой главе речь идет об отношении падишахов к народу, которые должны быть справедливы и милосердны к подданным. Мудрыми правителями называются Фаридун, Себуктегин, Науширван, Ормуз и др. Вторая глава посвящена жизни бедноты. Автор утверждает: подобно тому, как роза и простая трава произрастают в одном саду, так и все люди – дети одной страны. Матерью всех пороков автор считает духовную нищету. По его мнению, духовно богатый человек не нуждается в богатстве материальном. Несколько раз он приводит в пример легендарного мудреца Лукмана, с именем которого в ряде башкирских шежере связывается начало своего рода. Образы многих героев, пословицы и поговорки этой главы встречаются в изустной и письменной литературе башкир.

Третья глава учит воздержанию и смирению. Кто недоволен тем, что дала ему судьба, того непременно постигнет несчастье, утверждает автор: «О, воздержанность, ты мое богатство, // И нет большей ценности в мире, чем ты. // Знайте же, во всем был воздержан Лукман. // Кто не воздержан, в том нет и мудрости» [3, 127].

В четвертой главе говорится о магической силе слова. Поэт советует быть скромным, не спорить с глупым и злым человеком, не перебивать говорящего, трезво воспринимать похвалу, больше верить хуле врага, чем лести друзей.

Чтобы достичь философской глубины, Сараи умело использует прием образных контрастов (правители и простые смертные, молодость и старость, красота и уродство) и указывает на морально-этическую подоплеку явлений. Молодость, в понимании поэта, синоним красоты и любви (Пятая глава). Причем, внутренняя красота человека выше красоты внешней: «Все, что нам сердце согревает, то и взор наш ласкает». Отцовская забота и равнодушие сына, мудрость старших и легкомыслие молодых – в таких противопоставлениях поэт показывает сложность человеческих отношений (Шестая глава).

Седьмая глава посвящена воспитанию человека. Здесь говорится о пользе знаний, о труде и ремеслах, об отношении к родителям, о щедрости и жадности и т.д. Требования автора основаны на многовековом житейском и нравственном опыте тюркских народов, в том числе и башкир.

Последняя глава состоит из коротких поучительных высказываний названных «хикмат» (притча) и «насихат» (назидание). Здесь резюмируются почти все мысли предыдущих глав и закрепляются морально-философские. Сараи опирался на древние традиции тюркской поэзии, в частности, на «Благодатное знание» Юсуфа Баласагунлы (ХI в.). Турецкий ученый М.Ф. Кепрюлюзаде утверждал: «Подобно тому, как «Кутадгу билиг» является венцом древнетюркской литературы, так и «Гулистан по-тюркски» оставил глубокий след в литературе средних веков» [2, 362].

В начале другого дастана под названием «Сухейль и Гульдерсен» автор повествует об опустошительных походах Хромого Тимура. В кровопролитной битве в Ургенче военачальник Сухейль попал в плен, и Тимур велел бросить его в темницу. Во сне Сухейль увидел красивую девушку, которая оказалась дочерью шаха. Она же мельком заметила пленника, когда его вели в подземелье, и влюбилась в него. Усыпив стражу, Гульдерсен освободила Сухейля, и они убежали в пустыню. Но влюбленным не суждено было насладиться счастьем: девушка умирает от голода и жажды, а Сухейль, потеряв любимую, закалывает себя кинжалом.

Это произведение написано в традициях дастанов того периода. И все же, в отличие от них, в нем нет места религиозным мотивам и мифологической фантазии. Все здесь связано с реальными событиями, с социально-историческим положением Золотой Орды в эпоху завоеваний Тимура. Гуманистическая по содержанию, пронизанная романтическим духом, поэзия Саифа Сараи вошла яркой страницей в историю тюркских литератур и оказалась созвучной нашему времени.

Рекомендованная литература

1. Антология социально-политиеской мысли Казахстана. В 2-х т.Алматы,2005
2. Есим Г. Казахская философия // Мысль.-2004.№7. – с. 65-69
3. Бейсембиев К.Б. Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). – Алма-Ата: Казахстан, 1976. – 428 с.
4. Габитов Т. и др. Основы философии. – Алматы: Данекер, 2002, 302 с.
5. Габитов Т.Х. и др. Культурология. – Алматы, 2001.
6. Касымжанов А.Х. Духовное наследие казахского народа. – Алматы, 1992.
7. Кодар А. Поэты в доспехах (о поэзии средневековых жырау) // Тамыр, 2000, № 2.
8. Кодар А. «Сокровенное сказание монголов» и поэзия казахских жырау позднего средневековья // Тамыр, 2002, № 2 (7), с. 3-8.
9. Мырзалы, С. Философия: учебное пособие. - Алматы, 2008.
10. Нуржанов Б.Г. Культурология. Курс лекций. – Алматы, 1994.
11. Акатай С. Философия тенризма // Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы, Акыл китабы, 1998. – с. 111-119.
12. Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. – Алматы: Гылым, 1996. – 472 с.
13. Сегизбаев О.А. История казахской философии от первых архаичных представлений древних до философии развитых форм первой половины ХХ столетия.Учебник для Вузов, Алматы,2001
14. Философия: учебник для студ. вузов и колледжей / сост. Т. Х. Габитов. - Изд. 4-е. - Алматы, 2010.
15. Портреты. Степь глазами извне. От Геродота до Гумбольдта/ А.Х.Касымжанов (отв.ред.) и др.: КазГУ им. Аль-Фараби, Центр Аль-Фараби. – Алматы:Ун-т Кайнар, 2000.- 147 с.

**Лекция 7. Философские основания национальной идентичности в эпоху казахского ханства**

**Вопросы:**

1. Влияние законов Степи на формирование Казахского ханства

2. Социально-философские мотивы в политико-правовых взглядах деятелей Казахского ханства

3. Ценностная сущность мировоззрения Асана Кайгы в национальном единении казахов

4. Концепция «Жер уйык»

Известный по многим фольклорным источникам как поэт, философ, путешественник легендарный **Асан Кайгы** родился, предположительно, между 1361–1370 годами в Поволжье. Кайгы – значит «печальный». Чокан Валиханов называл Асана Кайгы «великим степным философом». Историческая личность – Асан Кайгы был одним из влиятельных сановников и приближенных хана Золотой Орды Улуг-Мухаммеда. В 20-е годы XV века Улуг-Мухаммед был изгнан из Золотой Орды, но Асан остался верен своему повелителю. В последующие годы он был советником Улуг-Мухаммеда, ставшего правителем Казани, и вновь вернулся в Дешт и-Кыпчак лишь после смерти своего покровителя. Асан Кайгы прожил более ста лет, и уже на закате своей жизни в период политической борьбы XV века находился в улусе Абулхаира на стороне султанов Керея и Жанибека, оказав им значительную поддержку. В 1455 году эти мятежные султаны основали Казахскую Орду в долине реки Чу, и Асан стал главным идеологом нового ханства. В 1465 году, когда Казахское ханство распространило свое влияние на территории Центрального и Северо-Западного Казахстана, Асан, по всей видимости, был еще жив, достигнув столетнего рубежа. По преданию, плэт умер глубоким стариком на земле Сарыарки, похоронен в горах Улытау.

В прошлом Асана звали Асан-мырза — Асан-господин. Был он богатым человеком, баем. Однажды, когда вместе собрались весьма известные и знатные люди, один из них сказал: «Я слышал, что некий рыбак поймал в реке невиданную рыбу!» Услышав про диковинную рыбу, Асан и его хороший друг отправились к реке, чтобы посмотреть на нее. Когда они подошли к реке, рыбаки забросили в реку два невода. Увидев знаменитого поэта-жырау и мудреца, они сказали, что добычу одного из неводов полностью отдадут Асану. Когда первый невод вытащили из воды на берег, в нем оказалось очень много рыбы.

В те же времена у одного демона-пери была дочь, у нее было семеро братьев. И вот девушка-пери выросла и сказала своим братьям: «Выйду замуж только за человека. Вы должны соединить меня с одним из них!» И тогда семеро братьев сколотили сундук, оковали его снаружи серебром, посадили в него свою своенравную младшую сестру и отправили этот сундук вниз по течению реки.

Когда рыбаки вытащили второй невод, в нем оказался тот самый сундук. Увидев такое чудо, Асан сказал собравшимся вокруг людям: «Эй, достойные люди! Что принадлежит вам: то, что снаружи, или то, что внутри?» Люди, увидев сундук, сверкавший серебром, сказали на это: «Мы возьмем то, что снаружи!» — «В таком случае, — сказал Асан, — я возьму то, что внутри!»

Когда открыли сундук, внутри него оказалась необыкновенной красоты девушка. Асан оставил рыбу и серебряный сундук рыбакам, а сам взял девушку и повез ее домой. Девушка сказала Асану о своих трех условиях, при которых она согласна будет с ним жить. «Первое — когда ляжем спать, ты не будешь гладить мою кожу». Асан согласился с этим первым условием. «Второе условие, — сказала девушка, дочь пери, — уехав из дома, ты не возвратишься домой внезапно, не будешь за мной подглядывать в щели дома!» Асан согласился и с этим условием. «И третье, — сказала девушка — будущая жена Асана,

- я не буду говорить с тобой и людьми три года. Три года буду молчать. А ты за это время не будешь заставлять меня разговаривать и никому не скажешь о том, почему я молчу». Вот такие три сложные условия поставила девушка-пери.

Люди, увидев, что Асан женился на девушке, которая не умеет разговаривать, стали осуждать его за это. «Богач Асан женился на девушке, которую никто не хотел брать в жены, потому что она немая. Из всех девушек степного народа ему, видимо, понравилась только эта, глухонемая…»

Асан сильно переживал, что его осуждают люди, но ничего с этим поделать не мог. И вот, чтобы испытать свою жену, вдруг она заговорит раньше назначенного ею срока, он нанял одного человека и попросил его отвезти ее на многолюдный базар, где народ и торговцы сильно шумят, кричат и спорят. Вдруг при выборе покупок жена его обмолвится несколькими фразами… Но на шумном базаре она не сказала ни слова. Тогда Асан нагрузил верблюда большими бурдюками с кумысом и приказал человеку отвезти на этом верблюде его жену в безводную пустыню и там на ее глазах опрокинуть бурдюки в песок. А вдруг его жена, увидев, что драгоценный в пустыне кумыс выливается из бурдюка, воскликнет что-нибудь и заговорит. Но когда тот человек отвез его жену в безводную пустыню и у нее на глазах опрокинул бурдюки с кумысом, жена его не произнесла ни слова. Она молча слезла с верблюда, завязала горлышки бурдюков с выливающимся кумысом, а сама вернулась домой.

У Асана был хороший друг. Однажды Асан поехал к нему погостить. Друг его сказал: «Слушай, Асан, ты мой хороший и единственный друг, очень богатый человек. Что же ты женился на глухой и немой, неужели не нашел ни одной достойной тебя женщины? Неужели среди множества женщин и девушек Великой степи не найдется ни одной, подходящей для тебя, не немой и не глухой? Если у тебя не хватает денег и скота на калым за невесту, возьми у меня столько, сколько тебе нужно!» Асан молча слушал эти попреки своего лучшего друга, а тот не унимался: «Люди мне говорят: богач Асан — твой лучший друг — женился на глухонемой, так ты тоже должен теперь жениться на глухой и немой!»

Этими словами он сильно расстроил Асана. И тот, не вытерпев попреков, сказал своему лучшему другу: «Моя жена сказала, что три года не будет разговаривать со мной и с людьми, но я полюбил ее, поэтому и женился. Что там три года по сравнению со всей жизнью!» Асан забыл, что по условиям договора он не должен был об этом никому говорить.

Когда он приехал домой, то видит, что жена его разделась совсем и собирается улететь в тундук (верхнее отверстие в юрте).

Прежде чем улететь, как птица, она сказала Асану: «Эх, Асан, господин мой, я за тебя вышла замуж, думая, что ты как настоящий мужчина сумеешь выдержать испытание. Я просила тебя о трех вещах: не гладить моей руки, но ты не смог удержаться и погладил. Я просила тебя, чтобы ты не возвращался домой внезапно, не подглядывал за мной. Но ты не выполнил и это условие. Наконец, ты не выполнил и третье условие нашего договора: не рассказывать никому о том, что я не буду разговаривать с людьми три года. Ты рассказал об этом своему лучшему другу. Вывез меня на шумный базар, показал людям. Твой человек повез меня в пустыню и там пролил белое молоко, заставил меня бродить по соленым пескам… Теперь меня нет для тебя, а тебя нет для меня. Но внутри меня твой пятимесячный сын, с ним я улетаю от тебя в страну Мыср (Египет), там я его рожу, ты найдешь его там! А теперь прощай навеки!»

И жена Асана вылетела через верхнее отверстие в юрте и исчезла. Асан-мырза сильно тосковал по своей красавице-жене. Семь лет он путешествовал по всему миру на своей волшебной верблюдице, бегающей по земле быстрее ветра, всюду искал свою жену, всюду искал Счастливую землю — Жеруюк, но так и не нашел ни жены, ни Счастливой земли. С тех пор впал Асан в сильную печаль и стал прозываться в народе Асан Кайгы — Асан Печальный, искавший, но не нашедший Счастливой земли, не нашедший счастья для людей.

В казахском народе были распространены предания и легенды об Асан Кайгы. Одна из известных легенда о Жерұйық. В легенде рассказывается как он, опечаленный тяжелой судьбой своего народа, решил отыскать другой мир, Землю Обетованную, где земли благодатны и тучны, где дни людей беспечальны, счастливы, где нет вражды и ненависти, где «на спине овцы жаворонки мирно вьют гнезда». По легенде Асан Кайны на своем коне Желмае встречает и благодатные, и непригодные для обитания земли, и всем им дает характеристики.

Увидев вблизи Туркестана **город Сауран** с древними крепостными стенами, он воскликнул: «Эх, жаль, построили крепость на ровном плато, в самом сердце знойной пустыни. Нет рядом ни несущей прохлады реки, ни тенистых рощ. Вряд ли этот город останется местом обитания».

Асан кайгы трижды побывал на **Мангыстау**. Когда его дети спросили: «Благоприятны ли земли Мангыстау для разведения скота?» — Асан Кайгы ответил: «Для желающего разводить скот не найти лучшей земли чем Мангыстау».

Посетив **Жетысу**, он сказал: «Здесь каждое дерево увешано плодами, поистине райский уголок для проживания».

При виде гор **Баянаула**, Асан воскликнул: «Только здесь овцы могут нагулять настоящий жир» и разбил у этих гор свое джайлау.

Увидев долину реки **Каратал**, он сказал: «Катишь свои воды через зной и стужу, сзади широк, а спереди узок». Он имел в виду, что эта река постепенно исчезала в песках.

Посетив местечко **Аспара в нынешнем Меркенском районе**, он сказал: «Эй, Аспара, будь в ладу с соседями, а воды для твоих пастбищ хватит».

Увидев **Чуйский край**, он дал следующую оценку: «Эй, Шу, тебя назвали наоборот. По сравнению с твоим шумом больше пользы от твоего камыша, который не даст пропасть от голода и джута народу». Оказывается племя, проживающее ниже у Сарысу, не собирает сено, перебивается в зиму камышом, а летом выгоняет скот на пастбища Сары Арки.

Увидев текущую на восточной окраине **Аулие-Аты** (нынешний Тараз) речку Келес, он понял что эти места очень благоприятны для скота и сказал: «Эй, полноводные Талас и Келес, скот на ваших берегах никогда бы не исчез».

Увидев **в Жуалинских краях** покрытые черноземом плодородные земли Ауана, он сказал: «Травы тучны, снега обильны, земля как масло, сеют хлеба на такой земле не напрасно».

Увидев в окрестностях **Акмечети** (Кызылорды) долины Сырдарьи, он сказал об этих краях: «Эй, Акмечеть, много пыли витает кругом, но зато кусок мяса есть под каждым кустом. Не обеднеет твой народ скотом, только береги его».

Посетив земли **Карсакбая**, он уехал оттуда со словами благословения: «Округи твои полны соли, под горами залежи меди. Твои две горы соберут народ, и будет богатым его доход».

Побывав на землях **Нарын-Самар**, он сказал: «Эй, Нарын, твои стригунки как айгыры, а годовалые верблюжата как самцы верблюда. Но зима здесь долго идет, поэтому нужно беречь скот».

При виде окрестностей реки **Шынгырлау** Асан слез со своего коня, напоил его и пустил пастись со словами: «Лошадь сама по себе не растет. Ты, Шангырлау его взрастил». Здесь и остановился в тот день на ночлег Асан Кайгы.

Объездив на быстроногой верблюдице Желмая все казахские степи, горы и долины, Асан нигде не нашел счастливой обетованной страны и погиб в далеких неведомых краях, унеся свою великую печаль и несбыточную мечту о благоденствии людей.

История сохранила предание, что Асан Кайгы умер на земле Сары-Арка, на отрогах великих гор**Улытау** в Центральном Казахстане и там же был похоронен. Издревле казахи считают горы Улытау национальной святыней.

Асан Кайгы (в конце XIV века - 60-е годы XV век), поэт, философ, легендарный персонаж. Прозван «Асан печальный» («кайгы») из-за постоянных размышлений и раздумий. Был влиятельным бием Улуг-Мухаммеда, в Сарае и Казани. Асан Кайгы - автор многих слов-назиданий, философских песен. В их отрывках, дошедших до наших дней, отражены исторические события той эпохи, отношение самого Асан Кайгы к происходящим событиям.

Асан Кайгы считал, что «сперва надо укреплять ханскую власть и усилить оборону народа». Он укорял Жанибек хана: «Не думая о будущем казахского народа, ликуешь от временных успехов». «Философ кочевого ногайско-казахского народа» (по определению Шокана Уалиханова) стремился создать из родственных племен единое государство, беспокоился об укреплении казахского ханства».

Легенды об Асан Кайгы делятся на три разновидности: признание Асана; его прозвание «печальным»; поиски Асан Кайгы «Жеруйыка» - «Земли обетованной». Основное содержание произведений Асана оп­ределяется идеей единства всех тюркских родов, вошедших в состав Казахского ханства. Междоу­собицы, неустроенность жизни людей, их постоян­ная нужда приводят Асана к глубоким раздумь­ям. Он впадает в печаль.
Рождаются стихи-толгау о горе, о причинах несчастий. Глубокий смысл за­ложен в таких красочных образных стихах. Легенды и предания об Асане-кайгы рассказыва­ют, о том что он, опечаленный тяжелой судьбой свое­го народа, решил отыскать другой мир, обетованную землю- "Жидели-байсын", где земли благодатны и тучны, где дни людей беспечальны, счастливы, где нет вражды и ненависти, где "на спине овцы жаво­ронки мирно вьют гнезда".
Объездив на быстроногой верблюдице Желмая все казахские степи, горы и до­лины, Асан нигде не нашел счастливой обетованной страны и погиб в далеких неведомых краях, унеся свою великую печаль и несбыточную мечту о благо­денствии людей. По преданию, он умер глубоким ста­риком на земле Сарыарки в горах Улытау. Народ обес­смертил имя Хасана Сабитулы, назвав его Асаном-печальником.

Его именем акыны начинали свои пес­ни об истории тяжелого пути в прошлом. Чокан Ва-лиханов назвал Асана-печальника "философом кочев­ников". По казахским версиям, Асан-кайгы объезжает Китай, Кашгар, Коканд, Хиву, Бухару, заезжает к русским и даже включает в свой маршрут побережье Каспия и реки Урал. Когда Асан доехал до реки Чу, он сказал:"Берега этой реки болотисты и поросли камышом, котором (таятся) тигры.

 Дети будут здесь болеть от (плохой) воды. Нож здесь всегда будет вынут из ножен…а женщины здесь всегда будут чужими (захваченными врагами)". Увидев Сырдарью, Асан решил: "Верховья богаты, но мало им места. Сможет расположиться не более двух аулов". Наконец Асан побывал на Жидели- Байсыне.
Вернувшись оттуда, он рассказывает сородичам: "Я нашел кочевья, где можно ездить на коне без стычек и без драк, где скот не будет украден ворами и зарезан волками, где не останемся бесприютными Отправимся на эту землю. Чтобы попасть туда, в течение трех лет не подпускайте барана к овцам, верблюда к верблюдице и быка к корове (жеребые, стельные и суягные матки не могли вынести далекую перекочевку). На том краю тепло. Без выдела (не разобщаясь) мы будем там жить".
В Жидели - Байсыне можно "поселиться без тревог, без боязни, что побеспокоят другие" - будет мирная, без войн и вторжений врага жизнь.

Сказочные мотивы поисков счастливой земли переплетаются с повествованием об исторических событиях поры выделения казахской народности из состава узбекского ханства. Ханы Керей и Жанибек бегут в Моголистан, где Исен-Бугахан отводит им пастбища в долине Чу.
"В тесную землю унижения ты переехал", "Напившись кумысу, сидишь потеешь, а народ твой разоряется "- осуждает он Жанибека за откочевку в Чу. Осуждение действий Жанибека видно из текстов песен: "Почему ты не разузнал, не распознал?", "Эй, хан, если я не подскажу ты не узнаешь", "Прощай, Жанибек, теперь ты меня не увидишь". ("Лунь-раб птиц- питаясь мышами, линяет, Лебедь- торе птиц- по широкому озеру плавает"), ("Эй Жанибек, подумай, Последние времена не наступают ли?
Плавающая в воде белая щука, На вершину сосны не поднимается ли?").

Некоторые песни и отдельные стихи Асан-кайгы приписываются нескольким жырау: "Аскар, аскар, аскар тау, аскардан биiк тау болмас", "Кыйлы, кыйлы заман", "Сизый голубь"- приписываются и Бухар-жырау. Время его жизни совпало с процессом сложения казахского народа и государственности.

В пору формирования и развития казахской народности, жырау были советниками и воинами, воодушевляющими соплеменников. Будучи наставниками и мудрецами, импровизаторы - жырау прорицали, наставляли и воодушевляли (народ) войско в походах. В репертуаре жырау преобладают две жанровые формы: импровизация дидактического содержания, неписаная мудрость, обращенная каждому, рассчитанная на многое поколение воспитуемых; импровизация на случай, имеющая непосредственный повод и адресат.

У Асан-кайгы, заметно преобладание первой формы.
Он непосредственно восходит к фольклорным дидактическим жанрам: пословицами, поговорками, терме, накыл-создер, шешендик создер. Ныне мы имеем всего 23 публикации и перепечатки текстов Асана-кайгы. О высоком авторитете поэта свидетельствует то, что он был прозван Асан-ата (Ата - буквально дедушка, метафорически уважаемый, старейший) за то, что состоял во дворе Жанибек-хана, проявил себя выразителем интересов народа.
Личные интересы, амбиции он предлагает хану отставить в сторону и поставить во главу угла "долг хана перед народом", суверенитет народа, его отношение к соседям. Асан остро чувствовал неустойчивость кочевого скотоводческого быта, его зависимость от погодных условий, от джута, морозов, когда скот лишается корма и погибает. Отсюда его мечты "об обетованной земле", трагизм его мироощущения, нашедший выражение в его прозвище - горемычный, т. е. острое переживание им страданий, которыми полна жизнь, в том числе человеческая.

Отсюда и связанные с этим идеи любви и сострадания, которые дали право Валиханову назвать его "кочевым философом". "Обетованная земля" должна стать, мечтает Асан, местом счастья и равноправия людей. Но независимо от условий жизни человек должен быть искренним и честным, боясь как огня "дурного слова", ибо именно с ними связано "зло".

Тот жемчуг, что на дне морском лежит,
Порой выносит бурная волна.
Чистейшие, безмерной мысли слова
Выносят горе с глубины, со дна.
Откуда любым пустословам в ауле
Цену достойным знать,
Откуда глупцам, ушедшим с кочевки,
Как новую ставить знать?
Откуда меняющим место бестолку
Цену народу знать?

Асан Кайгы (Асан Печальный, Асан-ата, настоящее имя Хасан Сабитулы) (вторая половина XIV века, Поволжье — 60-е годы XV века, современный Улытауский район Карагандинской области Казахстана) — казахский жырау, поэт-философ, известный как советник одного из основателей Казахского ханства — хана Жанибека. В честь Асана Кайгы на территории современного Чиилийского района Кызылординской области в XVI веке был возведён мавзолей Асан-ата. Асан Кайгы был одним из влиятельных сановников хана Золотой Орды, впоследствии основателя Казанского ханства Улу-Мухаммеда.

В 50-е годы XV века во время политической борьбы в Восточном Дешт-и-Кыпчаке он занял сторону противников хана Абулхаира — султанов Керея (Гирея) и Жанибека, основавших в 1456 году в Западном Семиречье Казахское ханство. Был идеологом нового ханства, сторонником объединения всех казахских родов и племён. Асан Кайгы являлся вещим певцом — жырау, углублённым в коренные проблемы бытия. В связи с этим основное место в его творчестве занимали философско-дидактические жанры: толгау, терме, назидания и афоризмы.

Собиранием его произведений занимались учёные-востоковеды Ч. Ч. Валиханов, Г. Н. Потанин, поэт Машхур Жусуп Копеев и другие. Начало изданию поэтического наследия Асана кайгы было положено в XIX веке, значительный вклад в его изучение внесли советские писатели С. Сейфуллин, М. О. Ауэзов и другие. Несмотря на то, что Асан Кайгы был исторической личностью, он приобрёл в народной памяти легендарные и даже сказочно-мифологические черты. Так, прозвище «кайгы» (печальный) связывалось с тем, что, выловив в Иртыше по предсказанию гадальщика дочь речного султана, предназначенную ему в жёны Асан не выполнил определённых условий, и она улетела в небо. Наиболее популярной является легенда о поисках Асаном Кайгы обетованной земли Жер-Уюк с обильными пастбищами и полноводными реками, мягким климатом, множеством зверей и рыбы, где люди живут без горя и нужды, вражды и угнетения. На быстрой, как ветер, верблюдице Желмая он объездил все стороны света, однако нигде не смог найти Жер-Уюк.

Эта социально-утопическая легенда отражает конкретную историческую ситуацию середины XV века, когда усилившиеся после распада Золотой Орды и Белой Орды междоусобицы вызвали массовую откочёвку казахских родов и племён из Восточного Дешт-и-Кыпчака в Западное Семиречье. Асан Кайгы был советником одного из возглавивших это движение султанов — Жанибека, поэтому он вошёл в народное сознание как неутомимый искатель счастливой земли, выразитель надежд простых людей на новую жизнь.

Рекомендованная литература

1. Антология социально-политиеской мысли Казахстана. В 2-х т.Алматы,2005
2. Есим Г. Казахская философия // Мысль.-2004.№7. – с. 65-69
3. Бейсембиев К.Б. Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). – Алма-Ата: Казахстан, 1976. – 428 с.
4. Габитов Т. и др. Основы философии. – Алматы: Данекер, 2002, 302 с.
5. Касымжанов А.Х. Духовное наследие казахского народа. – Алматы, 1992.
6. Кодар А. Поэты в доспехах (о поэзии средневековых жырау) // Тамыр, 2000, № 2.
7. Кодар А. «Сокровенное сказание монголов» и поэзия казахских жырау позднего средневековья // Тамыр, 2002, № 2 (7), с. 3-8.
8. Мырзалы, С. Философия: учебное пособие. - Алматы, 2008.
9. Нуржанов Б.Г. Культурология. Курс лекций. – Алматы, 1994.
10. Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. – Алматы: Гылым, 1996. – 472 с.
11. Сегизбаев О.А. История казахской философии от первых архаичных представлений древних до философии развитых форм первой половины ХХ столетия.Учебник для Вузов, Алматы,2001

 **Лекция 8. Философема исторического процесса в творчестве казахских мыслителей**

Вопросы:

1. Хайдар Дулати – основатель философии истории казахов

2. «Тарих-и-Рашиди» - памятник истории и культуры

3. Философское понимание Кадыргали Жалаири

4. Философский контекст «Жеті Жарғы

**Мухаммед Хайдар Дулати, мырза Мухаммед Хайдар бен Мухаммед Хусайн Курекандуглат** (родился в 1499 г. в Ташкенте, - умер в 1551 году в Кашмирском валаяте в Индустане) — известный историк, литератор. В литературе известен как Хайдар мырза, Мырза Хайдар. Мухаммед Хайдар-дулат является автором дастана «Джаханнама», вошедшего в исторический справочник по Могулистану и приграничных ему областей — «Тарихи Рашиди».
 Предки **Мухаммед Хайдара Дулати** были видными политическими деятелями на территории юго-восточного Казахстана, Кыргызстана и Восточного Туркестана, входившей в государство Могулистан. Они занимали посты улусбеков, тарханов и управляли своим наследственным владением — Манглай-Субеном. Амир Полатшы (Пуладчи) дулат во времена развала Чагатайского государства в середине XIV века назначил Тогалык Тимура ханом восточной части этого государства. Еще один предок Мухаммед Хайдара Дулати — Амир Худайдат – в свою бытность улусбеком сменил шесть ханов на Могулистанском троне.
 Детство Мухаммед Хайдара Дулати приходится на времена заката государства династии Тимура в Средней Азии, произошедшего под давлением узбекских кочевников Мухаммеда Шейбани, развала Могулистана и возвышения Казахского ханства. После смерти отца, во время войны между ханом Султан Махмудом и ханом Мухаммедом Шейбани родственники Мухаммед Хайдара Дулати отправили его в Кабул к Бабуру.

Мухаммед Хайдар Дулати участвовал в устроенном Бабуром походе на Мавераннахр. С 1512 года Мухаммед Хайдар Дулати, находясь во дворце хана Султана Саида в Кашгарии, занимал видные военные и другие должности при дворе. Он принимал участие в войне с Абу Бакром за Кашгар и Жаркент в 1514 году, а также в военных походах на Кыргызстан, юго-восточный Казахстан и Тибет.

**Мухаммед Хайдар Дулати воспитывал наследника ханского ІІрестола — Абу ар-Рашид султана.**По словам Бабура, Мухаммед Хайдар Дулати обладал энциклопедическими знаниями. Он был в курсе всех политических событий, знал политических деятелей. Мухаммед Хайдар Дулати был хорошим знатоком истории Казахстана и Средней Азии, Могулистана, особенно феодальной прослойки племени дулат. В 1541-1546 годы в Кашмире он написал «Тарихи Рашиди».

Данную работу Мухаммед Хайдар Дулати написал на персидском языке, опираясь на передававшиеся от поколения к поколению рассказы о прошлом дулатов, легенды могулов, секретные документы, сохранившиеся во дворцах могулских ханов, свидетельства очевидцев и свои наблюдения. Автор также пользовался историческими произведениями таких известных ученых прошлого, как Жувейни, Жамал Карши, Рашид ад-Дин Али Йазди, Абдуразак Самарканди. Все это позволяет характеризовать данное произведение как исторический справочник, основанный на ясных архивных данных.

Мухаммед Хайдар Дулати оставил очень ценные сведения, касающиеся средневековой истории казахов. «**Тарихи Рашиди**» содержит много сведений о формировании Казахского ханства, последовавших событиях в Семиречъе и Восточном Дешт-и-Кыпчаке, падении Могулистана, феодальных войнах, установлении дружеских союзов между казахами, кыргызами и узбеками в борьбе против внешнего врага. В работе также имеется много ценных данных о социально-экономическом положении Южного и Восточного Казахстана в XV-XVI вв., городской и земледельческой культуре, исторической географии Семиречья, Средневековом Казахстане.

Мухаммад Хайдар Дулати – выдающийся ученый, сфера интересов которого включала историю, географию, этнографию, военное дело. Кроме того он был талантливым полководцем, два раза он покорял  Кашмир и неизменно отражал атаки своих врагов. В его знаменитый труд «Тарих-и Рашиди»  вошли сведения об этапах становления Казахского ханства. Нельзя забывать о том, что помимо вклада в науку и культуру, Мухаммад Хайдар Дулати проявил себя в качестве смелого воина и опытного руководителя.

Лишь в мирное время он мог оставить военное ремесло и заняться написанием своих трудов.   Хайдар Дулати родился в 1499 году в эпоху завоевательных походов и постоянного смещения территориальных границ. Местом его рождения стало государство Моголистан, которое находилось на территории современного Восточного и Южного Казахстана.

Мирза Хайдар происходил из аристократической семьи, его предки занимали престижный пост кусбеги. Они участвовали в политических интригах своей страны, влияя на претендентов моголистанского престола и уже выбранных правителей. В благодарность за их поддержку чингизиды в XIII веке подарили предкам Дулати земли нынешней Кашгарии.

  Но дедушка Мирзы Хайдара был вынужден покинуть родной дом, когда развернулась борьба за власть среди членов его семьи. Семья Дулати оказалась на территории Центральной Азии. Здесь будущий отец Мирзы Хайдара – Мухаммад Хусайн в 1492(1493) году взял в жены принцессу Хуб Нигар, которая являлась дочерью правителя Моголистана Йунус-хана, а в 1499 году родился Мухаммад Хайдар Дулати. Мальчик рано потерял родителей. Когда ему было около полутора лет, умерла его мать. Отец Дулати погиб во время нашествия узбек-шейбанидов в 1508 году. Какое-то время Мирза Хайдар жил у своего двоюродного брата Мухаммад Захир аддин Бабура, который впоследствии стал знаменитым мыслителем, полководцем, основателем династии моголов в Индии. Позднее Дулати стал жить в Андижане. Там внук Йунус-хана Абу Саид-хан женился на сестре Хайдара Дулати – Хабибе Ханиш, а свою сестру отдал замуж за него.

Таким образом, Хайдар Дулати стал гурганом – зятем ханской династии. В 1514 году Саид-хан захватил земли Абу Бакра Дулати Кашгара, на которых построил Кашгарское ханство. Столицей нового государства стал город Яркент. Здесь Хайдар Дулати провел около 18 лет, получил образование, работал на военном поприще. В 1524-1525 гг. он принимал участие в набеге на юг нынешнего Кыргызстана, в 1527-1528 гг. – на Кафиристан, в 1529-1530 гг. – на Бадахшан, в 1532-1533 гг. – На Балтистан, Балур и Кашмир. Кашмир произвел большое впечатление на него.

Несмотря на то, что там Мирза Хайдар выполнял военные стратегические задачи, он внимательно наблюдал за местностью, чтобы потом дать простор интеллектуальной работе.

В «Тарих-и Рашиди» он систематизировал свои знания об истории края, природе, вероисповедовании местного населения, его обычаях, архитектуре. В городе и его пригороде построено много прекрасных зданий из сосны и кипариса, большинство из них в пять этажей. На каждом этаже жилые комнаты, террасы, балконы и превосходные удивительные входы <…> Из фруктов, помимо груш, черного крупного тута, черешни, вишни, растет много других необыкновенных, особенно хороши яблоки. Фруктов там столько, что они могут удовлетворить все желания.

 Полководец продвигался все дальше вглубь Кашмира, завоевывал новые территории. Но внезапно среди отряда случился бунт, который ослабил силы Хайдара Дулати. В итоге он был вынужден заключить с кашмирцами перемирие. Летом 1533 года на пути из Тибетского похода умер Саид-хан. Престол перешел по наследству его сыну Абд ар-Рашиду, который подло казнил Сайида Мухаммада Хусайна и членов его семьи, устраняя своих потенциальных конкурентов. Когда вести о трагедии дошли до Хайдара Дулати, он решил, что не вернется в Яркент, ведь его могла ждать та же участь. Какое-то время он жил в Тибете, Балтистане, Ладаке, оттуда направился в Бадахшан и позднее в Кабул. В 1536 году он отправился в Индию, чтобы разыскать детей Бабура – Камрана и Хумайуна.

 В 1540 году Хайдар Дулати с Хумайуном направляется обратно в Кашмир. Они незаметно перешли Панчский перевал в горах Пир Панджал. Это было огромной неожиданностью для властителя Кашмира Каджи Чака. Мирза Хайдар правил в Кашмире,  подавлял мятежи, отражал атаки врагов, усиливал свое влияние. В 1549 году он снова отправился в военный поход. На этот раз завоевательными целями стали Большой и Малый Тибет, а также бунтущие районы южного Кашмира – ему удалось завоевать эти земли. Они вошли в состав Кашмира, а наместниками стали сподвижники Хайдара Дулати. В провинции Бхирбал, что на юге Кашмира стал править Кара Бахадур, который считается внуком Махмуда-мирзы.

Махмуд Мирза, согласно Мирзе Хайдару, был сыном Саида Мухаммада, а тот братом Мухаммада Хусайна. Значит, Кара Бахадур приходился двоюродным племянником Хайдару Дулати. Противники Мирзы Хайдара продолжали плести интриги против него. Они раздували слухи о том, что якобы в походах на Ладак и Балтистан, Пакли и Раджаури погибло и пострадало больше кашмирцев, чем моголов, а страной фактически правят только соотечественники завоевателя, оттесняя местных жителей – кашмирцев. Вспыхнула битва между моголами и кашмирцами, которая стала последней для Хайдара Дулати. Существует несколько версий смерти Мухаммеда Хайдара Дулати. Одна из версий связана с его верным наместником Кара Бахадуром.

В середине XVI века чаки подняли мятеж против Хайдара Дулати, они сумели ослабить его силы, рассредоточив его войска по разным провинциям: часть войск был отправлена для подавления восстания в Тибет, другая устремилась в Пакли, а третья – в Раджаури. Во главе бунтовщиков стал кашмирец Ходжа Хаджи, он был управителем дел у Мирзы Хайдара, но предал своего повелителя. В местности Ханпура враги напали на Мирзу Хайдара и вынудили его пойти на компромисс. Он начал вести переговоры об освобождении Кара Бахадура, попавшего в плен к бунтовщикам. И во время переговоров Камал Дуби убил Мирзу Хайдара. Другие склоняются к тому, что в полководца предательски выстрелил из лука его же слуга. Распространена теория о том, что Хайдар Дулати был убит случайно его кирасиром Шах-Назаром.

Сражение против мятежников должно было развернуться в Ханпуре. Ночью Мирза Хайдар и его окружение притаилось возле огромной ивы, которая могла приютить под собой 22 всадника. Вокруг царила кромешная тьма, но Дулати и его отряд направились к укрытию Ходжи Хаджи. Шах-Назар думая, что стреляет во врага, пронзил своего господина. Говорят, будто по его словам, когда он выпустил стрелу, Мирза Хайдар воскликнул «Ты ошибся!» Когда новость о смерти распространилась среди сражавшихся, моголы бежали в Индаркот, а кашмирцы устремились за ними вслед. Некоторое время они отражали атаки, но долго продержаться не могли. Тогда вдова Хайдара Дулати предложила заключить мир с кашмирцами. Кашмирцы обещали не преследовать моголов, но как только распахнулись городские ворота, они ворвались в город и стали грабить сокровища Мирзы Хайдара. Разорив двор, кашмирские полководцы поделили страну между собой.

В 1551 году оборвалась жизнь Мухаммада Хайдара Дулати – славного воина и ученого, труды которого имеют большую ценность в наше время.
 «Тарих-и-Рашиди» («История Рашида»), написал ее Мирза Мухаммед Хайдар бен Мырза-Хусаин Гураган Дулати. В дальнейшем мы будем его называть, как принято в современной литературе, Мирзой Мухаммедом Хайдаром. Его предки пользовались потомственными привилегиями, пожалованными им ханами Могулистана и были наследственными владетелями и правителями Кашгарии. Его дед Мирза Мухаммед Хайдар до 1480 г. был правителем Кашгарии, но оттуда его изгнал племянник Абубакир. Мирза Мухаммед Хайдар родился в 1499 году в Ташкенте. Отец его Мухаммед Хусаин Гураган был в большой дружбе с могулистанским ханом Султан Махмуд-ханом, стал ханским зятем, женившись на его сестре Хуб Нигаханум, будущей матери автора (отсюда его титул «Гураган» – «ханский зять»). Мать Мирзы Хайдара была младшей дочерью могулистанского правителя Юнус-хана и родной сестрой матери Бабура Кутлук Нигар-ханум.

 После казни отца по приказу Шайбани-хана в 1509 г. под угрозой оказалась жизнь самого Мирзы Хайдара. С большими трудностями его спас доверенный человек отца. Мухаммед бежал с ним из Бухары в Бадахшан. Из Бадахшана М.Хайдар в 1509 г. прибыл к Бабуру в Кабул, где нашел самый теплый прием. Он принимает участие в походах Бабура в Среднюю Азию. Через три года М. Хайдар ушел к Султану Саиду в Андижан и с того времени до конца жизни хана постоянно находился при нем. После установления власти Султан Саид-хана в Кашгарии в 1514 г. М. Хайдар ушел туда вместе с ним и занял видное положение. («Он вверил мне все дела в армии и государстве, дал мне неограниченную власть во всем», – пишет М. Хайдар.)

 После смерти Султан Саид-хана в 1533 г. и вступления на престол его сына Абрашида, враждебно настроенного к роду дулатов, Мирза Хайдар вынужден был покинуть страну. Сначала он скитался по Бадахшану, затем ушел в Лахор к сыну Бабура Камрану Мирзе.

 В последние годы жизни Мирза Мухаммед Хайдар от имени Бабуридов правил Кашмиром, в завоевании которого принимал личное участие. В 1551 г. в одной из стычек с горными племенами Мирза Мухаммед Хайдар был убит.

 До конца своих дней он не отказался от мысли о возвращении на родину своих предков. Доказательством этому может служить написание им «Тарих-и-Рашиди». В основу этого произведения взяты устные предания могулов, а также некоторые литературные и исторические произведения путешественников и современников автора. «Тарих-и- Рашиди» написана на персидском языке.

 Это история ханов Могулистана и Кашгара из династии Чагатаидов, история племени дулатов, правителей его владений в районе Восточного Туркестана, история могулов.

 Труд Мирзы Мухаммеда Хайдара Дулати – один из первых и ценных источников по истории казахского народа. Здесь содержатся сведения о происхождении названия «казах», о перекочевке казахских ханов Керея и Жаныбека в район Семиречья, об истории казахско-узбекских и казахско-могульских взаимоотношений, о борьбе по при- соединению Могулистана.

 В это время около 870 г. хиджры (1465 г.) Абу-л-Хайр-хан владычествовал в Дешт-и Кипчаке. Султанам джучидским приходилось от него очень плохо и двое из них – Жаныбек-хан и Керей-хан бежали в Могулистан. Иса-Буга-хан принял беглецов хорошо и отвел им край Чу и Кози-баши, который составляет западную окраину Могулистана. Там они зажили спокойно. После смерти Абу-л-Хайр-хана улус узбекский пришел в расстройство: начались в нем большие неурядицы. Тогда множество народа откочевало к Керей-хану и Жаныбек-хану, так что число собравшихся около них людей возросло вскоре до двухсот тысяч: звать их стали узбеками-казахами.

 Эпохой, с которой началась собственно власть султанов казахских, надобно считать год 870 (1465–1466), когда казахи владычествовали в большей части Узбекистана.

 После Керей-хана ханом следовал Бурундук. Потом ханом был сын Жаныбек-хана Касым. Он распространил власть свою над Дешт-и- Кыпчаком, подданных у него было более миллиона, никто после Джу- чи-хана не был в том краю так могуществен, как он. Ему наследовал в качестве хана его сын Мамаш, после которого ханом сделался его (Касыма) племянник Тагир. При Тагир-хане казахи потеряли свое значение. После Тагира был ханом брат его Буйдаш. Во время Буйдаш- хана... казахов было не более двадцати тысяч. После 940 (1553–1554) года не стало Буйдаша и вслед за тем казахи совершенно исчезли. Заметить следует, что начиная с Иса-Буга-хана до времени Рашид- хана монголы и казахи жили постоянно в мире между собою, но их разгромил Рашид-султан.

 Исследуя историко-мемуарное сочинение М.Х. Дулати, можно прийти к выводу, что оно заняло важнейшее место не только в отечественном, но и во всемирно-историческом, духовно-культурном процессе. На сегодняшний день казахстанскими учеными в этом направлении уже сделана масштабная работа. Примером служат фундаментальные исторические труды таких исследователей, как: М.Х. Абусеитова, Н.Э. Масанова, Ж. Абылхожина, К.А. Пищулина и др. И все же, несмотря на это, хотелось бы согласиться с единодушным мнением ученых, что, несмотря на неоднократные обращения историков к труду «Тарих-и Рашиди», содержащиеся в нем сведения до конца еще не исследованы.

Размышляя над наследиями Мухаммеда Хайдара Дулати, невольно начинаешь задумываться о современной исторической науке, о ее состоянии и перспективах.

Обращает на себя внимание тот факт, что в то время как во многих странах Запада интерес к истории падает, у нас он, наоборот, возрастает. Оценивая состояние исторической науки, необходимо принять во внимание объективные и субъективные факторы, влияющие на ее развитие. Современная историческая наука отличается от исторической науки всех предшествующих эпох тем, что она развивается в новом информационном пространстве, заимствуя из него свои методы, и сама влияет на ее формирование. Сейчас на первый план выходит задача не просто написания исторических трудов на ту или иную тему, а создание верифицированной истории, проверяемой большими и надежными базами данных, которые создаются усилиями творческих коллективов.

Современный ученый-историк, создавая труды, рассчитанные на долговечность и научную востребованность, должен сохранить объективность и глубину источниковедческого анализа - это истинный ключ и проверки, и достоверности, и профессионализма. Такой анализ становится сейчас все более междисциплинарным. Связь истории, информатики, филологии, философии, психологии и других наук уже давно состоялась и приносит свои плоды. Но, развивая междисциплинарные подходы, важно не допустить размывания самого предмета истории и внедрения в него чужеродных и неприменимых социологических, политологических и иных схем, заметно упрощающих сложный феномен исторического исследования.

Важнейшим инструментом исторических реконструкций является количественный анализ. Но он также имеет свои пределы и не может претендовать на полную объективность в отрыве от логического, экспертного анализа фактов на основе согласованных и признанных научным сообществом критериев. И здесь возникают проблемы выработки этих критериев, их признания и внедрения в историческую науку и образовательный процесс.

Использование Интернет-ресурсов имеет двоякий характер. С одной стороны, они способны, при правильно организуемом поиске, дать важную информацию из вторых рук (часто не добываемую самим исследователем). С другой - в силу открытости системы и произвольности доступа к ней, эта информация иногда не достоверна и не обработана в нужном историку ключе, иногда содержит ошибки. Кроме того, она носит фрагментарный характер и слабо структурирована.

Мы видим выход в создании апробированных научным сообществом ресурсов с их лицензионной аккредитацией, в первую очередь - на сайтах ведущих университетов и институтов Академии наук РК. Особую роль призваны играть создаваемые коллективами ученых (совместно со студентами, где это возможно) базы данных, которые становятся основой обобщающих научных публикаций. Именно на их создание мы ориентируем молодых исследователей.

К числу значимых внутренних факторов развития исторической науки можно отнести формирование новых теоретико-методологических ориентиров, переход к плюрализму. Серьезно улучшился и создал новые возможности технический инструментарий исследователя: от современных ЭВМ и их программного обеспечения до приборов-анализаторов археологического материала. Однако сейчас мы стоим перед новыми вызовами и должны находить новые адекватные ответы на них.

Успехи развития современной исторической науки Казахстана тесно связаны с научными разработками в области исследования исторического и культурного наследия средневекового Казахстана, в частности вопросов исторического развития Казахстана в географическом, социальном, политическом, экономическом, культурологическом, военно-стратегическом значении истории Центральной Азии.

Тем не менее, наличие недостаточно известных источников, мало изученных аспектов истории Казахстана в средневековое время, фрагментарность исторических исследований, недоработанность их методологии, разнобой в их интерпретации делает тему специальных и глубоких исследований «Тарих-и Рашиди» очень перспективной.

До последнего времени доминировали методы, основанные на изучении отдельно взятых тех или иных исторических процессов Казахстана в средневековое время, чаще всего политических, без достижения их системности, комплексности и цельности, а также, без взаимосвязи их с историей Центральной Азии, в целом, и сопредельных государств. В этом плане весьма перспективен метод исторического исследования средневекового прошлого комплексно и системно. Это дает нам возможность, на примере исследования истории Казахстана на основе письменных источников, в том числе и «Тарих-и Рашиди», выработать на качественно новом уровне общую концепцию истории Казахстана, современную методологию исследований.

Также необходимо увязать Отечественную историю со всемирной историей, в нашем случае, Центральной Азией, дать четкие определения исторического значения, места и роли Казахстана в глобальных исторических процессах, системе их взаимосвязи и научной периодизации. Актуальным остается мнение академика М. Козыбаева, который, отмечая Казахстан как срединную территорию «по своему геополитическому положению», писал, что «в самом сердце Центральной Азии... создалась неповторимая цивилизация, являющаяся своеобразным синтезом степного и оседлого образа жизни, наследниками которого стали современные центрально-азиатские нации».

Таким образом, на основе более глубокого изучения исторических источников, в том числе и «Тарих-и Рашиди» М.Х. Дулати, можно воссоздать те основные внутренне согласованные и всесторонне обоснованные части и направления, которые составляют и полноценно интегрируют единый исторический процесс. История и культура привлекшего наше внимание исторического пространства и времени позволяют варьировать их исследования в более широких пределах. Это дает возможность в результате исследования сделать объективные и исторически достоверные положения и выводы. Стремление к исторической объективности, добротность материала и способов его обработки - важнейшие принципы нашей работы, от которых не может быть отступлений, если мы хотим сохранить лицо, притягательность и необходимость нашей исторической науки.

Ориентирами в исторической науке являются профессионализм, воспитание гражданственности и патриотизма через объективный неконъюнктурный анализ явлений, событий и фактов, на основе общегуманитарной культуры и междисциплинарности. При отсутствии глубокой внутренней культуры растет подражательность чужим культурам, что неизбежно обрекает нас на отставание. Ключевым предметом при обучении истории, наряду с историографией и методологией, является источниковедение. Именно эти дисциплины, наряду с исторической информатикой, позволяют воспитывать аналитиков, востребованных во всех сферах общественной деятельности. Нельзя забывать и о другом важном аспекте - моральной ответственности историка за экспертные оценки, за достоверность и объективность информации. У каждой профессии есть свой долг. Кодекс чести исследователя подобен клятве Эскулапа: «Не погреши истиной ради любого соблазна».

Мухаммед Хайдар был убежден и осознавал высокое назначение, «достоинство науки истории», как руководство в жизни «всех людей мира». При этом М.Х. Дулати не мог не подчеркнуть, что «тюркские народы... все речи, дела и большинство споров основывают на рассказах и преданиях своих предков». Вряд ли он предполагал, что его историко-мемуарное произведение займет значимое место в современной историографии народов Центральной Азии. На наш взгляд, Мухаммед Хайдар Дулати не только оставил нам великое историческое наследие, которое не исчерпало себя, но и прогнозировал, чувствуя свою правоту, великие перспективы истории.

Хайдар Дулати, который в книге «Тарих-и-Рашиди» ярко и убедительно показывает духовное единство тюрков и прослеживает их связь с мировой цивилизацией. В ней содержится не только полная и обстоятельная история Моголистана и Казахского ханства. Несомненной заслугой автора является то, что он впервые в отечест­венной науке освещает в «Тарих-и-Рашиди» философские проблемы истории; такие, как время, судьба, личность в истории, история религии, оценка исторических событий, смысл жизни, принципы государственного управления и др.

Хайдар Дулати, опираясь на известные труды мыслителей своей эпохи, произвел блестящий анализ одной из основных тем философской антропологии - проблемы греха. Грех он делит на две категории. Первую категорию греха Дулати подразделяет на семь видов: безверие, убийство, клевета, жестокое обращение с сиротами, ростовщичество, ту­пость, непочтительное отношение к родителям. Вторую категорию греха классифицирует по следующим семнадцати признакам: четыре вида греха относит к сердцу, четыре - связаны с языком, два - с руками, следующие два - с половыми органами, один грех производится ногами, и последующий связан с плотью.

Кроме того, Дулати, выделив десять принципов государственного управления, подробно характеризует десять обязанностей правителя и рекомендует довести их до сознания каждого гражданина. «Знай, что права законопослушного мусульманина должен признавать тот, кто стоит у руля власти», -резюмировал выдающийся мыслитель.

В книге приведены глубокие исследования жизни и творчества суфиев, их мировоззрения; описана жизнь художников, таких, как Бехзат. Закономерно в связи с этим полагать, что «Тарих-и-Рашиди» представляет уникальный письменный памятник казахской философской культуры XV-XVI в.в.

Рекомендованная литература:

1. Антология социально-политиеской мысли Казахстана. В 2-х т.Алматы,2005
2. Есим Г. Казахская философия // Мысль.-2004.№7. – с. 65-69
3. Бейсембиев К.Б. Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). – Алма-Ата: Казахстан, 1976. – 428 с.
4. Габитов Т. и др. Основы философии. – Алматы: Данекер, 2002, 302 с.
5. Касымжанов А.Х. Духовное наследие казахского народа. – Алматы, 1992.
6. Нуржанов Б.Г. Культурология. Курс лекций. – Алматы, 1994.
7. Акатай С. Философия тенризма // Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы, Акыл китабы, 1998. – с. 111-119.
8. Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. – Алматы: Гылым, 1996. – 472 с.

 **Лекция 9. Философия акынов и жырау, биев и шешен**

**Вопросы:**

1. Творчество жырау и акынов как отражение исторических процессов в Казахстане

2. Социально-политические воззрения жырау и акынов

3. Человек и космос в поэзии жырау и акынов

4. Этические принципы в творчестве жырау и акынов

5. Проблема веры у жырау и акынов

XY-XYIII века были для казахов временем их интенсивной консолидации в единую народность и образования самостоятельной казахской государственности, на основе интеграции родов и племен, близких между собой по признакам форм хозяйствования и быта, искусства и культуры.

Процесс этот носил весьма сложный характер. Он сопровождался бесчисленным количеством кратковременных межродовых и межплеменных стычек и затяжными войнами с внешними врагами, особенно с ордами джунгарских завоевателей. Сильная власть предводителей родов, племен и улусов – союза племен – и их беспрекословное подчинение власти хана нужны были последнему для оперативной мобилизации сил ханства перед лицом внешней опасности, в целях осуществления неожиданных набегов на соседние племена.

После смерти Касым-хана (1521 г.) ханская власть в Казахстане заметно ослабла. Именно к этому периоду относится распад единого казахского ханства на три части – на Старший, Средний и Младший жузы. Каждым жузом отныне стали править независимые ханы. Эта обособленность способствовала тому, что казахи и их богатство становились легкой добычей внешних врагов и особенно джунгар. Это постепенно начинали понимать наиболее дальновидные казахские ханы и мыслящие представители казахского общества в лице одаренных и влиятельных жырау и акынов, замечательная плеяда которых стала в основном формироваться вместе с формированием ханской формы государственного устройства Казахстана. Казахские жырау и акыны с самого начала своего появления оказались в водовороте самых острых и жгучих событий жизни казахского общества, а в их произведениях эти события находили духовное отражение и своеобразное идейное истолкование и трактовку.

Словесное искусство казахских жырау и акынов выросло на почве устного народного творчества и органически было связано с ним как по объекту отражения, жанрам, так и по содержанию, т.е. по идейной направленности и существу преследуемых целей. Изменению подвергались разве что тематика произведений акынов в соответствие со злобой дня.

Акынство, как особая форма творческого отражения действительности, появилось в Казахстане вместе и наряду с формированием казахских ханств. Видимо, форма именно поэтического, песенного освоения действительности возникла не случайно. Использование письменности ограниченным числом лиц, отсутствие периодической печати, печатной техники, повальная безграмотность населения предопределили в период казахского ханства различные формы устной культуры.

Традиционно считается, что поэтическое творчество у казахов в процессе своего исторического становления прошло три стадии развития: а) период жырау (15-первая половина 18 века); б) акынотворческий период (вторая половина 18-первая половина 19 века); в) период, связанный с состязаниями поэтов-песенников – айтысы (вторая половина 19 – начала 20 веков).

Наиболее ранними представителями поколения жырау были Казтуган, Асан-Кайгы (15 век), Доспамбет-жырау (16 век), Шалкииз-жырау (1465 – 1560гг). Несколько позднее (18 век) широкой известностью пользовались в народе Актамберды-жырау (1675 – 1768 гг), Татигара-акын (18 век), Умбетей-жырау (1706-1778 гг), Бухар-жырау (1668-1781 гг) , Шал-акын ( Тлеуке-Кулеке-улы 1778-1819 гг) и другие.

 Творчество их выражалось в форме толгау – философско-дидактических размышлениях, в которых давались советы правителям, а также обосновывались принципы морали, нравственные установки и требования.

Поэзия акынов была значительно проще по форме поэзии жырау, но разнообразней по тематике. Внимание акынов привлекали не только проблемы, поднятые жырау, но и события текущей жизни. Нередко в поэзии акынов звучала скорбь по канувшим, как им казалось, временам вольной степной жизни, сожаление по поводу утраты казахами своей самобытности и своей религии и т.д.

Произведения жырау и акынов – это уже продукты индивидуального творчества, авторы которых персонифицированы и выступают в лицах. Их песни и стихи распространялась устно, из поколения в поколение. Это в большинстве своем – плоды импровизации. Поэтому их стихи фиксируют эмпирический опыт, а не абстрактное размышление.

Синтез социального статуса и литературной интерпретации — феномен казахской культуры этого периода. Поэзия жырау — это поэзия биев, судей и советников при ханах. Градация от Асана Кайгы, непримиримого оппонента хана Жанибека (ХV в.) до осознанной преданности Шалкииза, сторонника национального единства (ХVI в.), обусловила полярность интонаций — от протеста до полного слияния с повелителем.

Основа философии жырау — социальные параллелизмы. Система социальных предпочтений прикреплена к статусно-правововому положению адресата. Персонология жырау соотносима с идеологическими и нравственными требованиями, предъявляемыми к сюзерену. Так, зеркальным отражением правителя является автообраз жырау, автохтонный по существу.

Эй, хан, без меня тебе не знать,

Если ты готов внимать,

Ты кумысом пьян, от возбужденья,

Говоришь, как будто хан Вселенной,

Я прощаюсь с Жанибеком навсегда,

И не встретиться нам вместе никогда! (Асан Кайгы).

…………………………………

Из Азова воин Аймадет,

Всем известный ага Доспамбет.

Чем он хуже ханского сына?

Чем он хуже сына бия? (Доспамбет).

Преданность Шалкииза сформирована идеологией национального единства как основы сильной государственности. Отсюда метонимичность образов.

1. Мерно ступающий, гордо шагающий,

Мой арабский скакун — это ты,

С золотой рукояткой и отсекающий

Руку напрочь,

Мой меч — это ты!

Мой султан-повелитель,

Покажи мне обитель,

Где в молитве склонили б мы лбы,

Ведь Кааба моя — это ты!

2. Ты золото, я — деньги,

Ты — шелк, я — шерсть,

Ты — султан, а я — слуга,

Сокол — ты и лебедь — я.

Если зоб у тебя, мой султан,

Свое сердце тебе отдам,

Враг тебе — он мне тоже враг,

И случится быть может так:

Мне и жизни для тебя не жаль.

3. Никогда мы не были врозь,

Я — над глазом его бровь.

Социальное тождество становится проявлением личностного начала. Шалкииз — основоположник философской лирики. Устойчивая черта его мироощущения — признание законов вечности. Он — первый провозвестник суфизма.

Давайте жизнью наслаждаться:

Смеяться, наряжаться и пить от души,

После кого только не оставался

Этот обманчивый мир!!!

Метафора «тесного, скользкого мира» обусловливает в лирике Шалкииза переосмысление доктрин ислама. «Осмысление» ислама в понятиях личного и патриотического долга приводят в поэзии Шалкииза к корректировке, немыслимой с позиций догмы.

Но если ты поднимешь упавшего,

Но если ты утешишь скорбящего,

Выпрямишь горбатого, твою Каабу,

Дом Всевышнего для себя открой:

Мой повелитель, мой султан,

Он — пред тобой!

Национальное своеобразие определяется не только историческими реалиями, но и особенностями менталитета, «закрепляющими» право на оппонирование за духовными лидерами народа. Уже в поэзии жырау заложены предпосылки последующего осмысления просветительства, расширении либерализма нравственной трактовкой социальных проблем, связанных с присоединением к России, развитием просвещения.

Человек и космос в поэзии жырау

Как известно, кочевники имели и письменную традицию, но что касается устнопоэтического творчества оно было преобладающим. Здесь нелишне напомнить, что исследовательница древнетюркской поэзии И. Стеблева допускала, что надписи в честь Кюль-Тегина и Тонькука могут быть письменной фиксацией устного эпоса.

В непритязательных условиях кочевья, без дворцов и построек, без живописи и архитектуры слово было чуть ли не единственной духовной роскошью, доступной кочевнику. Другим его наслаждением являлась музыка.

По Рене Генону, кочевники, которые отвергают изображения, как все, что привязывает их к определенному месту, проявляют себя в звуковых символах, единственно адекватных состоянию вечного движения. Орган восприятия пространства - зрение, орган восприятия времени - слух; зрительные символы воспринимаются одновременно, слуховые последовательно. Благодаря этой своеобразной инверсии оседлые народы развивают пластические искусства (архитектуру, скульптуру, живопись), то есть формы, развивающиеся в пространстве, а кочевые народы развивают мусические искусства (музыку, поэзию) - формы, развивающиеся во времени.

Что касается поэзии жырау - это явление, позволяющее говорить о наличии градации внутри эпической традиции. Если эпос в отличие от мифа, героизирующего животный и природный миры, героизирует умершего предка, то жырау восславляют только себя и свой род, т. е., акцент с прошлого переводится на настоящее, доминирует не уважение к предку, а самоуважение. Тем самым снимается зазор между словом и предметом, субъектом и объектом, поэт как бы становится живым звучащим логосом, призванным к вечному самоутверждению. Эпическая поэзия обычно анонимная и безличная становится авторской. Сочинитель отныне не исчезает в герое, а сам становиться героем, индивид не поглощается родом, а как бы персонофицирует его. В западно-европейской традиции этот феномен можно сравнить с явлением софистов как известно обеспечивших переход в философии с космоцентричного "фюсиса" на антропоцентричный сократический дискурс. В поэзии жырау точно также, как это было с софистами, вдруг происходит некий прорыв, все становиться возможным, происходит повсеместная экспансия противоречащих друг другу мировоззрений, возникает необходимость в защите своего образа мысли и образа жизни. Но если в случае с софистами все это привело к возникновению индивидуального сознания, то в поэзии жырау - к возвышению отдельных родов, слава которых отныне зависела не столько от меча героя, сколько от разящего слова поэта.

Таким образом, поэзия жырау - это поэзия самовосхваления и самогероизации, риторическое искусство, нацеленное на победу в конкретной драматической коллизии. В этом плане ее интересно сопоставить с трагедией как с жанром и формой сознания. Если в пору своего возникновения трагедия - это диалог между хором и героем, где никто никого не убеждает, то в поэзии жырау поэт всегда убеждает, если в трагедии герой непременно погибает, то в поэзии жырау есть удивительные образцы, где предсмертное слово поэта настолько спокойно и взвешенно, что как бы не замечает смерти. Но если быть точнее, предсмертное слово жырау - это целый ритуал, призванный упорядочить все земные дела перед вечным уходом.

Как видим, поэзия жырау противостоит трагедии как жанру и форме сознания. Так, если в трагедии неудачное разрешение коллизии вызывает протест и потрясение, снимающиеся в чистоте эстетического переживания, то поэзия жырау способна лишь на спокойную констатацию факта. Трагическое сознание - это уже предфилософия. Что касается поэзии жырау - это эпическое сознание существующее в постэпическом мире. И трагизм присущий ей с самого возникновения проистекает из этого ее положения. Дело в том, что поэзия жырау возникает на развалинах Золотой Орды кок мощный взрыв кочевой вольницы разбивший вдребезги мир оседлости, насильно насаждавшийся еще с эпохи хана Берке, который первым среди монгольских императоров принял ислам. С этого времени религия Мухаммада властно вторгается в Степь, с каждым годом нанося все больший урон 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 громовый раскат тюркского духа и в то же время предощущение приближающегося кочевого апокалипсиса, если, конечно, это евангельское выражение применимо к отнюдь неевангельскому явлению. И в самом деле, если пророчество Иоанна эсхатологично, то поэзия жырау - это удаль на краю бездны, молодечество живой мишени, чей неизбежный удел - пуля. В этом сказывается провокационная стратегия степной риторической традиции, которая как и всякая риторика, есть лукавое вуалирование заранее заготовленного ответа. Прорицание жырау - не пророчество Иоанна, оно проистекает не из религиозного прозрения, а из моделирования тысячекратно "провентилированной" ситуации. Поэзия жырау - это удивительно рациональное явление без малейшей примеси религиозности или фетишизма. И если она что-то и фетишизирует, то только эту предельную четкость сознания, ставящую себя выше "мусульман и неверных", Востока и Запада, выше всего.

Таким образом, поэзия жырау - это высший взлет степного интеллектуализма, имевшего в себе зачатки софистики и трагедии, это своеобразный кочевой театр, сценой которого была Великая Степь. В поэзии жырау интересно то, что она была стихотворным подвидом мощнейшей риторической традиции, включавшей в себя ораторское искусство, поэтику эпического стихосложения, стиль буффонадного запугивания и провокации, гротесковую трагедийность, являвшуюся на деле лишь наживкой на легковерного. Если в греческой трагедии запуган субъект, то в поэзии жырау поэт сам держит нить интриги запугивания. Если трагедия - орудие индивидуального переживания, то поэзия жырау - орудие заставляющее переживать других.

По своим основным характеристикам поэзия жырау - наследница древнетюркской поэзии. Патриотизм, неприятие чужого, дерзкое утверждение своих понятий и образа жизни, осознание себя орудием попранной справедливости - все это роднит их, как сиамских близнецов. Но только если в рунических памятниках отражено величие тюркского духа, то в поэзии жырау - скорбь по ее утрате. Ибо уже с 15 века, начиная с эры великих географических открытий, кочевничья ойкумена, как противовес оседлой, была обречена. Прекрасно осозновая, по крайней мере, в отдельных представителях (Асан Кайгы), глобальность наступающих перемен, она сопротивлялась им с завидной энергией, которая на деле, была энергией отчаяния. Поэтому поэзия жырау - поэзия тюркского апокалипсиса, кочевничьего "конца света". И, видимо, неслучайно, дойдя в стихах отдельных поэтов до 19 века она принимает в этот период название "эпоха плача и скорби" ("Зар-Заман"). Или вспомним, к примеру, такие стихи:

День, когда умер бий Ормамбет,

Когда подняли смуту десять колен ногаев,

Когда матерый волк в медном ошейнике,

Не имея возможности поймать и схватить лисицу,

Стал дворовым псом.

Когда сокол с перебитым правым крылом

Не в силах взять лебедя.

День, когда десять сыновей Оразды резвятся вовсю,

А единственный сын Жиырлы,

Потеряв пущенную им стрелу,

Бьет кулаком о землю…

Шалкииз,17 век.

Что касается смерти правителя Ормамбета, это исторический факт. Он погиб от руки кипчаков в 1560 году. С этой даты начинается рознь между ногайлинцами и кипчаками, жившими до этого как единый народ. Раскол этот можно трактовать как трещину, которая все увеличиваясь, ввергла кочевников в пропасть, иначе говоря, на задворки истории. Да, Степь все более подавляется мусульманским Востоком и глаза степных рапсодов начинают застилаться слезами отчаяния. Например, в стихах Казтугана оно рождает грандиозные метафоры. Поэт наперекор всепожирающему времени, оставляет в веках возвышенный любовью и тоской образ своей Отчизны и своего бытия.

Этические принципы в творчестве жырау

В творчестве жырау было сосредоточено все светское и мистическое знание племени, передаваемое из поколения в поколению. Слово в поэзии жырау еще не оторвалось от своих мифоритуальных основ и сохранило в себе магические функции благословения (бата) и проклятия (каргыс), имевшиеся в ней с древнейшей эпохи поклонения Митре - солнечному богу договора, каравшего клятвопреступников.

Другая особенность поэзии жырау - забота об устройстве своего народа, культивирование тех или иных поведенческих норм, четкое различение добра и зла, благородства и подлости. Наиболее ярким воплощением этой особенности является поэзия Асана Кайгы. Для меня он важен не столько как историческая фигура, сколько как культурологическая категория. В легендах об Асане волнует момент его соприкосновения с мусульманской культурой и факт ее неприятия поэтом. Так по одной из версий, он женится на пери, коварной демонице в женском обличьи, но ребенка рожденного от нее оставляет на вершине скалы. По другой версии, покинутый пери, он всю жизнь тоскует о ней. Быть может, это тоска по культуре. Несомненно, оседлая мусульманская культура привлекала поэта, но принять ее означало поступиться своей собственной, кочевой. Этого Асан допустить не мог. Но с другой стороны, он не принимал и современной ему действительности, всех этих феодальных междоусобиц, вызванных тем, что развращенные имперским воспитанием ханы стали себя ставить выше рода, вследствие чего патриархально-родовые институты потеряли свое превалирующее значение. Поэтому поэзия Асана - это реакция на вырождающуюся кочевую действительность, отчаянная попытка возродить невозродимое.

Серому гусю обитающему в озере,

Как оценить достоинство степи.

Дрофе, обитающей в степи,

Как оценить достоинство водоемов.

Недостойным, не имеющим разумения,

Как оценить достоинство народа.

Не знающим кочевой жизни,

Как оценить достоинство земель.

Тем, кто не внимая совету,

Кочуя, не знают куда пристать,

А пристав, не знают куда откочевать,

Как оценить достоинство кочевья.

Асан Кайгы, 15 век.

Казахские жырау выделяют себя (вместе со своим народом) в особую культурно-этническую общность, имеющую, видимо, свои отличительные черты. Что же это за черты? Ну, во-первых, это культ кочевой жизни, которая признается вечной и неизменной, иначе "Небо и Земля придут в смятение". Этот налет культа вечности лежит на всем к чему бы ни прикоснулся жырау. Мир преходящ, но ценности вечны, сюжеты бытия повторяются.

В поэзии Шалкииза явственно ощущается налет суфийских идей о бренности мира, но тема все равно решается жизнеутверждающе и оптимистически, совсем не по-мусульмански. Своеобразно также отношение жырау к добру и злу, к проблемам "достойного" и "недостойного":

Достоинство достойного в том,

Что он посчитает за бесчестье

Общаться с недостойным.

Недостойность недостойного в том,

Что он каждым словом бесчестит себя.

Шалкииз

Как видим, жырау очень болезненно воспринимали нарушение, или даже малейшее отступление от степного кодекса чести. В этом смысле они не прощали ни чужих, ни тем более, родных. Если родственники сделали пакость, джигит их тут же покидал.

Если среди родни

Есть один достойный

Суетливая толпа недостойных

Воззавидуют ему (станут преследовать).

Если же после этого

На головы недостойных

Падет беда,

Достойного и след простынет,

Даже если бы искали

Днем и ночью,

Сменяя коней.

Можно сказать, что бескрайние просторы степи были убежищем для нравственно чистых людей, не желающих "пачкаться" общением с недостойными. Исходя из этого нравственного аристократизма можно попытаться представить как происходило становление личности в степи. Зачастую это была обида на родичей, затем бегство от них, утверждение себя среди чужих и уже потом, после множества славных подвигов, джигит как правило возвращался на родину. В известном смысле про таких людей, как Темучин, Тимур, Бабур можно сказать, что если бы не обида на родичей, никто не узнал бы об их существовании…

Другая больная тема для жырау - это тема одиночества. Естественно, что в патриархально-родовом обществе, где статус человека определяется его происхождением, безродный или одиночка страдали больше, чем кто бы то ни было. Но в одиночестве была и обратная черта. Оно закаляло характтер, учило рассчитывать только на себя, достойно нести ношу бытия в этой юдоли земной, где рождаешься одиноким и умираешь таким же.

Я одинокий тополь в степи,

Не дрогну даже если и ветер ударит наотмашь.

Я ветка, растущая торчком из сосны,

Под топором и то не расстанусь (с кроной).

Характером - сталь, лицом - железо,

Хоть камни мной руби - не притуплюсь.

Актамберды, 17-18 век.

Интересно также отношение жырау к женщине. В отличие от средневековой рыцарской поэзии в поэзии жырау нет преувеличенного культа женщины, но есть культ реальный. Уважение к женщине проистекало из уважения к себе и своему народу. "Свои" женщины почитались наравне с боевым конем и оружием. Так Доспамбет равно скорбит, как и о потере своей нагайки "с плеткой из слоновой кожи", так и о своей жене.

Поэту было о чем скорбеть. "Чужие" женщины считались добычей и взять в набеге "чужую" почиталось за доблесть.

Эх, как бы хотелось однажды в набеге

Лицом подобную луне, вышедшей из-за туч,

Подобную солнцу, вышедшему из-за марева,

Вражью красавицу,

Которому ни за что не сосватать, -

Белолобую,

С ломаными бровями,

Со струящимися волосами

С раскрытым в вопле ртом

Взять, как дармовую добычу.

Актамберды

Обратите внимание на великолепную пластику этого фрагмента. Как уже упоминалось, удивительная пластичность поэзии жырау напоминает античный принцип "экфрасис", что позволяет говорить о типологическом сходстве древнегреческого эпоса и поэзии средневековых казахских сказителей, которых и следует рассматривать в единой системе мировой героической поэзии.

Проблема веры у жырау

Что касается жырауского символа веры, они до 18 века остаются язычниками, хотя во многом уже омусульманенными. Но мусульманство их чисто формальное. Это скорее приятие мусульманской культуры, чем идей ислама. В этом смысле очень показательно обращение поэта Шалкииза к правителю Темиру, собравшемуся совершить паломничество в Мекку. Поэт оценивает отъезд правителя как нечто крайне неразумное и непонятное.

Но ему надо отрезвить, образумить замороченного исламом "отца народа". И он находит слова потрясающие как по изобразительной силе, так и по неотразимости аргументов.

Говорят, что дом божий Каабу

Построил Ибрагим - друг Аллаха.

Азраил - мастер отнимать жизни.

Если ты поднимешь упавшего,

Утешишь плачущего,

Выпрямишь искривившееся,

Дом божий, мой повелитель,

Будет прямо перед тобой.

Здесь главный довод Шалкииза - рукотворность Каабы. Поэтому он и заявляет, что предпочитает религиозному акту паломничества конкретный поступок: "выпрямить искривившееся". Как известно, одним из эпитетов Митры было: "выпрямитель линий". Этот фрагмент как нельзя лучше свидетельствует о дотенгрианских основах ритуально-магического мышления жырау.

Таким образом, трагедия казахских жырау в том, что они кочевники эпохи тюркского апокалипсиса, у самой бездны на краю продолжающие утверждать идею вечного эля и верность Вечному Небу, которое отвернулось от них, со всех сторон теснимое "ужасным тагдыром" (Чокан Валиханов). Однако, казахские жырау несмотря ни на что создали своей поэзией оригинальную Книгу Бытия Великой Степи, в которой сплелись воедино поэзия и риторика, история и родословная, мораль и право, культура и вероисповедание. Причем сплелись так, что создали целую систему жизнедеятельности воина-кочевника, героя Вечного Эля. Иначе говоря, поэзия жырау как костюм шамана хранит в себе загадку тюркской души…

По словам Г.Есима, если последним ханом Казахского ханства был Аблай, то последний жырау – Бухар жырау. Без сомнения, и после Бухара были великие певцы, сказители. Жырау, и вслед за Аблаем появлялись казахские ханы, но такого хана как Аблай, и такого жырау как Бухар, которые представляли бы интересы всех казахов, не было. Вместе с исчезновением института ханов прошли и времена жырау, первой особенностью которых было то, что они органически были связаны с институтом ханства. Вторая особенность феномена жырау заключалась в наличии двух основных тем в их творчестве: Власть и Героизм. Жырау не обладал юридической властью, но он являлся посредником между правителем и простым народом. Если хан желал узнать настроения людей, то он призывал жырау и внимательно выслушивал их. Жырау пробивали себе дорогу к ханскому шатру исключительно своими личностными качествами, широтой познания, острым, метким словом, ораторским искусством, активной гражданской позицией.

Рекомендованная литература:

1. Антология социально-политиеской мысли Казахстана. В 2-х т.Алматы,2005
2. Есим Г. Казахская философия // Мысль.-2004.№7. – с. 65-69
3. Бейсембиев К.Б. Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). – Алма-Ата: Казахстан, 1976. – 428 с.
4. Габитов Т. и др. Основы философии. – Алматы: Данекер, 2002, 302 с.
5. Габитов Т.Х. и др. Культурология. – Алматы, 2001.
6. Касымжанов А.Х. Духовное наследие казахского народа. – Алматы, 1992.
7. Кодар А. Поэты в доспехах (о поэзии средневековых жырау) // Тамыр, 2000, № 2.
8. Кодар А. «Сокровенное сказание монголов» и поэзия казахских жырау позднего средневековья // Тамыр, 2002, № 2 (7), с. 3-8.

**Лекция 10. Казахская народная философия**

Вопросы:

1. Проблемные аспекты сущности и исследования казахской философии

2. Предмет и значение казахской философии

3. Социальное бытие и национальная культура казахов

4. Особенности философствования казахского народа

Обращение к этическому опыту, к традиционным духовным ценностям народа всегда было одним из необходимых условий интеллектуальных, творческих успехов нового поколения. В контексте глобализации многие народы стали проявлять более активный интерес к своему этническому прошлому, к тем историческим истокам, которые относятся традиционным формам нравственности.

Десятилетняя история существования Казахстана как суверенного государства с особой остротой ставит вопрос об изучении своей подлинной этнической истории, возрождении духовно-нравственных ценностей казахов. Это в свою очередь позволит понять место и роль казахского опыта миропонимания и мировоззрения в полилоге различных культур. Говоря о подлинной истории казахского народа, следует упомянуть, что еще в недавнем прошлом в серьезных монографиях говорилось о том, что письменность у казахов появилась лишь после свершения Октябрьской революции. И таких примеров неадекватного отображения казахской истории предостаточно. Подобная ситуация сложилась и вокруг казахской философии.

Лучшие традиции казахской философии были непопулярны и забыты под непосильным давлением советского тоталитарного режима. В 30-е годы в результате репрессий были уничтожены лучшие представители казахской интеллигенции, которые самим фактом своего существования опровергали идею о забитости и невежестве казахов. На место казахской философии в республике заступил диалектический и исторический материализм, призванный обеспечить духовное единство народов СССР. Но эта философия оказалась неспособной справиться с возложенной на нее миссией. В постсоветское время в Казахстане сложилась совершенно иная социокультурная ситуация, требующая своего осмысления и тщательного философского обоснования.

В традиционном обществе, где все социальные отношения жестко регламентированы, существовала очень сильная связанность людей друг с другом: они ощущали себя жизненными частями общества, к которому принадлежали. Ценности культуры принимались и разделялись всеми ее членами как священные и вечные.

Традиционное общество, таким образом, отличалось не только единством, но и абсолютной идентичностью его членов со своей культурой. Человек всецело растворялся в коллективном целом и уже не представлял свою жизнь вне его.

Любая культура существует лишь постольку, поскольку она передается от одного поколения к другому. В этом смысле традиционная культура, которая столь явно выдвигала на первый план задачу транслирования самой себя являлась неким крайним и предельным типом человеческой культуры вообще. Стремясь передавать "по традиции" свое вневременное содержание традиционная культура существует все-таки во времени и, как всякое временное явление, проходит стадии возникновения, расцвета и старения. Конечно, великие традиции не устаревают и не гибнут, однако устаревает их понимание и восприятие. Понимая неизбежность этого явления носители традиционных ценностей предпринимали попытки усиления надежности трансляции культуры, старались не допустить искажений, перетолкований и особенно нововведений. Отсюда, кстати, берет начало консерватизм всех без исключения традиционных культур. Но никакие средства, какими бы локальными успехами они не сопровождались, все же не могут спасти традиционную культуру от внутреннего омертвения. Время берет свое, и современный человек ориентируется на ценности, диктуемые требованиями урбанистического образа жизни.

Казахская философская мысль прошла сложный путь становления от древних стихийных форм мышления до вполне зрелых современных философских концепций. Многовековые нравственные ориентиры народа и ритуализация определенных моральных ценностей в историческом процессе являлись основанием формирования таких фундаментальных этических понятий в этническом миропонимании, как добро и зло, любовь и ненависть, благородство и подлость и т.д.

Этическая направленность мировоззренческой системы древних тюрков несомненна. Тенгрианство как открытое мировоззрение, как доисламский способ верования несло определенную морально-этическую нагрузку, основанное на единении с Природой, с Космосом, с Гармонией в социокультурном пространстве.

Средневековый тюркский мыслитель аль-Фараби в своей философской системе основательно разработал такие этические категорий, как счастье, гуманизм, нравственное очищение, духовное совершенствование и т.д. Эти понятия получают свою разнообразную философскую интерпретацию в последующих этапах развития философской мысли на казахской земле в учениях Юсуфа Баласагуни, Махмуда Кашгари, Ахмеда Югнеки, Ходжа Ахмеда Ясави, казахских акынов, жырау, вплоть до Абая Кунанбаева и Шакарима Кудайбердиева.

Следует отметить, что на протяжении многих веков на народную философию заметное влияние оказывал суфизм и его религиозная система ценностей. Ведь суфийские мыслители пытались найти скрытый смысл бытия человека. Определяя человека как самого универсального существа, суфии основное внимание уделяет самоанализу, самонаблюдению, интуитивному постижению истины.

Великие мыслители казахской степи Абай и Шакарим по своему пытались разрешить проблемы нравственного совершенствования человека. По их мнению человек не рождается от природы в нравственном плане ущемленным, его негативные качества формируются в социальной среде. Если Абай выдвигает этический принцип «Адам бол!» («Будь человеком!»), то для Шакарима совесть является главной этической категорией в его концепции духовного совершенствования человека. Совесть в его мировоззрении является главным регулятором межличностных отношений.

В современных условиях систематическое исследование этической проблематики в казахской философской мысли находится на своей начальной стадии. Активное освоение народной мудрости, духовных заветов мыслителей казахской степи способствует раскрытию нравственного потенциала народа, выявляя самые ценностные стороны культурного наследия. Именно такая актуализация потенциала традиционной этики казахского народа важна для возрождения духовности в начале ХХІ века.

Современная мировая философия осознала необходимость формирования планетарной этики, ориентированной на общечеловеческие ценности, на целостное отношение к миру, к жизни. Такой тип мироотношения должен стать характерным в начале Нового тысячелетия для всех народов мира в условиях глобализационных процессов.

Номадизм как тип ментальности и способ мировосприятия

Попытка реконструкции номадического типа ментальности является одним из наиболее сложных вопросов при исследовании казахской философии. Очевидно, номадическим мы называем прежде всего подвижный, динамический способ жизнедеятельности индивида или целого социума, который направлен не на освоение какого-либо жизненного пространства, а в сознании на категориальное определение рамок и границ мыслимого мира, а скорее на параллельное пребывание, гармоничное слияние с миром, внимательное прислушивание к знакам бытия, дружественность по отношению к космосу, принятие «инаковости», поливариантности решений, незавершенность, открытость, потенциальность свершений, осознание множественности континуальных систем, собственная деятельность, основанная на принципе самоценности и самодостаточности, формирование замкнутой системы, основанной на принятии циклического характера жизни, и, в свою очередь, руководствование принципов невмешательства в иные замкнутые системы.

Номад не стремится обозначить некие границы мира в понятиях, хотя, безусловно, существует определенная кодификация собственного ценностного мира, в котором все живет согласно циклическим законам своей системы. Внутреннее нарушение гармонии системы ведет к временной дезориентации мировоззрения и стимулирует адаптивные функции обладающего стилем номадического мышления, что ведет к достаточно гармоничному включению в иную систему мысли.

Номадическое мышление построено на мозаичном восприятии мира, где каждый его элемент, в свою очередь, представляет собственный мозаичный рисунок со своей внутренней структурой включаемых элементов. Здесь мысль человека способна «кочевать» по просторам созидаемых ею миров», где и сам человек представляется самосознающей частицей беспредельного. Недаром даже у Абая, оторвавшегося от номадического типа мышления и осознавшего себя «завершеньем старины», мы находим сетования на характерную особенность кочевого народа казахов: «постоянен в непостоянстве одном», замечательный образ «кочующего» мира ценностей: «моя Кааба перекочевала на Запад» или стихи:

За днями дни идут,

За мыслью мысли тают.

Их не догнать чреду,

На ветре поспешая…

Это постоянное путешествие по разнообразным моделям мира, перманентное конструирование и разрушение мировоззренческих систем.

Мировоззренческая система становится по естественным законам мироздания. Творческие силы номада направлены на познание этих законов, но не для того, чтобы их изменить и посредством реализации своих креативных возможностей и способностей миропонимания созидать новый «лучший» мир, а для того, чтобы лучше ориентироваться в этой жизненной мозаике.

Поведение, как и сознание номада, экологично. Если западный человек конструирует, как ему кажется, новый, более удобный и гуманный мир, а затем упорно борется со своим детищем, чтобы не погибнуть самому, человек кочевого мира главным принципом своей жизнедеятельности ставит не оставление после себя следов. Так, казахи-номады когда-то во время своих циклических переходов из зимнего природного цикла к летнему оставляли место кочевок в том же состоянии, в котором принимали, руководствуясь принципом природной регенерации. Природа сама себя воспроизводит, если ей не мешать, возделывая (т.е. окультуривая).

Творческая сила природы не подвергается сомнению. Бог тождественен бытию, природе (конечно, с разнообразными модификациями). Его присутствие во всем изначально задано и не является предметом человеческих рассуждений, и тем более не подвержено какому-либо исправлению со стороны такой конечной сущности, как человек.

Кочевник «некультурен» apriori, ему это не нужно, чтобы творчески реализовать себя. Культурность предполагает фиксацию бытия, остановленность некую искусственную деятельность, внешнюю по отношению к миру. Человек культуры моделирует мир и из этой своей модели иногда прорывается к миру бытия… Почему-то этот процесс называют формированием культурных шедевров в той или иной сфере человеческой деятельности, хотя на самом деле это порыв с традицией, с определенной культурной формой, это состояние, когда человек обнаруживает себя один на один с бытием вне культурных рамок, состояние индивидуального творческого переживания, здесь культура становится сдерживающим творческие потенции фактором. Она не успевает за быстро удаляющимся мигом творческого наития… Культуре претит возможность «со-творчества», «со-бытия», ее заботит результат.

Номадическая духовная реальность иная, ее смысл заключен в самом процессе, порыве, творческом импульсе. В этом смысле творческая жизнь номада перманентно «шедевральна». Когда мы пытаемся зафиксировать эту реальность, сфотографировать ее, поймать в «категориальные сети», мы получаем «жалкий слепок самих себя», ничего общего не имеющего с этой реальностью.

Западная философия онтологична, ее усилия сосредотачиваются вокруг вопросов: что есть бытие, что может знать и на что может надеяться познающий субъект? Для кочевой мысли это вопросы «нечеловеческие», это удел мира внешнего, внесубъектного, который человеку не дано познать. Человеческие вопросы сконцентрированы вокруг конкретных проблем непосредственного человеческого существования каковы параметры той системы, той творческой нивы, в которой я существую, работаю, творю; каков мой творческий потенциал, заряд, которым я обладаю; каковы условия реализации этих творческих возможностей?

В целом номадическая духовная реальность – это спонтанные взрывы индивидуальных духовных наитий, через посредство которых человек формирует свое отношение к миру. Философия здесь бытует не как «возможность автономного и творческого существования», как это формулирует М. Хайдеггер, а скорее как «возможность включенного в некую систему взаимоотношений, творческого существования». Философия рождается как некое внешнее отношение познающего субъекта к знанию, всеобъемлющей мудрости, как некий процесс рассмотрения собственных возможностей субъекта по отношению к миру, своеобразное «самолюбование человека». По мнению В. Виндельбанда, это период, когда «человеческая мысль углубляется в себя и делает самое себя предметом изучения: наступает антропологический период, в котором человек является достойнейшим и даже единственным объектом исследования».

В этом отношении классическая философская традиция формирует некие каноны самого познавательного процесса, определенные рамками принятой парадигмы, человек номадической культуры, подобно архаическому человеку, «смущенный тайнами мироздания и преисполненный восхищения и трепета перед миром», осознает себя в неразрывной связи с миром, он всем своим существом ощущает собственную боговдохновенность. Человек здесь такая же тайна, как и весь мир. «Дерзновенность» западного человека ему чужда. Познание для него не низведено до рамок «выпытывания» сведений у объекта. Для номадического человека важны не эти «сведения», а сам процесс «разговора», «вопрошания», в ходе которого все его действуя всегда начинаются с чистого листа, это всегда импровизация без заранее известного конца, это театральная постановка без расписанных ролей и сценария, без определенной предварительно цели исследования, которое может быть само прекращено под влиянием минного спонтанного пристрастия номадического духа.

В казахской культуре, в некоторых ее индивидуальных образцами некоторых творческих жанрах мы можем обнаружить нечто близкое к номадическому типу мироотношения. Но никак нельзя всю эту культуру относить к типу номадической культуры. В основном же казахская духовность воспроизводит разнообразные модификации известных классических культурных миров Востока и Запада. И в этом смысле она представляет один из своеобразных типов традиционно культурного поведения. Поэтому при изучении ее вполне допустимо использование привычных схем и мыслительных конструкций, с ожиданием реализованных результатов, но только по отношению к тем ее образцам, которые оформились в рамках определенных культурных парадигм. А те потоки самосознания, которые проявляются автохтонно самому процессу «номадической явленности», могут быть выражены должным образом лишь при условии вживания познающего в «творческую лабораторию» номада, обретения навыков динамического, ризоматического мышления. История казахской мысли изобилует примерами и того, и другого типов самосознания.

 Видимо, одна из сложных задач для исследователя – это верно определить творческие параметры или проблемное поле, в котором реализуются те или иные духовные потенции и их соотнесенность с известными культурными, мыслительными парадигмами, и адекватным образом отреагировать на это.

Насколько совместимо традиционное миропонимание казахов с современным урбанистическим модусом бытия и каким образом, перейдя на качественно новый, городской уровень бытия, сохранить свое национальное "Я" и свою традиционную культуру, в которой выразился многовековой опыт казахской народной мудрости? Современный Казахстан переживает этап перехода к информационному обществу. На пути к цивилизованному устройству человеческого общежития приходится сталкиваться с рядом проблем, среди которых наиболее острыми являются этнополитические.

В Казахстане обстоятельства складывались так, что с самого начала процесса этногенеза была предпринята арабо-мусульманская экспансия в виде исламского миссионерства. Казахи-кочевники по своему образу жизни, быту и бытию и ислам у них в чистом виде никак не мог привиться, т.к. он является религией оседлого народа, требующей для своего осуществления городскую инфраструктуру. Ислам требовал поклонения одному Богу и признания его пророка Мухаммеда. У кочевников в каждом роду почитался культ своего предка. Поэтому они привносят в ислам поклонение святым, а также пантеизм. Так появился суфизм - не просто мистическое течение в исламе, а творческое приспособление религии к кочевым реалиям.

Идеи, вокруг которых происходил процесс объединения казахов в единую нацию возникали и проникали в общественное сознание вне и независимо от ислама, который выглядел чем-то инородным в структуре их духовной культуры. Ислам начал распространяться в Казахстане лишь в IХ в., причем религиозный фанатизм всегда был чужд казахам. Казахи явно тяготели к идеям своих предводителей - выходцев из народной среды, сумевших заложить основы традиционного мировоззрения.

Традиционная культура казахов - это сложное синкретическое явление, которое выражает онтологическое отношение "человек - мир". Своеобразным выражением образа мира традиционного казаха является юрта, строение и убранство которой есть ничто иное как микрокосм. Ритуал в традиционном обществе выполнял функцию связующего звена между миром предков и миром живых людей. Вся жизнь традиционного человека была сплошь и рядом ритуализирована и стереотипизирована, он ощущал себя реально существующим только во время совершения ритуалов. Ритуал сопровождал все основные вехи жизни традиционного казаха - рождение ребенка, создание семьи, смерть.

Реалии кочевой жизни, располагавшие к родовому укладу жизни, определили и систему традиционных ценностей казахов. Существовало два уровня ценностей: высшие, духовно-нравственные и так называемые бытовые ценности. К духовно-нравственным ценностям относились интересы рода, ставившиеся превыше всего; почитание умерших предков; уважение к старшему поколению. К бытовым ценностям казахи относили наличие собственного жилища (бездомный считался обездоленным, лишенным своей доли счастья); наличие большого потомства, особенно сыновей, которые продолжат род; не меньшей ценностью было и обладание богатством, под которым подразумевалось большое количество скота.

Если в традиционном обществе проблемы идентичности не существовало, то в урбанистическом обществе она является одной из важнейших. Насколько совместимо традиционное миропонимание с универсальным способом бытия? Каким образом, перейдя на качественно новый, городской уровень бытия, сохранить свое национальное "Я" и свою традиционную культуру, в которой выразился многовековой опыт казахской народной мудрости?

Освальд Шпенглер, характеризуя урбанистический модус бытия, говорит, что городу чуждо все микрокосмическое, все кочевое. Культурного человека он называет "градопострояющим животным". Да и все высшие культуры он считает культурами городскими.

В статье "Город и степь" известный казахстанский философ Бекет Нуржанов отмечает, что понимать традиционный кочевой образ жизни как исторически отсталый пережиток - значит смотреть на кочевье "западными глазами", мерить его западными, оседлыми ценностями и тем самым отказывать себе в возможности понять что-либо в них. Он полагает, что для характеристики кочевого образа жизни не подходят даже такие фундаментальные понятия западных языков как культура, ценности, бытие, история, экономика и т.д., поскольку все они вырастают из оседлого образа жизни и в качестве новых ценностей поначалу завоевывают себе право на существование в длительной борьбе с кочевыми. Когда оседлый образ жизни окончательно утвердился, стало возможным принимать их в качестве "естественных самоочевидностей".

Возьмем, например, понятие культуры. Оно древнеримского происхождения и означает обработку и возделывание земли, земледелие. Обработка земли как основное занятие оседлого человека была почти бессмысленным делом для кочевника. У казахов земледелием занимались беднейшие слои населения, не имевшие скота для сезонных откочевок.

Совершенно иной была и система ценностей кочевника. Высшей ценностью он считал способность перемещаться, двигаться, не останавливаться надолго на ограниченной территории. Соответственно, все то, что неподвижно, оседло, обладает вторичной ценностью.

Иными, чем у оседлого человека были и отношения с природой у кочевника. Для кочевника гораздо "естественнее" было брать у природы произведенное ею в готовом виде, чем несовершенно производить самому. А для оседлого человека высшей способностью стала способность производить. Он становится производящим, экономическим существом.

В кочевых языках, отмечает Нуржанов, нет слова "пространство" в западном его смысле. "Пространство" - это всегда ограниченное место, "это ментальное образование оседлого человека, закрепившегося на ограниченной территории как на подлинном месте своего обитания". Таким местом для оседлого человека всегда был город. Современное значение пространства как "космоса", "универсума" является желанием оседлого человека распространить свою власть над ограниченным пространством на весь окружающий мир. Для кочевого человека нет границ, он свободен и везде чувствует себя как дома.

Оседая на земле, на ограниченной территории, человек начинает обрабатывать землю, производить все необходимое для существования. Он создает культуру - первоначально как обработку земли, а затем всякую обработку вообще, и, прежде всего обработку себя как "культурного существа". "Ограничивая себя городскими стенами, отграничивая себя от всего чуждого городской жизни, от природы, человек начинает требовать предварительной обработки, культурной шлифовки всего, что идет извне.

Возникновение городов знаменует собой появление совершенно нового модуса бытия человека. Обесценивая традиционные кочевые обычаи, которые тысячелетиями упорядочивали и регламентировали жизнь кочевника, город создает новые, собственно культурные и цивилизованные нормы жизни. Теперь роль организации и поддержания социального порядка начинают выполнять закон и юридическое право.

Урбанистический образ жизни чаще других форм культуры подвергался резкой критике, существовала даже традиция городоборчества. Вавилон и Рим считались блудницами, попирающими ценности почвы и крови. Шпенглер приводит исторические примеры, когда германцы неоднократно селились на побережье Рейна и Дуная перед воротами римских городов, в то время как сами города оставались незаселенными. Вторгшиеся на Крит завоеватели сожгли дотла города Гурниа и Кросс, а себе на развалинах выстроили деревни. "Великая робость охватывает человека предкультуры перед этими образованиями, именуемыми городами, к которым он не способен выработать никакого внутреннего отношения". Все это символизировало безусловное доминирование сельской местности, еще не признающей город. Мало кто решался больше не быть крестьянином.

Тем не менее город неминуемо самоутверждался по отношению к селу. Первые крошечные города, состоявшие, как правило, из рынка, храма и двух-трех улиц внешне еще напоминали село. В них еще очень отчетливо заявляло о себе чувство связанности с землей, нечто "растительно-космическое". Это сейчас на грани тысячелетий город стал способом жизни всего человечества, наиболее адекватным для цивилизованного человека. Современный горожанин, понимая всю абсурдность и суетливость своего образа жизни, уже не может жить вне города.

Современную информационную революцию, которая оказывает свое влияние на все сферы человеческой жизни - экономику, политику, язык, образование мы связываем только с городом. Никто не состоянии противостоять этому объективному процессу, если не хочет оказаться в стороне от мировой истории.

Еще в 60-х годах канадский ученый М. Маклюэн связал социокультурный процесс с особенностями получения, переработки и передачи информации. Он выдвинул тезис о том, что смена эпох в истории человечества определяется господствующими средствами коммуникации.

Традиционные общества имели в основном устные способы коммуникации. Человек был непосредственным или косвенным участником всех событий рода или племени.

Появление письменности и алфавита перебросило человека в визуальный мир. Знания и опыт стали передаваться письменным или визуальным способами. Человек все больше утрачивал сопричастность к делам общества. Изобретение типографской машины породило настоящий информационный взрыв в сфере массовой коммуникации. Это вызвало, по мнению Маклюэна, рост национализма и индивидуализма.

Современные средства коммуникации, среди которых особое место принадлежит компьютеру, радикально изменили все сферы общественной жизни. Современный человек переживает "третью волну" развития общества (по Тофлеру), которая характеризуется новым типом межличностных отношений и новыми ценностями. Информация становится более важной составляющей, чем земля, труд, капитал, сырье, а массовое стандартизированное производство заменяется новой системой индивидуального производства, в основе которого лежит интеллектуальный труд. Современное общество- информационное общество. Независимо от субъективных желаний человека возникла своеобразная информационная модель мира. Роль человека в обслуживании этой модели носит двоякий характер. С одной стороны, он добывает новое знание и обогащает информационную модель. С другой - он формирует и регулирует процесс повседневного отражения мира в информационной модели.

Современный Казахстан переживает период перехода к информационному обществу и на этом пути неизбежны трудности, связанные с несоответствием интеллектуального уровня большинства людей требованиям нового общества. На данном этапе необходимо преодолеть узкое и технотизированное мировоззрение индустриального общества, сфомировать информационные потребности, а также создать среду массовой компьютерной грамотности.

На пути к цивилизованному устройству общежития современный Казахстан наталкивается на ряд этнополитических проблем, от решения которых зависит будущее нашего народа.

В обществе произошло осознание сложности современной этнополитической ситуации в республике, которая возникла не в последнюю очередь из-за того, что осуществляется курс на выделение особого положения одного этноса - казахского - среди единого народа Казахстана. В Казахстане реализация концепции этнонационального государства представляет опасность ввиду его полиэтничности и биэтнической структуры населения, в которой преобладают два ведущих этноса республики - казахи и русские. Такая ситуация неизбежно ведет к так называемой этнической конкуренции между ними в демографической, политической и культурной сферах.

Несмотря на определенные сдвиги в сторону казахской культуры, в целом сегодня в Казахстане наблюдается доминирование русскоязычной культуры. Это связано с тем, что культурные изменения, в отличие от политических, происходят медленно, десятилетиями, поскольку они связаны с изменениями в сознании людей и потому обладают большой инерционностью.

Мировой опыт осуществления национальной политики показывает, что в обществах с достаточно выраженной этнической конкуренцией осуществление национально-культурной политики возможно только на принципах культурного плюрализма, которые исходят из понимания нации как согражданства различных этносов, рас и религиозных конфессий на единой территории.

Такая этнополитическая ситуация породила еще одну серьезную проблему, касающуюся непосредственно самих казахов. В Казахстане наметилась тенденция маргинализации некоторых слоев общества. Это явление особенно отчетливо наблюдается в среде русскоязычных урбанизированных казахов, которые находятся на границе двух различных, нередко конфликтующих между собой культур. Поколение урбанизированных казахов, которые получили образование на русском языке, прожили всю сознательную жизнь в советское время обречено на существование в двух мирах - казахском и русском - одновременно. Оно вынуждено принять в отношении обоих миров роль космополита, чужака.

Состояние казаха, этнически принадлежащего к казахам, но являющегося носителем русской культуры можно определить как чувство социальной дихотомии, раздвоенности и конфликта. Он не ощущает себя в полной мере казахом, т.к. для него закрыта вся казахоязычная духовная культура, с другой стороны, владея русским языком, этнически он идентифицирует себя все-таки с казахским этносом. Маргинальный казах находится на краю казахской и русской культур, не принадлежа ни к одной из них.

Объективно взаимопроникновение национальных культур является положительным явлением, поскольку это способствует взаимообогащению каждой из них. Носители синтетической культуры имеют более широкий кругозор, у них вырабатывается толерантное отношение к представителям других этносов и культур.

С другой стороны, маргинальный человек теряет свои национальные корни, свою этническую идентичность. Оказываясь генетически представителем казахского этноса, выросший на русской культуре, такой человек, по существу, находится на периферии и той и другой культурной среды.

В отличие от глубинных носителей этнической культуры, маргинальный казах способен видеть "рубежи" как казахской, так и русской культуры. Живя в каждой из них, он выступает как бы сторонним наблюдателем каждой из них, что не позволяет ему полностью погрузиться в культуру, лишает его чувства культурной идентичности. Результатом такого состояния является то, маргинал не вписывается в систему социального целого, попадает на периферию общества. Члены общества, этнически и культурно идентифицирующие себя с казахами, находятся в более предпочтительном положении по сравнению с маргиналами и стоят ближе к центру и его институтам, отождествляя себя с теми или иными секторами доминирующей в обществе культуры. Маргиналы лишены возможности участия в создании общезначимых и символических кодов культуры своего народа.

Как уже было сказано, проблема этнической и культурной идентичности снята в традиционном обществе. Проблема маргинальности - это проблема урбанистического общества, которое всегда является полиэтничным, с запутанной сетью социальных норм и ценностей. Живя в таком обществе, маргинал ощущает себя одиноким, отторгнутым обществом, что вполне закономерно приводит его к мысли о бессмысленности существования.

Таков далеко не полный обзор социокультурной ситуации в современном Казахстане. Культура казахов, являясь традиционной в своих основаниях, в то же время вступила на качественно новый уровень своего развития, связанный с объективным процессом информатизации и глобализации. Казахстанская культура - это синтез и противостояние двух модусов бытия: традиционного и урбанистического. Глобальная информационная сеть преодолевая политические, экономические и национальные различия связывает все человечество в единое целое. Несомненно то, что будущее за компьютерным поколением, которое принципиально изменит тип человеческой ментальности и социальной памяти.

Рекомендованная литература

1. Габитов Т. и др. Основы философии. – Алматы: Данекер, 2002, 302 с.

2. Кодар А. Степное Знание: Очерки по культурологии. – Астана: Фолиант, 2002. – 208 с.

3. Нуржанов Б. Город и степь // Тамыр, 2003, № 2 (10). – с. 41-49.

4. Кочевники. Эстетика. Алматы, 1993.

5. Сыргакбаева А.С. Соотношение традиционного и урбанистического модусов бытия в современном казахстанском обществе. – Алматы, 2002.

6. Нурмуратов С.Е. Этический опыт казахской философской мысли. – Алматы, 2003.

7. Орынбеков М.С. Основные универсалии тюркского менталитета // Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы, Акыл китабы, 1998. – с. 13-15.

 **Лекция 11. Свобода как фундамент этнического миропонимания в казахской степи**

**Вопросы:**

1. Идея свободы в казахском мировоззрении

2. Философские, этические и политические взгляды Махамбета Утемисова

3. Философское содержание произведений поэтов эпохи «Зар- заман»

4. Творчество Дулата Бабатайулы

**Махамбет Утемисулы (1804-1846 гг.)**

Казахский поэт и батыр. Махамбет является одним из организаторов и идеологов антиколониального, народно-освободительного восстания казахского народа. Он родился в местности Бекетай (Букеевская орда, ныне Жа-нибекский р-н Уральской области). Рано начал увлекаться устным поэтическим творчеством, его талант поэта-импровизатора нашел много поклонников в народной массе.

Махамбет достиг всеобщего почтения не только красноречивым поэтическим мастерством, но, в первую очередь, своей мудростью и человечностью, эти качества акына все время проявлялись в его произведениях. Он в своих стихах, главным образом, обращал внимание на социально-психологические аспекты казахского общества, на процессы, происходящие с простым народом, на справедливость и обман, на доброту и зло.

Махамбет своим талантом и справедливостью завоевал души и сердца простых людей. Почувствовавший опасность со стороны популярности поэта, хан Жангир попытался склонить его на свою сторону, и запретить ему сочинять стихи, направленные против господ и правителей. Однако гордость и совесть поэта не позволили подчиниться приказам и убеждениям хана. В ответ Жангир предпринял шаг в сторону насилия и гонения, добился его ареста. В 1829-1831 гг. Махамбет находился в заключении в тюрьме при Калмыковской крепости, освободившись, он присоединился к Исатаю Тайманову.

Махамбет Утемисов играл важную роль в народном восстании под руководством И.Тайманова, где он своими стихами и авторитетом призывал народ на борьбу с произволом ханов и царской власти. Идеология Угеми-сова строилась на базе его произведений, которые воспевали свободу, справедливость, героизм народных вождей, они были глубоко патриотичными.

В национально-освободительной борьбе казахского народа важ­ное место занимает восстание под предводительством Исатая Тайманова и Махамбета Утемисова.

В 1801 г. в междуречье Волги и Урала переселилось 5 тыс. казахских хозяйств во главе с ханом Букеем, что положило начало образованию Внутренней (Букеевской) орды. К концу 30-х гг. в ней насчитывалось уже около 20 тыс. хозяйств и 80 тыс. человек. Земля и пастбища распределя­лись неравномерно. За короткое время 2/3 земли перешли в частное владение к казахским феодалам и русским помещикам Юсуповым и Безбородко.

Хан Джангир закрепил за собой 400 тыс. десятин земли. Особенно преуспел в этом не имевший султанского титула родственник хана Караул-ходжа Бабажанов. За арендован­ную у помещиков землю он рассчитывался, а затем по своему усмотрению собирал арендную плату с тех казахских аулов, кото­рым разрешал пасти скот на арендованной земле, собирал штрафы, поборы, различные налоги, прикрываясь близостью к хану. Уральская войсковая канцелярия изъяла в пользу казачества земли, расположенные по Большому и Малому Узеню и вокруг Камыш-Самарских озер.

К острому земельному кризису прибави­лось и другое немаловажное обстоятельство: управление Внутрен­ней Орды и Младшего жуза царское правительство приспосаблива­ло к собственным интересам. Были созданы дистанции, введены должности дистаночных начальников. Землями по р. Урал владело Уральское казачье войско. Перехо­дить через реку и прикочевывать к прибрежной полосе казахам было строго запрещено. Первая волна выступлений во Внутренней Орде прошла в 1827—1829 гг.

Казахские аулы возвращались за Урал. Старшина Серкеш Жаксыбаев объяснял атаману Уральского войска Бороди­ну, «что причиною перехода за Урал служат несносные потери и притеснения со стороны хана; подать с народа собирается по нескольку раз в год в несоизмеримом со справедливостью и положением платящих размере». Острый земельный кризис, налоговый гнет, различные урезки земли, феодальные распри привели в 1836 г. к восстанию. Возглавили его батыры Исатай Тайманов и Махамбет Утемисов.

Исатай Тайманов и Махамбет Утемисов оба были из рода берш отделения джаик. Е. П. Ковалевский писал об Исатае: что его «имя гремело везде», среди казахов и русских, от Волги до Урала. Родился Исатай в 1791 г. Большое влияние на его формирова­ние оказал дядя Жабай Бегалин. В 1808 г. род Исатая откочевал во Внутреннюю Орду. В 21 год он был назначен старшиной джаикова отделения, приобрел навыки степной жизни, родовых взаимоотно­шений и административной службы.

 Ближайшим сподвижником Исатая Тайманова был поэт **Ма­хамбет Утемисов**. Воспитала его мать Косуан. Он владел татарским и русским языками. Бывал в Хиве, жил в Оренбурге. М. Утемисов был знаком с русским писателем и этнографом В. И. Далем, который служил в эти годы чиновником по особым поручениям при Оренбургском генерал-губернаторе.

Тесные отношения под­держивал М. Утемисов с ученым-путешественником Г. С. Карели­ным, служившим во Внутренней Орде и Оренбурге. В феврале 1836 года началась открытая борьба казахского народа против хана Джангира. Поводом послужил вызов Исатая Тайманова в Ставку. Он отказался явиться, снял свои аулы с зимовок и собрал большой лагерь повстанцев. 4 апреля 1836 г. к зимовке Манаш подошел ханский отряд во главе с Караул-ходжой Бабажановым. Из лагеря восставших прибыло около 200 вооружен­ных джигитов во главе с И. Таймановым. В руках у него было знамя. Рядом были сподвижники М. Утемисов, У. Тюлегенов, Т. Усин, У. Усынов и др. Чтобы избежать кровопролития, И. Тайманов предложил решить исход дела единоборством. Но ни Караул-ходжа Бабажанов, ни другие из его окружения не приняли вызов.

После недельного противостояния Исатай Тайманов отка­зался ждать ответа. Отряд повстанцев вернулся к себе в лагерь. Имя Исатая Тайманова как руководителя восстания укрепилось в аулах разных родов. Тогда хан и его окружение пошли на клевету. Во время барымты кем-то был убит старик-пастух.

Организованное ханом следствие пыталось доказать причастность Исатая и его сподвиж­ников к этому убийству. Исатай Тайманов хорошо понимал, что Караул-ходжа действо­вал с согласия хана Джангира, но соблюдал все правила восточного этикета. На Караул-ходжу решено было подать жалобу хану. Подачу жалоб и петиций в 1836 и 1837 гг. Исатай Тайманов использовал для разоблачения политики Джангира и его окруже­ния перед крестьянами-шаруа. Подача жалобы-петиции сопровож­далась шествием. Первое такое шествие в 1836 г. собрало большое количество людей. Хан Джангир был встревожен: выслал навстре­чу депутацию. Исатай при большом скоплении людей в урочище Талубай под расписку подал прошение. От имени хана было обещано все вопросы рассмотреть в течение 12 дней, однако ничего не было сделано.

Тактика поведения Исатая Тайманова себя оправдала: в глазах крестьян хан был посрамлен. Погранич­ная комиссия доносила об этом: «Когда это сборище было в пути и как об этом узнал он, хан, то немедленно сделал распоряжение и уничтожил оное посредственными своими способами, не беспокоя начальство. И хотя (хан) полагает, что теперь предприятия Тайма­нова на этот раз прекратились, но он с сообщником своим Махамбетом Утемисовым, показав единожды столь неблагоприс­тойный пример вооруженного собрания, не перестанут рассеивать в народе замыслы, может быть, более беспокойные и неблагонаме­ренные на будущее время»14. Осенью Исатай Тайманов объезжал аулы различных родов и призывал занимать под кочевки земли Уральского казачьего войска, переходить к Уралу, т. е. к перераспределению казачьих и байских земель. Из ближних и дальних мест к Исатаю Тайманову обращались по самым различным вопросам.

Реальная власть его росла: он распоряжался в Прикаспийской части, решал различные административные вопросы. Повстанцы успешно отбивали барым-ту ханских посланников. Когда один из представителей ханского окружения бий Б. Худайбергенов организовал нападение на каза­хов серкеш отделения, которые поддерживали повстанцев, сразу был послан отряд в 270 человек, который разорил дом и аулы бия. Именно в этот период султан Чукин назвал район повстанцев республикой. В начале 1837 г. к повстанцам присоединились влиятельный старшина байбахтинского рода Жунус Жантелин. Расширялись границы действия повстанцев. Аулы рода теляул тоже перешли на сторону повстанцев. В этих условиях Пограничная комиссия предписала задержать Исатая Тайманова и предать суду. Тогда Исатай Тайманов обратил­ся к генерал-губернатору В. А. Перовскому. В своем обращении он писал: «Просьбы и жалобы наши никем не принимаются, имущест­во у нас отнимают и мы, точно иностранцы, страшимся всего, несмотря на то, что принимали присягу на верноподданство государю императору.

 Но так как Ваше Превосходительство пред­ставляет здесь лицо главного начальника, то я почел довести до Вашего сведения и просить об откомандировании к нам правдивых чиновников, которые вникли бы в наше бедственное положение и произвели по жалобам нашим всенародное исследование. Особен­но мы желаем, чтобы жалобы наши были исследованы господином подполковником Далем»16. Летом и осенью 1837 г. началось активное наступление повстан­цев на аулы крупных баев. 16 сентября отряды повстанцев около 200 человек разгромили аулы Караул-ходжи Бабажанова. Как сообщает Бабажанов «порознь всюду стреляли из ружей, кололи копьями и рубили саблями»17. Было взято в плен 50 человек, в том числе султаны К. Арысланов и С. Акмурзин. Крупные силы повстанцев постепенно приближались к Ханской ставке.

По пути следования они прошли аулы ханских чиновников и знати, угоняли скот, отбирали у них выпасы. 22 сентября у адаевского старшины Н. Чунтыева угнали табун лоша­дей и овец; 26 сентября разгромили аул истыкского старшины В. Анфугузина, угнали косяки лошадей, вывезли часть имущества. 7  октября под руководством Исатая Тайманова повстанческий отряд намеревался напасть на аул ханского сановника Чуки Нуралиханова. В коллективном рапорте на имя хана Джангира султан Чука Нуралиханов, Джанибек Бикчалиев и другие писали в тот день, что Исатай Тайманов «теперь более прежнего гордится своим могуществом, и угоны скота теперь случаются чаще прежне­го, и что он Тайманов намеревается напасть на наши аулы, расположенные кочевьем при Глиняном форпосте, поэтому мы приняли уже надлежащие меры».

 9 октября произошла стычка у Кокаревского кордона между отрядом повстанцев, и аулами, поддерживавшими хана. 10 октября были совершены налеты на аулы старшин эсентемировского, адаевского, таминского, кердеринского родов.

 Отдельные восставшие отряды прошли по территории Черноярского уезда Астраханской губернии. Здесь были разгромлены аулы калмыков, каракалпаков, кондауровских татар, на Узенях разгром­лено башкирское отделение казаков. В действиях повстанцев было много стихийного. Тогда же отряд восставших под руководством Сердали Сеитова, одного из сподвижников Исатая Тайманова, напал на аулы султана Медет-Галия Чукина в районе форпоста Глиняного. Было захваче­но большое количество вещей и скота. В  конце октября Исатай Тайманов остановился в десяти километрах от Ханской ставки. Хан Джангир и его приближенные оказались в осаде. Ханская ставка превратилась в осажденную зону. Как говорил один из участников, «все было вооружено, все на страже». С большим отрядом людей здесь укрывался султан Байбахтинского рода Чука Нуралиханов. Везде были выставлены усиленные пикеты, очевидцами этих событий были акыны Курмангазы Сагырбаев, Даулеткерей Шигаев, Узак Мырзабеков. Лагерь повстанцев насчитывал более двух тысяч человек. Однако Исатай не хотел силой овладеть Ставкой.

Восставшие требовали, чтобы Джангир убрал из своего окружения биев Балку и Караул-ходжу, а власть передал в руки родовых старшин, а также прекращения всех начатых дел против них, или передачи их в суд биев. Хан Джангир был напуган. Начались переговоры, Хану была подана новая петиция, в которой указывалось, что в случае не выполнения выдвинутых требований все восставшие откочуют от российских границ. Ее подписали 300 влиятельных батыров, старшин и родоначальников. Это заставило царскую администра­цию принять экстренные меры на случай внезапного прорыва повстанцев и их аулов через Урал. Исатай Тайманов пытался убедить царскую администрацию в возможности мирного разреше­ния конфликта с ханом.

Нужно было выиграть время, а затем зимой по льду с отрядами уйти в Зауральские степи. Тем временем оренбургская администрация и хан спешно стягивали войска казаков, сформировали ханский отряд для карательных действий. В короткий промежуток времени было сосредоточено более 1000 человек — четырехсотенный ханский отряд, 300 человек астрахан­ских казаков, несколько отрядов уральских казаков при двух орудиях. На рассвете 15 ноября между повстанцами и отрядами карате­лей в местности Тас-Тюбе произошла ожесточенная схватка. Умение владеть пикой, превосходство отборных лошадей обеспе­чили успех повстанцам в первой половине боя. Однако после того как по наибольшему скоплению людей были произведены выстре­лы из орудий, восставшие отступили. Преследование отступавших продолжалось на протяжении нескольких километров. Десятки людей погибли, в ходе преследования у повстанцев было отбито большое количество скота, Исатаю Тайманову и Махамбету Утемисову удалось спастись.

После поражения при Тастобе восставшие разошлись неболь­шими группами по Внутренней Орде, сила движения была ослабле­на, каратели сосредоточили все силы на захвате Исатая, за его поимку было обещано 500 руб. серебром. Но ход событий принял иной оборот: в ночь на 13 декабря отряд И. Тайманова перешел реку Урал в тридцати километрах вверх по течению от Яманхалинского поста. Казачий разъезд обнаружил переход и донес. Из Сарайчиковой крепости через несколько часов султан-правитель Баймухаммед Айчуваков с коман­дой старшин, биев, султанов и 80 казаками пустился в погоню. Группа Исатая Тайманова прошла урочище Сары-Тургай, Кара-Кум, Тай-Суйган, устье Уила.

Чтобы увеличить разрыв с каратель­ным отрядом, двинулись к Сагыз. Часть людей во время погони попала в плен: сын Исатая Яхья, Сулейман Утемисов, Баймен и Жармухамед Тугаевы, Байбулсын Исенгельдин и др. Преследование карателей длилось восемнадцать дней. Султану Айчувакову не удалось взять живым Исатая Тайманова и Махамбета Утемисова. В январе 1838 г. Исатай Тайманов со своим отрядом остановился в кочевьях рода Шекты, находившихся в песках Большие Барсуки. К нему присоединилась группа Научу, ранее перешедшая Урал, старшина Алачинского рода Сарабу-бек.

С наступлением весны развернулось движение казахов в раз­личных местах: по р. Илек отряд Жоламана, в песках Сам и в Арало-Каспийском пространстве — под руководством батыра Юсупа, в степях Центрального Казахстана — под руководством Кенесары. В этих условиях Исатай Тайманов решил объединиться с Каип-Гали Ишимовым, который вышел из пределов Хивинского ханст­ва. Каип-Гали Ишимов провозгласил себя ханом, в его отряде было около 3000 человек. Слияние отрядов произошло в аулах чиклинского рода в устье Уила.

Генерал-губернатор Оренбургского края В. А. Перовский писал военному министру в Петербург о том, что движение повстанцев «постепенно возрастая, начало довольно положительно прибли­жаться к линии и, наконец, по последним известиям, находилось уже не далее двух переходов. От двух-трех тысяч человек при внезапном нападении может прорваться на всякой точке линии и наделать большие беспорядки»19. Генерал-губернатор направил несколько отрядов для подавле­ния движения. Со стороны крепости Горской вышел отряд султана Айчувакова, в составе которого была сотня казаков Уральского полка. Из Оренбурга вышло несколько подразделений под коман­дованием подполковника Геке, того самого, который командовал карателями при Тастобе.

Теперь в его отряд вошли две сотни Оренбургского казачьего полка, полторы сотни уральских казаков, пятьдесят солдат из линейных батальонов при двух орудиях. 12 июля 1838 г. у реки Кыил произошло столкновение восстав­ших с карателями, в котором Исатай Тайманов был убит. Казаки обыскали одежду убитого, нашли деловые бумаги, старшинскую печать. Восставшие вынуждены были отступить, преследование длилось на протяжении нескольких километров. Со стороны восставших погибло 80 человек. После гибели Исатая Тайманова борьба пошла на убыль. Разрозненные отряды действовали около Нижне-Уральской ли­нии, по Уилу. Махамбет Утемисов скрывался в степи, но спустя некоторое время принялся за агитацию среди казахских аулов против хана. Посте разгрома восстания началось жестокое преследование его участников, которые мелкими группами пытались укрыться в степи. Многих наказывали палочными ударами, приговаривали к каторжным работам, конфисковывали имущество, отправляли на вечное поселение.

Восстание, возглавляемое Исатаем Таймановым и Махамбетом Утемисовым, по своим движущим силам было крестьянским, что во многом предопределило его направление. Неоднородность, стихий­ность, в значительной мере локальность, отсутствие четкой про­граммы, недостаточная организованность явились основными при­чинами поражения. Однако оно имело и сильную сторону — борьбу против эксплуатации баев, ханского окружения, борьбу против колониальной политики царской России.
 Махамбет — певец, вышедший из среды аристократии, открыто вставший на сторону народных масс. Развив традиции героических певцов, преобразовал образы казахской поэзии, усилил социальные мотивы, что привело к появлению гражданской лирики в истории казахской поэзии. Жанры лирических песен-стихов Махамбета довольно многообразны: среди них есть и песни-обращения к друзьям или врагам, построенные в форме речи-призыва или обличения, и песни-плачи ([жоктау](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%96%D0%BE%D0%BA%D1%82%D0%B0%D1%83)), и толгау, и элегии.

Вот как характеризовал Махамбета один из его современников, лично знавший его, писатель Е. П. Ковалевский в книге «Странствователь по суше и морям», изданной еще в середине XIX столетия: «Я понял его как человека чрезвычайно замечательного в кругу своего народа, самозабвенно ему преданного, весьма образованного, политически проницательного, хорошо владеющего русским языком, как натуру героического склада, подлинного патриота, как человека острого ума, страстно ищущей души и большого обаяния, как на редкость увлекательного собеседника».

**Поэзия "Зар Заман".** Проникновение капитализма в Казахстан, массовые переселения крестьян из центра и связанные с этим глубокий кризис в хозяйстве, морально-нравственное состояние казахского кочевого аула породили группу поэтов, которые в своих произведениях оценивали эти явления как наступление "эпохи скорби" (зар заман).

Родоначальником этой поэзии в литературе был поэт **Шортанбай Канайулы** (1818-1881). В своем произведении "Зар заман" он называет эпохой скорби период казахской истории после присоединения Казахстана к России. Шортанбай критикует новую социальную группировку в казахском обществе, байство, возникшее в результате развития в степи товарно-денежных отношений. С горечью описывает тяжелую жизнь бедняков-жатаков, которые все заработанные за год деньги отдают в уплату за налог, бьет тревогу об испорченности нравов, лицемерии, ханжестве людей. Поэт отрицательно отзывался о росте земледелия в Казахстане. Его беспокоило разрушение традиционных социальных отношений и кочевого скотоводства. Он считал, что за крушением традиционного хозяйства наступит кризис и в морально-психологическом состоянии казахского общества. Шортанбай - поэт-пессимист. Не находя выхода из создавшегося положения, призывает людей искать защиту в религии и соблюдать религозные обряды.

Созвучны с поэзией Шортанбая и произведения **Дулата Бабатайулы** (1802-1874). В своих нравоучительных стихах "Осиет-Наме" он воспевает прошлую жизнь казахского народа. Современную ему эпоху он называет временем всеобщей моральной деградации. Дулат осуждает действия казахских ханов XVIII в. допустивших русских на казахскую землю, рисует будущее казахов в самом мрачном виде. Он выступает за сохранение традиционного образа жизни. Разоблачая представителей местной власти, грабительский характер колониальной администрации, Дулат в своих произведениях осуждает казахов, служивших в царском аппарате.

Присоединение Казахстана к России Дулат оценивает как большое несчастье казахского народа. Он говорил: "Страна твоя осталась в кольце". В этих условиях все богатство будет разграблено, а люди "будут находиться на учете". Он предсказывал всеобщее разорение и исчезновение казахов как народа.

Свидетелем массового переселения русских крестьян в Казахстан был поэт Мурат Монкеулы (1843-1906 гг.). Его творчество выражало настроение казахского народа в связи с этими событиями. В своих произведениях "Казтуган", "Ушкиян" высказывает недоброжелательное отношение к переселенцам, призывает народ откочевать на новое место. Он идеализировал прошлое время казахов, давал политическую оценку некоторым ханам, которые, по его мнению, были защитниками страны, не допустившими русских к казахским кочевьям. Мурат критиковал пороки капитализма и представителей местных органов власти. В стихотворении "Сарыарка" основной причиной обнищания казахов названа переселенческая политика русских властей.

Мурат - поэт религиозного направления и защищает устои ислама в казахской степи. Религиозность его заставляет искать причины всякого явления в божественной воле. Вместе с тем он был активным борцом против колониализма, в обоих произведениях призывал изгнать колонизаторов из казахской степи.

Видным представителем религиозной мусульманской казахской литературы был Аубакир Кердери (1858-1903). В своих произведениях уделил большое внимание религиозным вопросам, хотя не отрицал проблемы светской жизни. Он признавал "культурную миссию" России. В его произведениях нет антирусских мотивов. Наоборот, он считал, что "белый царь" заботится обо всех народах страны. Аубакир пропагандировал царские указы в степи, положительно относился к реформам 1867-1868 гг. По его взгляду, передовая экономическая жизнь России окажет позитивное влияние на хозяйство казахов. Призывал соотечественников к светскому знанию, технике и искусству. Не знающие искусства, говорил, он, должны терпеть в жизни неудачи. "Если бай без знаний, то он станет бедным". "Кто по-русски не образован, тот стал совсем бесполезным",-утверждал он. Сожалеет, что мусульмане не такие как раньше, тоскует по ханским временам. Его консерватизм особенно выражался в вопросах брака и семьи.

В казахской литературе второй половины XIX в. определилось и другое направление, представители которого в своих произведениях отображали реальный мир без религиозных окрасок. Одним из них был Суюнбай Аронулы (1822-1885). Он родился на современной территории Жамбылского района Алматинской области. В юности рассказывал наизусть эпические поэмы, кисса и хикая, позднее был известен как поэт-импровизатор не только в казахской степи, но и соседнем Кыргызстане.

Заметный след в казахской, татарской и башкирской литературе оставил Акмола (Муфтахетдин) Мухамедьярулы (1831-1895). Он родился в ауле Токсанбай Уфимской губернии, в семье казаха. Благодаря матери-башкирке он хорошо освоил башкирский язык, что позволило ему писать свои произведения на трех языках. После окончания мусульманских учебных заведений (мектеп и медресе) работал в казахских аулах учителем. Первый сборник его стихов был опубликован в 1892 г. В них он критиковал раздоры между родовыми старшинами, обращает внимание соплеменников на пороки казахского общества, призывает их к образованию. Многие стихи посвящены описанию времен года. Интересны его выводы философского характера.

Творчество акынов. Большое место в устной литературе второй половины XIX в. занимали лирические песни акынов (сал, сери). Одним из замечательных представителей поэтов-композиторов является Биржан сал Кожагулулы (1834-1897). Он родился на территории Енбекшильдерского района Северо-Казахстанской области и прославился не только как поэт, но и как композитор. Его песни "Жамбас сипар", "Биржан сал", "Жанбота", "Лайлым шырак" вошли в песенную классику казахского народа.

Другим замечательным представителем казахского песенного искусства второй половины XIX в. является Акан сери Корамсаулы (1843-1913). Родился в местечке Косколь, на территории современного Айртауского района Северо-Казахстанской области. После окончания аульной школы поступил в медресе города Кызылжар. Здесь Акан изучил арабский, персидский, шагатайский языки, ознакомился с восточной поэзией Фирдоуси, Низами, Шам

 Рекомендованная литература

1. Габитов Т. и др. Основы философии. – Алматы: Данекер, 2002, 302 с.

2. Кодар А. Степное Знание: Очерки по культурологии. – Астана: Фолиант, 2002. – 208 с.

3. Нуржанов Б. Город и степь // Тамыр, 2003, № 2 (10). – с. 41-49.

4. Кочевники. Эстетика. Алматы, 1993.

5. Сыргакбаева А.С. Соотношение традиционного и урбанистического модусов бытия в современном казахстанском обществе. – Алматы, 2002.

6. Нурмуратов С.Е. Этический опыт казахской философской мысли. – Алматы, 2003.

7. Орынбеков М.С. Основные универсалии тюркского менталитета // Казахстанская философия в канун XXI века. Алматы, Акыл китабы, 1998. – с. 13-15.

 **Лекция 12. Философия Казахского Просвещения. Философские мысли Чокана Валиханова**

**Вопросы:**

1. Возникновение и развитие казахского Просвещения, его особенности и их историческая обусловленность.
2. Истоки формирования мировоззрения Ч.Валиханова
3. Ч. Валиханов, его философские и естественно-научные взгляды.

Философия Просвещения – исторический этап в развитии мировой философии. Его особенностью является трактовка субстанции мира и человека как разума, разумного начала. Впервые человек рассматривается с позиции единства общего и частного, общественных и личных интересов. Но если этот период в Западной Европе пришелся на 18 век, в России – на конец 18-начало 19 веков, то в Великой Степи этот период пришелся на 19 – начало 20 веков. Это было время существования Казахстана в рамках Российской империи. Вообще, из истории мы знаем, что начало присоединения Казахстана к России было положено в 30-х годах ХIII века. Событие это было неизбежно по меньшей мере в силу трех обстоятельств.

Первое и самое главное обстоятельство заключалось во вполне реальной опасности полного истребления казахского народа джунгарскими завоевателями.

Второе – повальный партикуляризм родов и племен внутри казахского общества. Предотвратить собственными силами межродовые раздоры и кровавые столкновения, парализующие все сферы жизни кочевого общества, феодальные воротилы степи оказались неспособными(1)

Третьей причиной присоединения Казахстана к России была колониальная политика царизма, стремление царского правительства распространять свою власть на всю территорию Казахстана с целью приобретения выгодного рынка сбыта товаров русских предпринимателей и дешевого сырья, в котором остро нуждалась набирающая темпы своего развития российская промышленность (1).

А завершение присоединения к России пришлось на 60-е годы XIX века – как раз на период Казахского Просвещения. Вернее, возникновение Казахского Просвещения как раз и было вызвано этим присоединеним. Большое влияние на социально-политическую и духовную жизнь казахского народа оказали русские философы и политические ссыльные – Ф.М.Достоевский, А.Михаэлис, ученые-востоковеды Г.Н.Потанин, П.П.Семенов-Тянь-Шанский, Н.П.Пржевальский.

Но образ жизни казахов оставался прежним – номадическим. Казахское общество находилось под двойным гнетом – русского царизма и местных баев. Это приводило к резкой поляризации общества, появлению значительного слоя бедных, попадающих еще 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 родо-племенных, жузовых отношений. Великая Казахская Степь медленно, но неизбежно поворачивалась лицом к новой цивилизации .

В истории развития духовной культуры казахского народа вторая половина XIX века была переломной. Именно в это время в Казахстане возникла и получила развитие культура просвещения. Ее главными классическими представителями стали Ч.Ч.Валиханов, И.Алтынсарин, А.Кунанбаев. Просвещение в Казахстане возникло в силу действия общих закономерностей развития духовной жизни человечества. Однако проявление этих закономерностей здесь приобрело ряд особенностей.

Всюду, где религия и церковь становились на пути развития науки и свободного движения человеческой мысли, возникало просвещение. Оно отражало потребности преодоления теоцентризма и перехода человечества на позиции науки и знания. Казахстан не составлял исключения из этого общего правила. Однако причины кризиса религиозного мышления здесь были иными, чем в Европе и России. В то время как на Западе кризис теоцентризма был обусловлен стремлением молодой буржуазии как можно быстрее преодолеть идею несовместимости ее деятельности с канонами теологов, то в Казахстане это было связано с последствиями присоединения к России..

Именно поэтому типичное для просветительства вообще отражение потребностей буржуазного обновления социально-политического строя, казахское просвещение выразило в своеобразной форме призыва к прочному союзу Казахстана с Россией и восприятию ее прогрессивной культуры казахским обществом.

Отличительные особенности казахского Просвещения в самых общих чертах состояли в том, что оно возникло в Казахстане как идейное отражение последствий присоединения степного края к России, а не как продукт естественно возникшего кризиса феодального строя.

В отличие от европейского и российского просвещения по своему идейному содержанию оно развивалось вокруг теоретической разработки проблемы преодоления своей вековой отсталости слаборазвитыми народами, а также роли и значении цивилизованных стран в претворении в жизнь этого исторического процесса. Казахские просветители полагали , что в условиях Казахстана второй половины 19 века единственной силой, способной дать реальный толчок движению казахов по пути социально-экономического и культурного прогресса, является скорейшее их приобщение к русской цивилизации и всячески старались этому содействовать.

Заметно не совпадали с представлениями западных просветителей и идеалы казахских мыслителей периода просвещения по вопросам будущего общественного устройства. Если просветители Запада, вопреки своим убеждениям, объективно идеализировали буржуазный строй, как отвечающий интересам своего общества, то казахские просветители боролись за установление демократических порядков, основанных на знаниях, просвещении всего общества, обеспечивающих полную свободу и справедливость, а также участие всех в политической жизни своей страны.

И, наконец, казахских просветителей отличала от западных острая критика ими своего угнетения. В этом отношении просветители Казахстана несомненно внесли неоценимый вклад в развитие мировой просветительской мысли.

Родоначальником этой философии по праву считается великий казахский ученый, общественный деятель, мыслитель **Чокан Валиханов**. Он родился в ноябре 1835 года в крепости Кушмурун в центре административного округа, расположенного на стыке Тургайской и Ишимской степей (нынешняя Акмолинская область). Его отец, Чингиз Валиев, потомок Аблай-хана. Чокан получил блестящее по тем временам образование, окончив Омский кадетский корпус. Был слушателем Петербургского университета, факультета востоковедения. Это дало ему возможность глубоко познакомиться с русской и зарубежной культурой, что выделяло его из всех представителей казахской интеллигенции того времени. Его даже называют первым евразийцем. Он первый дал научное описание происхождения казахов как этноса. Он был историком, географом, этнографом, внесшим огромный вклад в становление 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 н менее им оставлено большое научное наследие: «Записки из Кашгарии», «Очерки Джунгарии», «О мусульманстве в степи», «Следы шаманства у киргизов», «Записка о судебной реформе у киргиз Сибирского ведомства», «Аблай» и многие другие.

Мировоззрение Чокана может быть охарактеризовано как пантеизм, представляющий собой своеобразное сочетание материализма 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.

Его философия религии представлена в ряде работ о шаманизме и исламе. Прежде всего он правильно подчеркивает, что на территории Казахстана было множество верований – от зороастризма до ислама. И даже в 19 веке казахи не были чистыми мусульманами, большое распространение имел у них шаманизм, преклонение перед духами предков. Рассматривая мусульманство в казахской степи, он подчеркивает, что распространителями этой религии выступают невежественные люди, которые плохо знают и арабский язык, и Коран. На основании этого многие исследователи считают Валиханова критиком ислама и атеистом. 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 религиозных книг и восточной духовности в целом.

По своим социально-политическим взглядам он ближе к демократии. Идеалом его выступает казахская демократическая республика. Он приветствовал присоединение Казахстана к России, считал это прогрессивным фактом, но в то же время выступал против некоторых реформ российской администрации, пытавшейся вытеснить местные обычаи и права. Например, он выступал против судебной реформы в работе «Записка о судебной реформе…», считая, что исторически сложившийся суд биев не стоит заменять российской судебной системой, не компетентной в местных традициях и психологии казахов.

Чокан Валиханов соединил в себе декартовскую строгость и восточный интуитивный ум, пропущенный через сердце. В «Очерках о Джунгарии», описывая жалкую картину жизни Центральной и Средней Азии, он выражает собственную боль по увиденному, выраженную в его раздумиях мыслителя.

В статье «Шаманизм в степи» он отмечает сочетание язычества и монотеизма на территории Казахстана.

Историческая заслуга Валиханова в том, что он был первым казахом-ученым, показавшим, что великая Степь рождает великих людей.

Однако, по поводу деятельности Ч.Валиханова однозначных мнений среди историков философии все же нет. По мнению Г.Есима, Чокан Валиханов не мог заниматься просветительской деятельностью народа, ибо состоял на службе у царя и занимался исполнением служебных поручений и обязательств.

Талант Чокана (Шокана) раскрылся не на просветительской ниве, а на научном поприще. В истории казахской философии Чокан должен быть признан как ученый. Его рукопись о киргизской эпосе «Манас», «Географический очерк Заилийского края», «Предания и легенды большой киргиз-кайсацкой орды», «Дневник поездки на Иссык-куль» и другие исторические, этнографические, социологические, психологические труды составляют бесценное наследие.

Уникальность наследия Чокана заключается в том, что в его трудах создан культурно-политический, общественный портрет эпохи второй половины 19 века. Глазами очевидца прошлого мы можем осмыслить события тех лет. Однако (по мнению Г.Есима), анализируя творческое наследие Чокана, мы должны учитывать некоторые факторы. Во-первых, Чокан, создавая свои произведения, не имел возможности говорить прямо и откровенно о происходящем. В освещении многих проблем он придерживался взглядов русских ориенталистов и царских чиновников. Выбора у него не было. Чокан прекрасно знал историю Казахского ханства, но создать объективную картину прошлого он не мог. Не имел он также возможности рассказать правду о политике прадеда своего Абылая. Трехсотлетнюю историю Казахского ханства, написанную им по научным канонам, он вынужден был назвать «Преданиями и легендами большой Киргиз-кайсацкой орды», как бы придавая содержанию сказочный оттенок.

Во-вторых, мировоззрение юного Шокана складывалось под влиянием прорусски настроенного отца Чингиза, полковника царской армии. По тем временам, это был самый высокий чин для инородцев, который давали исключительно за выдающиеся заслуги перед царем. Кроме того, значительное влияние оказывала на Чокана и учеба в Кадетском корпусе, созданном с целью политической и идеологической колонизации степи Российской империей.

В-третьих, Чокан Уалиханов – военнослужащий царской администрации, офицер, присягнувший на верность флагу Российской империи.

В-четвертых, он представитель чингизидов, потомок ханов из рода торе.

В-пятых, ему не суждено было дожить до сорока, когда человек становится зрелым, не довелось ему дойти и до отметки пятьдесят, когда и характер, и интеллект приходят к согласию. Отпущено судьбой ему всего тридцать лет.

Труды Валиханова (Уалиханова) требуют скрупулезнейшего, внимательного, вдумчивого прочтения, без предвзятости и оглядки, навешивания ярлыков и стремления все обелить или очернить.

Для истории философии чрезвычайно значимыми являются три работы Чокана: «О мусульманстве в степи», «Следы шаманства у киргизов», «Записка о судебной реформе».

Валиханов был свободен от религиозных убеждений. Острая идеологическая борьба, решительное выступление революционно-демократической и материалистической мысли против всего реакционного и отжившего в России, смелое разоблачение религии, как идейной опоры самодержавного строя и всяких форм феодализма, которые имели место в середине прошлого века, помогли Валиханову стать не только материалистом, но и атеистом. Правда, при существовавших тогда социальных условиях казахский просветитель не имел возможности специально заняться развернутой критикой религиозного мировоззрения. Все же в своих научных записках, особенно по вопросам этнографии, географии и истории, Валиханов сумел высказать свое отношение к религии вообще, к мусульманским и шаманским верованиям в частности.

В борьбе против Валиханова его недоброжелатели жаловались властям на то, что он безбожник, а потому якобы морально испорченный человек. Русские чиновники, враждовавшие с Валихановым, писали о нем, что он не верует в бога и «с Магометом состоит в личной вражде»144.

Невежественные предрассудки, распространенные в народе, не раз ставили в неудобное положение самого Валиханова, как потомка «белой кости», считавшейся казахами священной и потому якобы обладающей способностью исцелять людей от недугов. Так, в «Дневнике поездки на Иссык-Куль» Валиханов отмечает, что киргизы, жившие в то время в этом районе, считали одну молодую женщину одержимой бесами и обратились к нему как потомку «белой кости» с просьбой, чтобы он бил плетью нещадно несчастную женщину и изгнал из нее джинов (бесов).

«Как я ни старался уверить просителей, что все это вздор, никаких бесов нет, что она больна, ее надо лечить не побоями, а душевным спокойствием, но все это было попусту. Киргизы с неудовольствием отошли, как бы подозревая меня в жестокости — человек одним ударом может изгнать бесов и не хочет»2.

В своих исследованиях Валиханов поднимал важные вопросы о состоянии народного здравоохранения в крае, о распространенности среди населения разных заразных заболеваний, о плохой постановке властями медицинской службы, необходимости решительной борьбы с антисанитарией и невежеством. Он обращал внимание общественности на то, что в казахских аулах орудуют всякого рода «лекари», шарлатаны, проходимцы, «залечивающие» больных нередко насмерть.

Как поборник науки и просвещения, как убежденный атеист, Валиханов решительно выступает против господствовавшего религиозного мировоззрения. Не имея возможности открыто разоблачать православную веру, Валиханов направляет острие своей критики против ислама. Он пишет уже не о частных случаях вреда, который наносит народу религиозность, а поднимает вопрос о роли религии, в частности, ислама в общественном развитии, отрицательном влиянии религиозного фанатизма на развитие науки, культуры и искусства. Религиозное мировоззрение в общественно-исторической и социальной плоскости Ч. Валиханов рассматривает на примере Средней Азии. Он сравнивает современное ему положение Средней Азии с тем периодом, когда относительно свободно развивалась наука, почитались и оберегались культурные ценности.

Однако в вопросе о том, что является главной причиной прогресса или застоя общественной жизни в тот или иной исторический период, Валиханов остался в рамках идеалистического понимания. Если для него, как просветителя, решающую роль в общественном развитии играет уровень знаний, просвещение, то религиозный фанатизм служит основным противодействующим прогрессу общества фактором. Он не смог научно вскрыть коренные причины «патологического кризиса» в общественном устройстве Средней Азии, заключавшиеся не в «бухарской инквизиции», как считал Валиханов, а в господстве определенных социально- экономических (именно: феодальных) отношений, явившихся материальными предпосылками этой «инквизиции».

Идеалистическое понимание Ч. Валихановым роли религии в общественной жизни заметно выступает в записке «Западный край Китайской империи и город Кульджа». Здесь проводится мысль,.что Рим погиб вследствие его покорения варварами — фанатическими приверженцами христианства, в то время как римляне жили без веры. Завоеватели, пишет Ч. Валиханов, «видя развратный и безверный народ римский, глубоко возмущались душой, презирали все римское и языческое образование; несогласное с духом христианства, должно было непременно пасть»1. А вот Китай, по мнению Валиханова, несмотря на набеги варваров, избежал участи Рима, так как его завоеватели были веротерпимы. Захватив власть, они впоследствии растворились в китайском народе. «Если 'бы Китай был поко- рен народом мусульманским или христианским,— полагал Ч. Валиханов,— он пал бы, и вся всемирная глубокая его образованность или уничтожилась бы без следов, или пошла бы вперед, сделавшись только средством к новому возрождению»1.

Новое возрождение опять-таки, по Ч. Валиханову, происходило бы под новым религиозным лозунгом.

Как идеалисту в понимании общественно-исторического процесса, просветителю чуждо представление о том, что та или иная форма культурного возрождения, происходящая даже под религиозным флагом, в конечном счете выражает материальные потребности развития общества.

Подчеркивая реакционную роль религии в общественном развитии и вред невежественных обычаев и предрассудков в практической жизни людей, Ч. Валиханов ставит вопрос о политике правительства в отношении религии. Как атеист, он не согласен с политикой поощрения ислама после присоединения Казахстана к России. Он отмечает, что казахи до российского подданства были мусульманами лишь номинально. А вот мероприятия властей по поддержанию ислама в крае, по мнению Валиханова, привели к укреплению позиций этой религии. Он с возмущением пишет: «Мусульманские законы никогда не были приняты киргизами и были введены в степь путем правительственной инициативы вместе с бюрократическими прелестями внешних приказов»2. Ч. Валиханов озабочен тем, что казахский народ все больше принимает «общемусульманский тип», а казахские баи и феодалы, зараженные религиозным фанатизмом, предпринимают паломничество в Мекку, запрещают своим женам выходить из юрт, вводят у себя даже гаремное затворничество; вместо былин народных они поют мусульманские апокрифы, устанавливают в быту те же порядки, которые распространены в странах мусульманского Востока. Возмущаясь политикой царизма, строившего мечети для казахов, Валиханов восклицает: что лучше? «Прежнее невежество, чуждое религиозной нетерпимости, или современное татарское просвещение»?3, т. е. что же предпочтительнее: шаманизм или ислам.

Конечно, в такой постановке этот вопрос неправомерен. И та и другая вера, извращая, мистифицируя действитель-

ность, в одинаковой степени играли реакционную роль в общественной жизни. Валиханов также неправ в своей попытке противопоставить татарских мулл среднеазиатским, отдавая предпочтение последним. По его мнению, «чем дальше от татар, тем менее в киргизах фанатизма, хотя тут они живут под влиянием среднеазиатских владений, которые мы привыкли считать гнездами изуверства. Мы думаем, что бухарские муллы менее опасны, чем татарские»1.

Здесь Валиханов явно отступает от своих (уже приведенных выше) суждений о существе «бухарской инквизиции». В одной из научных записок, составленных им ранее, например, указывалось: «В противоположность жителям Западного Туркестана, славным на мусульманском Востоке своим фанатизмом, столица которых Бухара называется священным именем «неугасаемого светильника истинной веры» и которая в сущности есть притон, вертеп ханжей-улемов, ишанов-серебряников, спорящих в продолжение нескольких лет только о наружных обрядах веры, и которые из недр своих медресе изрыгают на всю территорию мусульманства мулл-изуверов вроде Мансура, кази-мулл и других в этом роде лицемеров»2.

Эти выдержки из различных работ Ч. Валиханова, показывая в целом отрицательное его отношение к религии, его бескомпромиссный атеизм, свидетельствуют одновременно о противоречивости его позиций в оценке деятельности отдельных групп мусульманского духовенства. Конечно, проповедники религиозного культа могут различаться по своим политическим убеждениям. В истории известны имена отдельных церковников, выступавших против социальной несправедливости в защиту интересов трудящихся масс, однако подавляющее большинство духовенства всегда было на стороне реакционных правительств и эксплуататорских классов. Но эти различия в среде церковников зависят не от национальных или географических признаков, а носят классовый характер. Отрицательное отношение Валиханова особенно к татарским муллам объясняется, по-видимому, влиянием на него официальной политики царского правительства, направленной на разъединение «инородцев», обвинявшего татар в стремлении к ассимиляции казахов. Посредством демагогических разглагольствований о происходящем якобы «отатаривании казахов», о спасении казахов от татарского фанатизма царизм стремился вызвать у казахов и татар взаимную неприязнь и враждебность.

Но несмотря на исторически обусловленную ограниченность своего мировоззрения, Валиханов, однако, достаточно ясно понимал, что религиозный фанатизм, в какой бы форме он ни проявлялся, играет отрицательную роль в общественной жизни. «О вреде мусульманского изуверства и вообще всякого религиозного фанатизма на социальное развитие народов,— писал Ч. Валиханов,— после всего сказанного нами выше, мы считаем излишним распространяться. Известно, что и в Европе преобладание теологического духа проявлялось в народном развитии самым бедственным образом»1.

Валиханов ненавидел «мусульманское изуверство» потому, что оно противодействовало просвещению народа, служило фактором, укрепляющим его невежество. Его огорчал тот факт, что «киргизы наши теперь более чуждаются русского просвещения и русского братства, чем прежде»2. Поэтому казахский просветитель считал ошибочным покровительство, оказываемое царизмом исламу в Казахстане. Он рекомендовал правительственным органам принять неотложные меры для приостановления деятельности реакционного мусульманского духовенства среди казахского населения и распространения в Казахстане русского образования путем открытия русских школ для обучения казахских детей.

Обеспокоенный судьбой родного края в связи с дальнейшим распространением религиозного фанатизма, атеист Ч. Валиханов предлагал ряд мер, которые, по его мнению, следовало провести в целях резкого ограничения деятельности мулл в Казахстане:

«1-е. Отделить Киргизскую степь от ведомства Оренбургского муфтия, как народ различествующий от татар по исповеданию веры, и назначить особого областного Ахуна, который бы состоял, подобно советнику от киргиз, при общем присутствии областного правления. 2-

е. Утвердить в звании мулл только коренных киргиз или киргизских ходжей, если будут настоятельные просьбы о том со стороны народа. 3-

е. Не назначать мулл более одного в округе, а должность указанных в волостях упразднить.

4-е. Не дозволять ишанам и ходжам, приезжающим из Средней Азии, и татарским семинаристам жить в кочевьях киргиз без определенных занятий и иметь строгое наблюдение, дабы они не образовали между киргизами дерви- шеских и мистических обществ подобно тем, которые существуют теперь в Баян-Аульском и Каркаралинском округах»1.

Все эти меры, направленные на запрещение деятельности среднеазиатских и татарских мулл в Казахстане, на ослабление влияния ислама в крае, имели, несомненно, прогрессивное значение. Однако Ч. Валиханов, как видно из выдвинутых им требований, проявил непоследовательность в борьбе против религиозных предрассудков, предлагая оставить на духовных должностях лиц из местного населения в случае его «настоятельных просьб». Скорее всего, эта оговорка объясняется тем, что Валиханов считался с необходимостью осторожных действий, чтобы слишком крутыми мерами не вызвать среди верующих недовольства.

Валиханов осуждал также действия царского правительства по распространению среди казахов и христианской веры. В частности, он писал: «Мы далеки от того, чтобы советовать русскому правительству вводить в степи христианство каким бы то ни было энергическим путем, точно также не предлагаем ему преследовать ислам, подобные крутые меры ведут всегда к противным результатам. Христианство, вводимое между инородцами сибирскими через наших миссионеров и священников, по свидетельству компетентных людей, идет крайне неуспешно, и — что всего важнее — оказывает на народ не совсем благодетельное влияние. Остяки убегают от православия в леса и так боятся проповедников русской веры, что скорее обращаются в ислам, чем в православие. Гонение придает преследуемой вере, как замечено не раз, еще больше энергии и жизненности»2.

Валиханов сознавал, что неосторожные действия в этой области могут привести к результатам, обратным тем, какие ожидались. Несмотря на то, что он был представителем официальных властей, призванным осуществлять политику правящих кругов, он не соглашался с их действиями в религиозной сфере, выступал против насильственного насаждения какой бы то ни было религии и по этому поводу писал: «...мы просим и требуем, чтобы правительство не покрови- тельствовало религии, враждебной всякому знанию, и не вводило бы насильственно в степь теологических законов, основанных на страхе и побоях».

Отмечая идеалистический характер взглядов у Валиханова на развитие общества, необходимо отметить в то же время его глубокие и оригинальные мысли по целому ряду вопросов общественной жизни. Они свидетельствуют о том, что казахский просветитель высоко поднялся над своими соотечественниками, в социальной теории стремился следовать за русскими революционными демократами и преодолеть ограниченность господствовавших представлений. Если в политических и административных вопросах, непосредственно связанных с практической жизнью, Валиханову трудно было выступать против сложившихся устоев и порядков, то когда речь шла о сугубо теоретических проблемах, прямо не ставящих на суд общественности существующий социальный строй, Валиханов явно следует по стопам передовых мыслителей России и обнаруживает материалистические тенденции в понимании общественной жизни.

В этом отношении большой интерес представляют вводная часть «Записки о судебной реформе у киргиз Сибирского ведомства», отдельные замечания о Кашгарии, а также переписка казахского просветителя с друзьями. Значение первого документа состоит в том, что здесь Валиханов, прежде чем изложить собственную точку зрения по существу вопроса, рассматривает проблему социальных реформ в общем плане, их роль и значение в общественной жизни. Хотя в рассуждениях о практических вопросах судоустройства в степи Валиханов допускает определенную непоследовательность, даже ошибки, то в общетеоретических суждениях его выводы представляют значительный интерес. Казахский просветитель считает правильным подходить к социальным реформам с точки зрения их назревшей необходимости с учетом особенностей общественно-исторического процесса, характера и взаимоотношений различных факторов общественной жизни. Придавая важное значение проведению общественных реформ и вместе с тем критикуя распространенные взгляды на этот счет, Валиханов писал: «Посему нет вопроса общественного, который был бы так всемогуще важен, как вопрос о народных реформах. Нет сомнения, что все законодатели и реформаторы имели и имеют в виду общественную пользу, но понятия о том, что полезно и что вредно для общественного развития в разные века были различные, и теперь между нами ходит много диких гипотез, которые по рутине и по привычке к прошлым преданиям принимаются многими на веру, как непреложные аксиомы, хотя науки ясно доказали их ошибочность и несостоятельность»1. Таким образом, выступая горячим сторонником народных реформ, приносящих действительную пользу обществу, Валиханов отвергает всякое реформаторство, не опирающееся на реальные предпосылки. По его мнению, необходимы такие реформы, которые затрагивают «экономические и социальные» стороны общественной жизни. Ибо они прямо касаются «насущных нужд народа, а реформы политические допускаются как средства для проведения нужных экономических реформ, ибо каждый человек отдельно и все человечество коллективно стремится в развитии своем к одной конечной цели — к улучшению своего материального благосостояния, и в этом заключается так называемый прогресс».

Рекомендованная литература:

1. Сегизбаев О.А. Казахская философия XYI- начала XX века.- Алматы, 1996
2. Габитов Т.Х. Философия.- Алматы, 2004
3. Альжанова У.К., Бегалинова К.К. История философии.-Алматы, 2002
4. Орынбеков М.С. Философские воззрения Абая.- Алматы, 1998
5. Есим Г.Е. Хаким Абай.- Алматы, 2002
6. Есим Гарифолла. Казахская философия. Пирамида в степи, или Философия любви. – Алматы, 2005. – 51 с.

**Лекция 13. Просветительская философия Ибрая Алтынсарина**

Вопросы:

1. Философсике идеи в мировоззрении Алтынсарина
2. Педагогические идеи И.Алтынсарина
3. Этические ценности в произведениях И.Алтынсарина

**Ибрай (Ибрагим) Алтынсарин (1842-1889 гг)** – выдающийся казахский просветитель и демократ.

Ибрай Алтынсарин родился 2 ноября 1841 года в Аракарагайской волости Николаевского уезда Торгайской области. Рано лишившись отца, воспитывался в семье старшего брата отца Балкожа бия. Умер 30 августа 1889 года.

Ыбырай Алтынсарин (20 октября 1841- 17 июля 1889)- казахский педагог-просветитель, писатель, фольклорист. Алтынсарин положил начало светскому образованию в Казахстане. В 1864 г. открыл первую народную школу. Автор первых казахских учебников: «Киргизская хрестоматия»(1879) и «Начальное руководство к обучению киргизов русскому языку»(1879), автор басен и рассказов, а также переводчик произведений Л.Н.Толстого, И.А.Крылова. Создавал варианты алфавита на основе русской графики для записи казахских текстов. Открыл четыре двухклассных центральных русско-киргизских училища, одно женское училище, пять волостных школ, два училища для детей русских поселян. А также учительскую школу в Троицке, немного позже она была переведена в Оренбырг. Одно из ярких направлений его деятельности- организация ремесленных, сельскохозяйственных школ. Просветитель уделял внимание постановке работы разнопрофильных школ, а в своём завещании оставил принадлежащие ему земли в пользование сельскохозяйственной школы Торгая.

Алтынсарин- видный представитель казахского просвещения, педагог, общественный деятель в области школьного образования. В числе его практических заслуг- открытие первой народной школы(1864), выпуск хрестоматии на казахском языке и введение ислама как предмета обучения на родном языке. Его стремление учить детей казахов таким образом, чтобы они могли быть полезными своему народу и приобщиться к достижением земледелия, промышленности встретили сопротивление с двух сторон. Царская администрация была заинтересована в подготовке нижнего звена чиновников из местного населения, способных вести делопроизводство на русском языке, быть писарями, переводчиками, воспитанными в духе приспособленности к колониальной политике царизма. Поэтому она внешне не противодействовала инициативе Алтынсарина по обучению детей казахов русскому языку, но поддержки идее широкого образования не оказывала никакой. С другой стороны, местное духовенство противодействовало новшествам Ыбырая, стараясь внушить, что он якобы хочет «крестить» казахских детей и подготовить их к «солдатской службе» в русской армии. Алтынсарин действительно выступал против невежества, суеверия, замыкания в рамках устаревшего кочевого быта и тех служителей культа, которые ислам использовали в корыстных целях и даже в интересах императорской идеологии, согласно которой , «следуя Магомету, будьте слугами белого царя».

Алтынсарину как просветителю присущ культ знания и вера во всеспасительность знания для развития общества и каждой человеческой индивидуальности. Современники, следившие за литературной деятельностью Ыбырая Алтынсарина, уже при жизни смогли оценить, насколько она отвечает потребностям народа. В числе заслуг помимо собственного литературного творчества- составление хрестоматии на родном языке, отвечающей духу народа- составление первых сборников народной поэзии и первых книжных произведений, предназначенных для начального народного чтения. Но Ыбырай не только педагог-просветитель, он теоретик-этнограф, историк, экономист и плюс ко всему этому чиновник, вынужденный отстаивать свои начинания и улаживать дела вопреки противодействиям, интригам, клевете. Он совершает буквально титаническую работу по организации учебных заведений, подбору кадров, оснащению и снабжению школы; заботы о деталях, мелочах быта, финансовой отчётности и т.д. В понимании им возможных путей вхождения казахов в цивилизованное сообщество центральное место занимает идея «естественного развития», с чем связан гуманизм просветителя и критика колониальной политики царизма. Последняя прикрывалась лицемерно идеологическими доводами о «пользе оседлости» и «цивилизаторской миссии» Русской империи, в то время как на самом деле речь шла об оттеснении казахов с их собственных земель. Мало того, что методы царизма непродуктивны по самой своей сути, они помимо этого отчуждают «инородцев» от русских.

«Не разумнее ли- говорит Ыбырай,- прежде нежели решиться перевернуть искусственным образом народную жизнь степняков, изучить сначала этот народ и эту жизнь, узнать, есть ли в народе этом зачатки агрикультурного развития, насколько принял он воздействие непосредственных сношений своих с оседлым, господствующим народом, в каких условиях окружающей природы этот народ находится и т.д., дабы не сделать опасной ошибки, т.к. принудительная ломка быта целой нации способна бывает превратить нацию, иногда самую способную, в апатичную, как это, говорят, и случилось с башкирским народом, так как в законах природы нет примера, чтобы возможно было враз превращать малолетнего ребёнка во взрослого мужа». Самым решительным образом идея предпочтительности «естественного хода дел» выражена в статье Алтынсарина «По поводу голоса в Киргизской степи». Связывая просвещение народа с оседлостью, с городами и удобными путями сообщений, он категорически выступает против проекта «как можно более скорого» перехода от кочевья к оседлости путём «принудительных мер». Подобный проект он расценивает как грабёж сколько-нибудь пригодной земли у колонизуемого народа, поскольку подчёркиваются «особые преимущества» русских крестьян-колонистов перед казахами, а последние объявляются неспособными к земледелию, если их к этому не «принудить».

Оперируя конкретными данными, Алтынсарин доказывал, что сами проявляют стремление довольно настойчивое к «переменам векового быта» в смысле оседлости. К этому он присовокуплял весьма существенное замечание, связанное с будущностью земледелия и скотоводства в крае. В некоторых степных уездах выгоднее развивать скотоводство, а земледелию не предвидится никакой будущности. Над этим замечанием и сейчас можно подумать.

Существенным элементом мировоззрения Алтынсарина является трактовка им ислама, о чём можно судить по тому, что он составил учебник по исламу. Ыбырай стоял на позициях просвещенного либерального ислама. Всё творчество Алтынсарина пронизано идеей органического приживления инноваций к традициям и обычаям народа.

Ибрай Алтынсарин — казахский педагог-просветитель, писатель, фольклорист, общественный деятель, ученый-этнограф. Автор казахских учебников: «Казахская хрестоматия» (1879; 2 изд., 1906) и «Начальное руководство к обучению казахов русскому языку» (1879), автор басен и рассказов, а также переводов Л. Н. Толстого, И. А. Крылова.

Создавал варианты алфавита на основе русской графики для записи казахских текстов.

Ибрай Алтынсарин родился 20 октября (1 ноября) 1841 года в Аракарагайской волости Николаевского уезда (ныне Алтынсаринский район Костанайской области). Ибрай рано лишился отца, и воспитывался у своего деда — известного бия Балгожи Жанбуршина.

В 1850 году Балгожа — би определил Ибрая в школу — интернат при Оренбургской пограничной комиссии. Алтынсарин успешно окончил ее в 1857 году и в течение трех лет работал писарем у своего деда Балгожи — управляющего Узунским родом племени кипчаков, войскового старшины Оренбургской комиссии.

Некоторые время Алтынсарин работал толмачом (переводчиком) в Оренбургском областном правлении. В 1860 году областное правление поручило ему открыть начальную школу для казахских детей в Оренбургском укреплении, (г. Тургай) в которой он назначался учителем русского языка. Открыть школу в глухом городке было делом нелегким: не было средств, не было поддержки областного правления и местных властей. Однако, трудности не остановили Алтынсарина. 8 января 1864 года состоялось торжественное открытие школы. Так началась просветительская деятельность Алтынсарина. Некоторые время И. Алтынсарин работал в Тургайском уездном управлении в качестве делопроизводителя, исполнял обязанности старшего помощника уездного начальника, временно — уездного судьи.

В 1879 году Алтынсарин получил назначение на должность инспектора школ Тургайской области. В этой должности И. Алтынсарин работал до конца своей жизни.

В 1883 году Алтынсарин переехал в Николаевский (Кустанайский) уезд. В родном местечке в Аракарагайской волости, в трех километрах от г. Кустаная, на сгибе реки Тобол, на островке, где имелось небольшое озеро, получившее в последствии название «Инспекторское», он построил дом, где жил и работал до самой смерти.

И. Алтынсарин скончался 17 июля 1889 года и был похоронен по — казахскому обычаю при огромном стечении народа недалеко от своего дома на берегу Тобола рядом с могилой отца. Перед смертью Алтынсарину было присвоено звание статского советника, что по тем временем соответствовало генерал — майору от инфантерии.

Выдающаяся историческая заслуга Алтынсарина заключается в том, что по его инициативе при самом непосредственном его участии была создана в Казахстане сеть народных светских школ. При жизни ему удалось открыть четыре двухклассных центральных русско — киргизских училища, одно ремесленное училище, одно женское училище, пять волостных школ, два училища для детей русских поселян.

Школы, созданные Алтынсариным, после его смерти продолжали существовать, но развитие получить они не смогли. Новая станица в истории школ И. Алтынсарина открылась после победы Октября: они были преобразованы в советские трудовые школы. Одна из таких школ на родине И. Алтынсарина, в г. Кустанае, — в 20-е годы была передана в ведение Наркомпроса Казахской ССР и реорганизована в школу — коммуну. Затем перед Великой Отечественной войной — преобразована в среднюю школу с пансионом для воспитанников. Ей было присвоено имя ее основателя Ибрая Алтынсарина.

Много труда вложил И. Алтынсарин в дело подготовки учителей для начальных народных школ в крае, прежде всего из казахов. По его инициативе была открыта учительская школа в г. Троицке, немного позже переведена в г. Оренбург.

Алтынсарин не только открывал светские народные школы, но и разрабатывал для них дидактические принципы обучения и воспитания детей, создал учебные и методические пособия, регулярно осуществлял инспекторский надзор, ежегодно посещая каждую школу, заботился о создании библиотеки при каждой школе.

Около трех лет потратил И. Алтынсарин на разработку казахского алфавита на основе русской графики. Еще до назначения на должность инспектора школ Тургайской области Алтынсарин приступил к составлению учебных пособии для учащихся русско — казахских школ. В 1879 году вышли в свет два учебных пособия «Киргизская хрестоматия», «Начальное руководство к обучению киргизов русскому языку». Обе книги И. Алтынсарина занимают особое место в истории культуры Казахстана как памятники письменной литературы, а также как учебные пособия, построенные по научному принципу.

Большую художественную, историческую и познавательную ценность представляет публицистическое наследие Ибрая Алтынсарина. Основную его часть составляет переписка казахского просветителя с русскими друзьями, учителями и различного ранга представителями народного образования.

И. Алтынсарин выступал и как ученый — этнограф. В его очерках вскрывается консервативная сущность патриархально — феодального быта и обычаев казахов. Особого внимания заслуживает труды И Алтынсарина, посвященные преобразованию социально — экономического строя и хозяйственного быта казахского аула.

Он вошел в историю Казахстана как выдающийся просветитель, педагог, поэт, общественный деятель.

Педагогические взгляды Ы. Алтынсарина сыграли положительную роль в истории развития образования, во многом они не утрачивают своего значения. Их учения представляют собой целостную и оригинальную педагогическую систему, в которой нашли отражение многие педагогические проблемы, были введены в употребления важнейшие понятия общепедагогические, дидактические, и методические наглядности в преподавании, опыт и наблюдение. В своей просветительско-педагогической деятельности Ы. Алтынсарин уделяет огромное внимание воспитанию нравственных основ личности. Он не отвергает ислам, он не против обучения исламу, но религия должна согласовываться с наукой и техникой и содействовать нравственному воспитанию молодежи. «... Стараюсь всеми силами, чтобы подействовать еще на их (учеников) нравственность, чтобы они впоследствии не были взяточниками. Посмейтесь надо мною, я иногда являюсь детям в пустое от занятий время официально муллой и рассказываю, что знаю, из духовной истории, прибавляя к тому и другие полезные, удобопонятные рассказы**...»**  Как педагог-просветитель Ы. Алтынсарин огромное внимание уделял значимости и роли школы, а также социальной и нравственной миссии учителя в реализации целей учебного и воспитательного процессов. Он считал, что «...школы - это главные пружины образования

Особое внимание казахские просветители уделяли нравственному, физическому, и трудовому воспитанию именно на базе народных традиций. Исследователями изучены многие проблемы и вопросы, связанные с историей народного образования в Казахстане.

Историко-педагогические труды Ы. Алтынсарина посвящены разработке вопросов, связанных с историей развития народного образования и школьного дела в Казахстане и развитие культуры казахского народа, в области народной педагогики. В последнее время вопросы национальной педагогики чаще стали учитываться при решении практических задач, связанных не только с традициями, обычаями казахского народа, его культурой, языковыми проблемами, нравственно- духовными ценностями. Это связанно с обретением государственного суверенитета республикой Казахстан, процессы демократизации, которые разворачиваются в нашем обществе и ставят задачи по осмыслению истории и самого общества, и его новых социальных институтов. В нынешних условиях решается задача возвращения забытых и запрещенных в свое время явлений в духовной жизни народа.

В учебную программу школы были включены предметы: русский язык, чистописание, арифметика, татарский язык, мусульманское вероучение и составление деловых бумаг на русском языке. Ученики должны были воспитываться в духе проводников политики царизма в Казахстане. Алтынсарин И. самостоятельно изучал произведение классиков мировой литературы – Шекспира, Гете, Байрона, Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Фардоуси, Низами, Навои и др..

Ибрай общался с известным впоследствии востоковедом В. Григорьевым, служившим в Пограничной комиссии. Он часто посещал дом ученого, пользовался его библиотекой. В 1857 году И. Алтынсарин окончил школу и, как первый ученик, получил похвальный отзыв. При распределении он был оставлен при Оренбургском областном начальнике В.В. Григорьеве в качестве переводчика. «Оренбургская казахская школа, — пишет профессор А.Ф. Эфиров,- воспитала у своих питомцев любовь к своему языку, к своему народу, любовь к русскому языку, к русскому народу. Она воспитала значительного человека и выдающегося педагога казахского народа Ибрая Алтынсарина» .

Школа, в самом деле, оказала положительное влияние на Ибрая, научила его высоко ценить знания, развила его любознательность, воспитала в нем глубокое уважение к культуре. Вместе с тем, она не оторвала его от родного народа, а, напротив, заставила глубже задуматься над тем, как улучшить положение казахских тружеников, приобщить их к передовой культуре России и народов Средней Азии. Слова А.И. Герцена: «Вся жизнь человечества последовательно оседала в книге» стали повседневной жизненной формулой Ибрая .

Алтынсарин И. настойчиво овладевал знаниями, одновременно изучал историю родного народа, которой он всегда интересовался. После окончания школы И. Алтынсарин около 3-х лет (с 185 по 1860 гг.) работал писарем у своего деда, а затем в Оренбургском правлении, которое назначило его учителем русского языка и поручило открыть начальную школу для казахских детей в Оренбургском укреплении (Тургай). Воодушевленный просветительскими идеями, он разъезжал по аулам, разъясняя населению значение светского образования, агитировал за выделение средств. Собрав у казахского населения средства, он приступил к строительству школьного помещения. 8 января 1864 гола состоялось торжественное открытие школы. На учебу записалось 16 мальчиков. При школе был создан интернат. Алтынсарин И. призывал казахскую молодежь учиться и овладевать передовой культурой русского народа. Он предвидел, что «молодое поколение казахов будет смотреть на язык и грамоту русскую, как на единственный язык культуры и знаний, пристраститься к ним и будет развиваться в русском более или менее духе».

В 1879 г. просветитель получил назначение на должность инспектора школ Тургайской области, которая была административным центром и охватывала в то время всю территорию нынешней Костанайской, большую часть Актюбинской и часть Оренбургской областей .

«Школы – это главные пружины образования казахов, … и в особенности на них надежда, в них же будущность казахского народа», — писал И. Алтынсарин еще в 1871 году. Чтобы претворить в жизнь свои намерения, ему пришлось преодолеть огромные трудности, так как создавать школы ему пришлось, на «гладком месте». Но его вдохновляло и сознание в правильности избранного пути, и вера в способности казахского народа, жадно тянувшегося к знанию, и та отзывчивость, которую он встретил со стороны народа. По инициативе И. Алтынсарина и непосредственном его участии была создана в Казахстане сеть народных светских школ. Сам Ибрай писал 16 марта 1864 года : «Как голодный волк за барана, взялся я горячо за учение детей; и, к крайнему моему удовольствию, мальчики эти в течение каких- нибудь трех месяцев выучились читать и даже писать по- русски и по- татарски… Словом, надеюсь, что эти молодцы в течение 4-х лет, по окончании курса, будут говорить порядочно и узнают кое-что. Стараюсь всеми силами, чтобы подействовать еще на их нравственность, чтобы они впоследствии не были взяточниками» .

Просветитель настойчиво призывает молодое поколение учиться не в религиозных мектебах и медресе, а именно в школах. Знаний увидев свет, Дети в школу идите! Прочитанное сохраните. Дело пойдет успешно, Радости будет – вдвойне… Знайте: неграмотный бродит, Словно слепой, в темноте . Такими простыми и понятными для людей, и особенно для детей, стихами просветитель пытался довести до их сознания идею необходимости образования, приобретения истинных знаний путем обучения в светских школах, дающих полезные для жизни уроки, а не забивающих головы учеников школу не нужной схоластической ерундой. Что же касается невежества и так называемого религиозного образования, то они не могут дать нечего, кроме застоя, средневековой отсталости и даже попятного движения .

Работа И. Алтынсарина по созданию школ высоко оценивалась местным начальством. Начальник Оренбургского укрепления сообщал Оренбургскому и Самарскому генерал-губернатору, что открытия школы ордынцами встречено с непритворной радостью и благодарностью, училище содержится весьма хорошо и чисто, а быстрые успехи киргизских воспитанников, в самое короткое время, подают верную надежду, что Тургайское заведение в короткое время принесет желаемые плоды и оправдает себя. Вступив в должность инспектора школ Тургайской области, он открыл по одному двухклассному русско-киргизскому училищу в Иргиском, Николаевском, Тургайском и Илецком уездах и укомплектовал эти училища учениками и учителями. Алтынсарин И. особое значение придавал материальной базе этих училищ. Много внимания он уделял созданию библиотек при каждой школе. «При училищах Тургайской области, — писал он, — я намеревался учредить библиотеки учительские и ученические, на что я и собрал уже 600 руб. Цель этих библиотек заключается не только в том, чтобы книгами из них пользовались одни учащиеся и учителя; но чтобы и окончившие курс (ученики), грамотные вообще люди, имели в степи места, откуда есть возможность брать полезные книги и руководства к дальнейшему их самообразованию».

Просветитель потратил немало сил и энергии на открытие ремесленных и сельскохозяйственных училищ, придавал исключительное значение подготовке из среды коренного населения специалистов, необходимых для экономического развития Казахстана. Алтынсарин И. стал родоначальником организации женского образования в Казахстане.

При его поддержке открылась первая женская школа в Иргизе в 1887 году. Позднее женские училища с интернатом открылись в Тургае – в 1891г., Кустанае – в 1893 г., в Актобе – в 1896 г. В целом, ему удалось открыть: четыре двуклассных центральных «русско- киргизских», одно ремесленное, одно женское, пять волостных училищ, два училища для русских детей. В качестве учебно-впомогательных пособий И. Алтынсарин рекомендовал учителям русско- казахских школ труды и учебники русских педагогов и писателей: «Детский мир» Ушинского, «Азбуку и книгу для чтения в школе и дома» Бунакова, «Басни» Крылова, «Грамматику» Кирпичникова, «Элементарный курс грамматики. Правописание» Тихомирова, «Арифметику» Евтушевского, «Краткую русскую историю» Острогорского.

Одной из заслуг И. Алтынсарина является то, что он разрабатывал учебные планы и программы школ, которые были несравненно шире и глубже существовавших. Он сам написал для учащихся русско-казахских школ два учебных пособия, которые начал незадолго до назначения на должность инспектора школ Тургайской области, и закончил в 1869 г. Это — «Киргизская хрестоматия» и «Начальное руководство в обучение киргизов русскому языку». В своих переводах произведений русских классиков на казахском языке пропагандировал идеалы демократического просветительства.

Он плодотворно трудился для развития национальной культуры и литературы, в области формирования казахского литературного языка. Об этом свидетельствует «Киргизская хрестоматия», составленная им на основе русского алфавита. Будучи человеком и деятелем определенной эпохи, он не мог избежать некоторых противоречий в свеем мировоззрении. Как и все просветители, Ибрай зачастую переоценивал социальную и преобразующую роль просвещения .

Алтынсарин И. умер в 1889 г., всего лишь в 48 лет отроду. Но сделанное им за эти короткие годы навсегда увековечило его имя. В его творчестве отразился дух времени, события из истории казахской общественной жизни, оставившие неизгладимый след в памяти потомков. Таким образом, И. Алтынсарин внес огромный вклад в становление и развитие системы образования Казахстана во второй половине 19 века. Наряду с открытием различных типов учебных заведений, большое внимание он уделял подготовке педагогических кадров, методической оснащенности учебного процесса, им были разработаны основополагающие принципы преподавания русского языка в казахской школе, в учебно-воспитательном процессе активно использовались передовые методы и средства нравственного, трудового, эстетического воспитания подрастающего поколения.

Рекомендованная литература:

1. Сегизбаев О.А. Казахская философия XYI- начала XX века.- Алматы, 1996
2. Габитов Т.Х. Философия.- Алматы, 2004
3. Альжанова У.К., Бегалинова К.К. История философии.-Алматы, 2002
4. Орынбеков М.С. Философские воззрения Абая.- Алматы, 1998
5. Есим Г.Е. Хаким Абай.- Алматы, 2002
6. Есим Гарифолла. Казахская философия. Пирамида в степи, или Философия любви. – Алматы, 2005. – 51 с.

**Лекция 14. Мировоззрение Абая как квинтэссенция казахской философии**

**Вопросы:**

1. Абай Кунанбаев, особенности его философского мышления
2. Идея «Адам бол!» в мировоззрении мыслителя
3. «Слова назидания» как опыт философского осмысления бытия казахского народа
4. Вопросы о Боге , человеке, разуме у Абая

 Одним из крупных мыслителей конца 19-начала 20 века, внесшим неоценимый вклад в развитие казахской духовности и изменение менталитета народа, является **Абай Кунанбаев (1845-1904 гг.).** Абай – мыслитель Вселенского масштаба, у которого всякий художественный, поэтический образ был наполнен глубокими мыслями, а каждая мысль представлена образами. Абай был певцом уходящей кочевой цивилизации и свидетелем нарождающейся для Великой Степи оседлой цивилизации.

Интуиция подсказывала Абаю, что не может казахский народ жить в изоляции, он часть человечества и поэтому должен пойти по пути мировой цивилизации. Он верит в человека, в его разум и сердце, и прежде всего в его доброту и душевность. Это помогает Абаю преодолеть сомнения и стать оптимистом.

Абай внес в Степь принцип знания как основу человеческого бытия, связал его с принципом развития: он хотел, чтобы его народ не только избавился от лени, невежества, но и овладел мировой культурой. Главное кредо человека – гуманность, сострадание, дружба, любовь. Знания и чувство связаны между собой, в этом целостность человеческой эссенции и экзистенции.

Творчество Абая приходится на противоречивое кризисное время истории казахов – на так называемую Эпоху Скорби- Зар Заман. 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, с номадической системой мировосприятия, в центре которой находились понятия «мир» и «человек», формировавшиеся в тысячелетней истории казахского народа. Слышатся экзистенциальные нотки в его размышлениях. А Нысанбаев А.Н. называет Абая герменевтом, тщательно исследующим текст родной культуры.

Духовное наследие Абая объективно еще не изучено. «Одним из очевидных заблуждений в трактовке философии Абая является восприятие его как мыслителя, свободного от религиозности, что вытекало из классовых установок, избегавших упоминать своеобразные религиозные взгляды Абая. Абая нельзя «так же причислять к стану материалистов и идеалистов, поскольку у него нет чисто философских сочинений. До сегодняшнего дня абаеведы…называли его то теистом, то деистом. Ни с первым, ни со вторым утверждением мы согласиться не можем…Он не придерживался строго очерченных монистических философских взглядов, мировоззрение его как бы инкрустировано художественными образами». .

Исходным, субстанцией у Абая выступает Природа, в которой растворен Бог (Аллах). Это своеобразный пантеизм. Сама Природа выступает Вселенной, Космосом, обладающим собственной активностью, самодостаточностью, саморепродукцией. В творчестве Абая нашли отражение проблема бытия Бога, Мира и человека. Рассматривая их, Абай показал себя большим знатоком суфийской теории. Бог (Аллах) понимается им как любящий Творец Вселенной, человека и всего существующего, смысл бытия человека определяется прежде всего через любовь к Богу. Кроме одного Аллаха все меняется. Аллах – символ веры, совершенства, справедливости. Он – милосерден, всемогущ и всеведущ. Вера в Аллаха для людей должна быть превыше всего.

Любовь к Богу должна быть деятельной, человек своими замыслами, деяниями должен быть похожим на Бога.

Абай вкладывает в Бога три значения: онтологическое, космологическое и гносеологическое. В онтологическом значении Аллах есть Истина, достоверность, Реальность. В тридцать восьмом Слове Абай говорит, что она не нуждается в описаниях. Познать Бога не дано никому. 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), всего Универсума. Природа выступает в качестве Вселенной, Космоса, обладает собственной активностью, самодостаточностью, саморепродукцией. Природа вместе с божественным 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».

Аллах наделил человека, правда в зачаточной форме, всеми своими качествами. И человек должен самостоятельно их развить. Бог с любовью создал человека, и человек обязан отвечать взаимностью.

В гносеологическом значении познать Бога возможно лишь через пророка. Но Абай не призывает к познанию пророка, ибо все в мире кроме Аллаха меняется. Меняются и пророки, и каждый вносит в слово Аллаха что-то свое. Истинное количество пророков знает только Аллах, в Коране перечислено 25 пророков. Наличие их не свидетельствует ли о бессилии Аллаха?

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

Сущностным шагом в приближении к Истине, в постижении Аллаха является Любовь. Любовь к Богу – это есть Любовь к Истине, которая постигается в просвещении, в знании. Наука – один из ликов Всевышнего, поэтому и любовь к науке – признак человечности и искренности. Но науку нельзя использовать в корыстных, низменных целях. Уважение и слава, богатство сами должны найти человека, только тогда они станут достойными украшениями его.

Абай с болью говорит о моральных недостатках людей, особо выделяя невежество, леность, злодеяние. Невежество – это 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. Абая волновала и проблема будущего казахского народа, которую он связывал с судьбой молодежи.

Нравственность или безнравственность человека не зависят от природы, а связаны с воспитанием. В Словах назидания Абай неоднократно подчеркивал, что нравы казахских детей портятся из-за неправильного воспитания их родителей, наставниками, в результате пагубного влияния невежественных сверстников. Абай призывает молодежь к овладению только положительными чертами и качествами, способствующими раскрепощению личности.

Противоядие от страданий, зла, пороков человека Абай видит в человеколюбии, желании всеобщего блага, твердости духа, справедливости, знаний. Все эти качества можно приобрести, если следовать путем знания, указанным Аллахом.

Человеку 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. В этом проявляется евразийский характер его философии, это не европейский рационализм, понимающий под умом в основном абстрактное мышление. Уму Абай приписывает черты хладнокровности, ясности и остроты. К чувствам относит теплоту, радость, гнев, любовь, страсть. 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 прислушиваться к велению сердца, чувств, за которыми должна оставаться главенствующая роль. Чувства должны вести разум по верному пути и правильно использовать силу воли.

Особое место в творчестве Абая занимает **"Кара соз".** Под этим наименованием объединены 45 "Слов" - небольших законченных фрагментов, выраженных в тщательно, художественно стилистически обработанной прозаической форме. Это и непосредственное обращение к читателю, откровенный разговор - собеседование, это и "ума холодных наблюдений и сердца горестных замет", это и философия жизни отдельного человека на фоне судеб народа.

Термин "кара" (черный) в сочетании с термином "соз" (слово) чрезвычайно многозначен: это и обозначение прозы в отличие от рифмованной речи и текста, это и обозначение печали, и, наконец, обозначение, идущее от тюркской традиции, важного, значительного, первостепенного. "Кара соз" по жанру близки к тому, что в чингизовской традиции называлось "биликом", метким изречением, рассказом о жизненном примере, имеющим значение образца.

По европейской традиции, это жанр "максим", "афоризмов", "бесед". А по сути "Кара соз" - исповедь. Данное на русском языке название этого произведения "Слова назидания" звучит сухо моралистично, менторски-наставительно. Но с ним приходится считаться как с высказыванием перед лицом мира и прежде всего своей собственной совестью, жанр, известный в мировой литературе со времен Марка Аврелия, Петра Абеляра, Блеза Паскаля и Жан-Жака Руссо.

Но для тюркской литературы и казахской в особенности в силу преимущественно эпического характера, - но не только - "обнажение души", обнаруженное в "Словах назидания" - явление беспрецедентное. Исповедь - чрезвычайно ответственный жанр. Он требует от писателя предельной честности и искренности, здесь противопоказаны малейшая фальшь и рисовка.

Абай хочет, чтобы его голос не был гласом вопиющего в пустыне. Канва повествования начинается с зачина, казалось бы, сугубо индивидуального: "Хорошо ли я прожил до сегодняшнего дня, но пройдено не мало… Но вот когда уже виден конец пути, когда обессилел и устал душой, я убеждаюсь в бесплодности своих благих стремлений, в суетности и бренности человеческой жизни".

Так подводит Абай итог собственной жизни и объясняет решение записать "свои мысли". "Может быть, кому-то придется по душе какое-нибудь мое слово и он перепишет его для себя или просто запомнит, и если нет - мои слова, как говорится, останутся при мне". Но трагизм ситуации не в обычной сентенции по поводу бренности жизни и свойственной ей суете сует.

"Хоть и существую я, но поистине мертв. Не могу разобраться, в чем причина: то ли в бессильной досаде на сородичей, то ли в отверженности от самого себя, то ли еще в чем-то. По внешнему виду я вполне здоров, изнутри же мертв. Смеюсь ли, не чувствую радости. Что ни делал, говорю ли, смеюсь ли - все это как совсем не мое, а кого-то иного".
Такая опустошенность обозначает, что человек не получает извне духовных откликов, что не обнаружилось никаких проблесков, никаких опор для уверенности в возможностях окружения.

Суровый счет, предъявленный поэтом своим братьям-казахам, мало что оставляет для утешения. Абай откидывает в сторону всякие внешние обстоятельства и разговор заводит по существу тех ценностей и ориентиров, которые заводят казахов в тупик: ложное самомнение в превосходстве над другими, праздность, леность, индивидуализм и групповщина, мелкое тщеславие, зубоскальство и глупый смех, потеря совести и высоких стремлений, отсутствие согласия и единения, почтение к ворам, злодеями м мошенникам.

Откуда вошел в кровь "гордого степняка" целый сонм этих дурных качеств? И это ли есть "мой народ, который я люблю и к сердцу которого я ищу тропу?" Поэтому в упомянутом девятом Слове речь идет не просто о личном духовном самочувствии, а о состоянии и судьбах народа.
"Не пойму" - пишет Абай - как я "отношусь к своему 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.
Основное чувство, пронизывающее "Слова назидания" - это боль по поводу неразвитости основной части и надежда, вера в могущество разума и внутренних потенций, накопленных историей. "Кто отравил Сократа, сжег Жанну д' Арк, распял Христа? - спрашивает поэт. - Толпа. Значит, у толпы нет ума. Сумей направить ее на путь истинный.
Чтобы народ перестал быть толпой, нужны образованные люди, пекущиеся о народе, необходимо возникновение потребности в культуре и самообразовании. Все эти процессы потребуют целеустремленности, махом не перескочишь к высотам культуры.

Человек должен как минимум освободиться от нужды в хлебе насущном, ибо только в виде исключения, редчайшего случая кто-то способен преодолеть все препятствия, замыкающие человека в рамки борьбы за существование. Главное в процессе обучения состоит в том, что оно должно принести ученику радость познания. Поэт протестует против "насилия со стороны родителей и мулл, которые убивают в детях искренность".

**Слово Первое.**

Хорошо я жил или плохо, а пройдено немало: в борьбе и ссорах, судах и спорах, страданиях и тревогах дошел до преклонных лет, выбившись из сил, пресытившись всем, обнаружил бренность и бесплодность своих деяний, убедился в унизительности своего бытия. Чем теперь заняться, как прожить оставшуюся жизнь? Озадачивает то, что не нахожу ответа на свой вопрос.
Править народом? Нет, народ неуправляем. Пусть этот груз взвалит на себя тот, кто пожелает обрести неисцелимый недуг, или пылкий юноша с неостывшим сердцем. А меня сохрани Аллах от непосильного бремени.
Умножать ли стада? Нет, не стоит заниматься этим. Пусть дети растят скот, коль им надобно. Не стану омрачать остатки дней своих, ухаживая за скотом на радость проходимцам, ворам и попрошайкам.
Заняться наукой? Как постичь науку, когда не с кем словом умным перемолвиться? Кому передать накопленные знания, у кого спросить то, чего не знаешь? Какая польза от того, что будешь сидеть в безлюдной степи, разложив холсты, с аршином в руке? Знания оборачиваются горечью, приносящей преждевременную старость, когда нет рядом человека, с кем можно поделиться радостью и печалью.
А может, посвятить себя богослужению? Боюсь, не получится. Это занятие требует полного покоя и умиротворения. Ни в душе, ни в жизни не ведаю покоя, уж какое благочестие среди этих людей, в этом краю!
Воспитывать детей? И это мне не под силу. Воспитывал бы, да не ведаю как и чему учить? Какому делу, с какой целью учить, для какого народа воспитывать их? Как наставить, куда направить, когда сам не вижу, где бы дети могли приложить свои знания? И здесь не нашел я себе применения.
Наконец решил: бумага и чернила станут отныне моим утешением, буду записывать свои мысли. Если кто найдет в них нужное для себя слово, пусть перепишет или запомнит. Окажутся не нужными мои слова людям - останутся при мне.

И нет у меня теперь иных забот.

**Слово Второе.**

В детстве мне приходилось слышать, как казахи смеялись над узбеками: «Ах вы, сарты широкополые, камыш издалека носите, чтобы крыши покрыть, при встрече лебезите, а за спиной друг друга браните, каждого куста пугаетесь, трещите без умолку, за что и прозвали-то вас сарт-сурт».
При встрече с ногаями тоже смеялись и ругали их: «Ногай верблюда боится, верхом на коне устает, пешком идет - отдыхает, и беглые, и солдаты, и торговцы из ногаев. Не ногаем, а нокаем бы следовало вас называть».
«Рыжеголовый урус, этому стоит завидеть аул, как скачет к нему сломя голову, позволяет себе все, что на ум взбредет, требует «узун-кулака» показать, верит всему, что ни скажут», - говорили они о русских.
«Бог мой! - думал я тогда с гордостью,- Оказывается, не найти на свете народа достойнее и благороднее казаха!» Радовали и веселили меня эти разговоры. Теперь вижу - нет такого растения, которое бы не вырастил сарт, нет такого края, где бы не побывал торговец-сарт, нет такой вещи, которую бы он не смастерил. Живут миряне в ладу, вражды не ищут.
Пока не было русских купцов, сарты доставляли казахам одежду для живых и саван для умерших, скупали гуртами скот, который отец с сыном между собой поделить не могли. Теперь, при русских, сарты раньше других переняли новшества. И знатные баи, и грамотные муллы, и мастерство, и роскошь, и учтивость - все есть у сартов. Смотрю на ногаев, они могут быть хорошими солдатами, стойко переносят нужду, смиренно встречают смерть, берегут школы, чтут религию, умеют трудиться и наживать богатства, наряжаться и веселиться.

Мы же, казахи, батрачим на их баев за жалкое пропитание. Нашего бая они гонят из своего дома: «Эй, казах, не для того настлан пол, чтобы ты его грязными сапогами топтал».

Сила их в том, что неустанно учатся они ремеслу, трудятся, а не проводят время в унизительных раздорах между собой. О просвещенных и знатных русских и речи нет. Нам не сравняться с их прислугой. Куда сгинули наши былые восторги? Где наш радостный смех?

**Слово Третье.**

В чем кроется причина разрозненности казахов, их неприязни и недоброжелательности друг к другу? Отчего слова их неискренни, а сами они ленивы и одержимы властолюбием?

Мудрые мира давно заметили: человек ленивый бывает, как правило, труслив и безволен, безвольный - труслив и хвастлив; хвастливый - труслив, глуп и невежествен; глупый невежествен и не имеет понятия о чести, а бесчестный побирается у лентяя, ненасытен, необуздан, бездарен, не желает добра окружающим.

Пороки эти оттого, что люди озабочены только одним - как можно больше завести скота и стяжать тем самым почет у окружающих. Когда б они занялись земледелием, торговлей, стремились к науке и искусству, не произошло бы этого.

Родители, умножив свои стада, хлопочут о том, как бы стада у их детей стали еще тучнее, чтобы передать заботу о стадах пастухам, а самим вести праздную жизнь - досыта есть мясо, пить кумыс, наслаждаться красавицами да любоваться скакунами.

В конце концов их зимовья и пастбища становятся тесными, тогда они, употребив силу своего влияния или занимаемого положения, всеми доступными для них средствами выкупают, выманивают или отнимают угодья соседа. Этот, обобранный, притесняет другого соседа или вынужденно покидает родные места.

Могут ли эти люди желать друг другу добра? Чем больше бедноты, тем дешевле их труд. Чем больше обездоленных, тем больше свободных зимовий. Он ждет моего разорения, я жду, когда он обнищает. Постепенно наша скрытая неприязнь друг к другу перерастает в открытую, непримиримую вражду, мы злобствуем, судимся, делимся на партии, подкупаем влиятельных сторонников, чтобы иметь преимущество перед противниками, деремся за чины.

Потерпевший не будет трудиться, добиваясь достатка иным способом, ни торговля, ни землепашество не интересуют его, он будет примыкать то к одной, то к другой партии, продавая себя, прозябая в нищете и бесчестии.
Воровство в степи не прекращается. Будь в народе единство, не стали бы люди мирволить вору, который, ловко пользуясь поддержкой той или иной группировки, только усиливает свой разбой.

Над честными сынами степи чинятся уголовные дела по ложным доносам, проводятся унизительные дознания, загодя находятся свидетели, готовые подтвердить то, чего не видели и не слышали. И все ради того, чтобы опорочить честного человека, не допустить его к выборам на высокие должности. Если гонимому ради своего спасения приходится обращаться за помощью к тем же негодяям, он поступается своей честью, если не идет к ним на поклон - значит быть ему несправедливо судимому, терпеть лишения и невзгоды, не находя в жизни достойного места и дела.
Достигнув власти хитростью и обманом, волостные не замечают тихих и скромных, а стараются наладить отношения с людьми, подобными себе - увертливыми и ухватистыми, рассчитывая на их поддержку а пуще всего опасаясь их вражды.

Сейчас в обиходе новая пословица: «Не суть дела, суть личности важна». Значит, добиться намеченного можно не правотою предпринятого дела, а ловкостью и хитроумием исполнителя его.

Волостные избираются сроком на три года. Первый год их правления проходит в выслушивании обид и упреков: "Не мы ли тебя выдвигали?" Второй год уходит на борьбу с будущими соперниками. И третий - в предвыборных хлопотах, чтобы снова быть избранным. Что остается?
Наблюдая, как народ чем дальше, тем больше погрязает в распрях, я пришел к выводу: в волостные нужно избирать людей, которые получили пусть небольшое, но русское образование. Если таковых нет или есть, но их не хотят выдвигать, пусть волостные назначаются уездным начальством и военным губернатором. Это было бы полезно во многих отношениях.
Во-первых, тщеславные казахи стали бы отдавать детей на обучение; во-вторых, волостные не зависели бы от прихоти местной знати, а подчинялись бы только высшему начальству. Дабы не плодить неизбежные доносы и кляузы и не давать им ходу, следовало бы оградить назначаемого от всяческих проверок и испытаний.

Мы имели возможность убедиться в бесполезности выборов биев-судей в каждой волости. Не всякому под силу вершить правосудие. Чтобы держать совет, как говорится, на «вершине Культобе», необходимо знать своды законов, доставшихся нам от предков,- «светлый путь» Касым-хана, «ветхий путь» Есим-хана, «семь канонов» Аз Тауке-хана. Но и они устарели со временем, требуют изменений и непогрешимых вершителей, коих в народе мало, а то и вовсе нет.

Люди, хорошо знающие казахов, говорили: «Если биев двое, то споров четыре». Отсутствие верховного судьи и четное число биев только усложняет решение споров. Зачем наращивать количество биев? Не лучше ли выбрать из каждой волости по три образованных и толковых человека, не определяя срока их пребывания на посту, и смещать только тех, кто обнаружит себя в неблаговидных делах.
Пусть бы споры решались двумя судьями и посредником, выбранным истцами. И только не сыскав истины у этих людей, не придя к мировой, спорящие обращались бы к одному из трех постоянных судей. Тогда бы суды не затягивались.

Величайшей ценностью современного казахстанского общества является не только свобода совести, но и толерантность, которые стали основой межконфессионального согласия. Ментальность целого народа, в которой утвердилась терпимость в отношении людей иной веры, формировалось  под воздействием духовной культуры, центром которой выступает человек, его жизнь, интересы и потребности. В  религиозной  философии размышления  о  человеке, его  сущности  и  подлинном существовании  сконцентрированы вокруг  вопроса о  вере.

В  ней  вера  рассматривается  как  особая проблема и  увязывается  не  только с  духовным  миром человека, но  и с проблемой  свободы,  возникающей  в  напряженной  жизненной ситуации выбора. Примером  философского анализа феномена  веры являются  размышления  Абая  Кунанбаева.

Этот анализ  его религиозных  взглядов  позволяет сказать, что его  можно  назвать  с  полным  основанием  духовными  наставником  казахского  народа, Религиозные раздумья  Абая  Кунанбаева отличаются глубиной проникновения в суть веры, ее неразрывной связи с повседневной жизнью человека.

Экзистенциальное  звучание  воззрений  о  Боге, вере, человеке Абая  и  проявлялось  в  стремлении постичь  их  не  только посредством осмысления разума, но  и посредством  анализа  чувств,  переживаний. В  рассмотрении веры он  исходит  из  самоанализа, самопознания  собственных  религиозных  взглядов, чувств, переживаний. Для  него важным  является  то,  что  мы  можем  думать  о  Боге, чувствовать и  переживать. В  своих  рассуждениях  он  шел  не  от  Бога к  человеку,  а  наоборот,  от  человека  к  Богу. Такой  подход  характерен  и  С. Кьеркегору,  Л.Толстого  Ф.М. Достоевскому. Поэтому понятие  о  Боге  они наполняют человеческим  содержанием и  показывают, что  Бог – не  запредельная  реальность, стоящая  по  ту  сторону  человеческого существования, а  имеет  самое  непосредственное  отношение к  жизни человека, что  Бог  составляет важнейшую  часть его души. Неоднократно,  они подчеркивают, что  вдумчивое  проникновение в  сущность Бога и веры ведет  к  пересмотру  человеком всей  своей жизни, своих  взглядов, официальной догмы.

В  силу  всего  этого  его  размышления приобретают  экзистенциальное  звучание и потому  жизнь и  творчество казахского поэта представляют  интерес в  свете  анализа проблем религии и веры экзистенциальной философией.

  Творчество Абая  наглядно  свидетельствует о том, что  религия  не  является  чем-то внешним по  отношению  к  человеку, она становится  внутренним содержанием его  духовного мира.

Абай  всю  свою  сознательную  жизнь решительно  отстаивал веру, основанную на ясном понимании  смысла религиозного вероучения.   Абая  в  своих религиозных исканиях  исходил из того, что  истинная  вера  не  нуждается  во  внешней  поддержке. Он был  убежден, что  церковь и  ее  служители сознательно  искажают суть  учения  о  Боге, отрицая определяющую значимость для человека обряда. Абай как и Л.Н. Толстой  практически  сводит религию  к  вере.

 Вера  имеет  самое  прямое  отношение  к  человеку, именно она  дает ответ на  вопрос:  как  и  зачем  человеку  жить? В отличие от него, Абай признает бытие Бога-творца, но сущность Бога видит не в акте творения, а в установлении  Им любви, милосердия, справедливости в жизни людей. Главным для Абая в Боге являются те его проявления, которые утверждают в жизни человека духовность, а в отношениях между людьми милосердие, человечность и справедливость.

Истинной верой является та религиозная вера, которая определяет нравственное содержание жизни человека. Ее он рассматривает в трех аспектах: во-первых, вера устанавливает отношение человека к Богу и миру, конечного к бесконечному, преходящего к вечному; во-вторых, вера устанавливает смысл человеческой жизни, в- третьих, вера устанавливает предназначение человека в мире. Вера-это не переживание человеком чего-то запредельного, находящегося по ту сторону мира, это способность души человека понимать свое предназначение в мире, видеть смысл своей жизни. Вера должна согласовываться с жизнью, соответствовать ее требованиям.

Истинная вера требует от человека лишь то, что обусловлено его духовностью, требует от него осмысленной жизни. Абай считает, что религия и вера не одно и тоже. Религия-это плод служителей культа, использующие невежество человека. Религия насаждает фанатизм и слепую веру. Истинная вера-это способность человека понимать действительную сущность Бога, осознавать свое место в мире.

Истинная вера- это иман, освещенная светом разума и противостоящая ложной вере. Абай пишет так: «Существует двоякий путь верования. Одни принимают веру, убедившись в ее необходимости и справедливости, укрепляют ее в себе разумными доводами. Эту веру мы называем иман».

 И далее, он выделяет традиционную веру, которая формируется у человека под влиянием воспитания, традиций, чтения книг, слов муллы. И поскольку эта вера складывается в душе человека не в результате самостоятельных раздумий, а в результате усвоения готовых истин, то эта вера требует от человека твердости, стойкости духа, чтобы выстоять перед искушениями и соблазнами, требует огромных душевных усилий человека и зрелости его внутренней свободы. Она есть внутренне осознанная потребность души человека, не имеющая ничего общего со слепым поколением Аллаху. Абай утверждает, что вера необходима самому человеку, а не Богу: «Аллах велик и он не пострадает от твоего неверия. Если ты утверждаешь, что вера твоя необходима тебе самому, хорошо, значит ты веруешь. Но если это- вера ради веры, пользы от нее тебе не будет».

Абай не приемлет утилитарно- прагматического отношения к вере, когда верующий обходится с богом как с купцом, явившимся за долгом: «Это все, что имею, хочешь – бери, не хочешь – не из- под земли же я скот тебе достану».

Истинная вера утверждает добро, милосердие, справедливость в отношениях между людьми, а не только понимание сущности божественного духа. Истинная вера-  основа добродетельной жизни и в этом ее ценность и значимость. Абай ставит содержание жизни человека в прямую зависимость от веры. Все беды и невзгоды, страдания и мучения человека он объясняет отсутствием веры или ее ложностью. Вера делает жизнь человека полней, счастливей, радостней, так как она согласуется со смыслом жизни. Она придает ему уверенность, помогает преодолевать раздвоенность, беспокойство души. Душевный покой, гармония души, невозможны без веры.   Абай Кунанбаев подчеркивает высокое предназначение веры в нравственной жизни человека. Ее отсутствие или неправильное понимание выступает главным источником зла и страданий и полагает, что необходима именно та вера, которая утверждает благо и добро.

Рекомендованная литература:

1. Сегизбаев О.А. Казахская философия XYI- начала XX века.- Алматы, 1996
2. Габитов Т.Х. Философия.- Алматы, 2004
3. Альжанова У.К., Бегалинова К.К. История философии.-Алматы, 2002
4. Орынбеков М.С. Философские воззрения Абая.- Алматы, 1998
5. Есим Г.Е. Хаким Абай.- Алматы, 2002
6. Есим Гарифолла. Казахская философия. Пирамида в степи, или Философия любви. – Алматы, 2005. – 51 с.
7. Есим Г. Философия слов. – Алматы: Казак ун-ты, 2005.- 135 с.
8. Есим Г. Философский трактат об Абае. – Алматы: Казак ун-ты, 2006. – 75 с.
9. Иманбеков М.М. Философские идеи Ч. Валиханова. – Караганда, 2005.
10. Касымжанов А.Х. Духовное наследие казахского народа. – Алматы, 1992.
11. Абай. Книга слов.- Алматы,1998
12. Валиханов Ч. Собрание сочинений. В 5 т. – Алматы, 1995
13. Портреты. Степь глазами извне. От Геродота до Гумбольдта/ А.Х.Касымжанов (отв.ред.) и др.: КазГУ им. Аль-Фараби, Центр Аль-Фараби. – Алматы:Ун-т Кайнар, 2000.- 147 с.
14. Рысбекова Ш.С. Проблема Бога в мировоззрении Абая. Алматы, 2007

**Лекция 15. Казахская философия начала ХХ века**

Вопросы:

1. Проблемы исследования казахской философии начала ХХ века

2. Движение «Алаш» и становление национальной идеологии в начале ХХ века

3. Казахская демократическая интеллигенция в 1905-феврале 1917 гг.

4. Основные направления духовных исканий казахской интеллигенции

Проблемы исследования казахской философии начала ХХ века

В научно-исследовательской литературе о духовной культуре казахов XIX-XX вв., в первую очередь, по творчеству Абая Кунанбаева, Ибрая Алтынсарина, Шакарима Кудайбердиева существует традиция исследования в рамках культуры просвещения. То, что не соответствовало принципу классовости в духовном наследии казахов, объявлялось реакционным. И следствием узкоклассового подхода при изучении и оценке культурного наследия казахов являлось противопоставление культур.

Сегодня духовное наследие казахов, в первую очередь, его мировоззренческое содержание рассматривается в контексте мировой культуры. Разумеется, сегодня имеется опыт объективного анализа духовной культуры казахов начала XX столетия. Кроме работ семидесятых годов Бейсембиева К. по творчеству казахской интеллигенции начала XX столетия (Бейсембиев К., Прогрессивно-демократическая и марксистская мысль в Казахстане начала XX века. Алма-Ата.,1965), известны работы Есимова Г. по творчеству Абая, Соловьевой Г.Г. — об экзистенциальном видении мира в творчестве Абая и др.

В развитии современных культур можно выделить ставшие закономерными явления как растущее противоречие между наукой и техникой и духовной культурой, а так же такое явление как массовая культура с его поглощающим воздействием на отдельного человека. Эти и другие негативные процессы, которые несла с собой западная культура, получили отражение в духовном творчестве казахской интеллигенции начала XX столетия. Так, противоречивым процессом в современной культуре была посвящена статья С. Торайгырова «Социализм», работа Шакарима «Три истины». М.Жумабаев в своей «Педагогике» создает новую модель национальной школы, которая представляет собой решение основного вопроса всей современной культуры о соотношении в ней рационального и духовного.

Гуманистические традиции связывают культуру и мировоззрение казахской интеллигенции начала XX века с гуманистической философией экзистенциализма.

Хотя философская мысль в Казахстане в начале XX века не получила в своем развитии законченной формы, но научное и художественное творчество лучших представителей казахской интеллигенции содер­жит глубокие философские идеи и является выражением духовных исканий современного им общества.

Движение «Алаш» и становление национальной идеологии в начале ХХ века

 «Нынче мы прозреваем, оздоравливаемся, иными глазами смотрим в прошлое, настоящее и будущее, проникаем, хотя еще и с трудом, в «запретные исторические зоны», которых до сих пор немало у нас в Казахстане», - подчеркивает исследователь движения «Алаш» К. Сарсекеев в предисловии к своей работе.

Начало XX столетия — важный период в становлении национальной культуры, в формировании и защите национальной государственности казахского общества. В условиях, когда ход развития истории менял форму и сущность Российской государственности, направление и содержание развития культуры народов России, деятельность лучших представителей казахской национальной интеллигенции определила последующую историю казахского общества. Создание национальной политической партии, автономного казахского государства, издание газет и журналов, на страницах которых обсуждались проблемы реформирования общественно-политической, социально-экономической, духовно-религиозной жизни общества, способствовали пробуждению национального самосознания казахского общества.

Начало XX столетия остается «белым пятном» в истории развития отечественной философской мысли. Вместе с проблемой изучения истории алашординского движения, его места в истории развития казахской государственности, роли отдельных руководителей Алашорды, малоизученной на сегодняшний день является творчество алашординцев, представлявших культурную элиту казахского общества, в первую очередь, мировоззрение духовной элиты казахов в условиях глубоких общественных перемен и потрясений особую важность обретают в мировоззрении казахской интеллигенции философские идеи, выводы и проблема смысла жизни. Революции и войны России вовлекли казахское общество в водоворот развития западной культуры и определили направление философской мысли и содержание как философских идей, также и всего мировоззрения национальной интеллигенции, способствовали созданию единого культурного поля, своеобразного диалога культур. Как основные проблемы гуманистической философии XX века проблема бытия человека, смысла жизни и свободы определены вследствие осознания противоречий современного общества, и, в первую очередь, последствий научно-технического прогресса.

Решение проблемы смысла жизни и свободы в мировоззрении национальной интеллигенции, определилось, с одной стороны, в соответствии со сложившимися традициями философии и культуры казахов, с другой стороны, в соответствии с включенностью казахского общества в единый исторический процесс и в общее культурное поле Запада.

Казахская демократическая интеллигенция в 1905-феврале 1917 гг.

В начале XX столетия Казахстан был аграрно-колониальной окраиной России. Царское правительство, объявив казахские земли государственной собственностью, лучшие казахские земли распределил между русскими крестьянами-переселенцами и казачеством. За два столетия колонизации Казахстана Российская империя присвоила около 45 миллионов десятин казахской земли или 16% всей территории Казахстана. Колонизация Казахстана не ограничивалась изъятием земель. Колонизация культуры казахов была так же неизбежной. Известно, что одной из основных причин русской революции 1905-1907 годов являлась колониальная политика Российской империи.

Первая русская революция, не решившая колониальный вопрос, способствовала возникновению в Казахстане общественного движения, поставившему перед собой задачи буржуазно-демократического значения: предоставление казахскому народу равных прав, развитие национальной культуры, переход к оседлой культуре.

В истории Алашорды можно выделить следующие периоды:

1.1905 - февраль 1917 года (возникновение движения Алашорды, формирование политических взглядов его руководителей, определение основных задач движения Алашорды).

2. февраль - октябрь 1917 года (создание национальной политической партии «Алаш», разработка ее программы, казахской автономии Алашорда).

3. деятельность Алашординского движения в период после октября 1917 года (создание правительства автономии Алашорда, казахской милиции, принятие программы партии «Алаш»).

4. Алашорда в 1919 - по март 1920 гг. (борьба Алашорды за казахскую автономию, роспуск Алашординского правительства и партии «Алаш»).

На начало XX века приходится жизнь и деятельность таких представителей казахской культуры как поэта-мыслителя Шакарима Кудайбердиева, ученого-публициста Алихана Букейханова, тюрколога, лингвиста Ахмета Байтурсынова, поэта Магжана Жумабаева и других будущих руководителей и участников алашординского движения. Это были «высокообразованные, государственно мыслящие люди, наделенные умом и талантом».

Именно в годы первой русской революции формировались политические взгляды казахской интеллигенции и состоялось ее первое участие в общественно-политической деятельности.

Так, формирование политических взглядов Халела Досмухамбетова, будущего руководителя западного отделения правительства Алашорды, приходится на 1903-1909 годы — годы учебы в военно-медицинской академии в Петербурге.

Алихан Букейханов, в дальнейшем председатель правительства Алашорды, закончил в 1894 году лесной институт в Санкт-Петербурге. Следует отметить, что руководители алашординского движения получили образование не только в высших учебных заведениях России, но и в высших духовных учебных заведениях Турции и Египта.

Как отмечает А. Букейханов в своей статье «Киргизы», в начале XX столетия в казахском обществе еще не было политических партий. Но в соответствии с имеющимися двумя политическими течениями в среде казахской интеллигенции возможно образование двух политических партий. Первое течение национально-религиозное, целью которого является объединение казахов с мусульманами России. Другое течение ставит своей целью развитие казахского общества в рамках западной культуры. Образцом политических партий для национально-религиозного течения в национальной интеллигенции являются татарско-мусульманские партии типа Шураи-ислам (Всемусульманский съезд). Образцом политической партии для второго в среде казахской интеллигенции являются русские оппозиционные к царской власти политические партии. Такой партией являлась партия «народной свободы» или партия кадетов.

Западный путь развития казахского общества и казахскую автономию отстаивали руководители Алашординского движения. Известно, что создание государственной автономии и реформирование общественной жизни возможно лишь при наличии политической партии. Так, А. Букейханов, М. Дулатов, М. Тынышпаев, Ж. Сейдалин, Б. Каратаев, Б. Сыртанов в конце 1905 года в Уральске на съезде делегатов пяти областей пытались создать национальную политическую партию «казахскую конституционную демократическую партию», ориентированную на программу оппозиционной к царизму партии кадетов.

Как отмечал К. Нурпеисов, в годы после первой буржуазной российской революции «в деятельности казахской национально-демократической интеллигенции наблюдаются качественные изменения».

На этот период приходится, в основном, литературно-публицистическая деятельность представителей национальной интеллигенции. С 1907 - по 1913 годы издается журнал «Ай Кап» (редактор М.Сералин). С 1913 по 1917 год А. Букейханов, А. Байтурсынов, М. Дулатов, Х. Досмухамедов издают газету «Қазақ». Лидеры казахской интеллигенции освещали проблемы общественного развития на страницах газет и журналов. Как отмечает К.Нурпеисов, журнал «Аи Кап» будил самосознание народа. Позиция журнала была направлена против колониальной политики царизма. Журнал «Аи Кап» внес свой вклад в определение стратегии и тактики Алашординского движения, его политической программы. В связи с созывом Общекиргизского съезда в Оренбурге 1913 года (организаторы съезда Диханша Сейдалин, Раимжан Марсеков, Бахытжан Каратаев) в журнале «Аи Кап» писалось следующее: «Европейский народ по каким бы то ни было вопросам предварительно совещается. Разные народы, проживающие в России, собираются для обсуждения своих нужд и, изложив результаты этих съездов, посылают их по принадлежности... Взяв с них пример, нам тоже необходимо организовать съезд... Задача съезда будет заключаться в том, чтобы обсудить разные нужды народа и ходатайствовать об этом перед правительством». Освобождение казахского народа от колониального гнета, в частности, решение земельного вопроса в связи с переселенческой политикой царя, вопросы судебной власти, развития национальной культуры предполагалось по пути реформ на демократических началах, с позиции общенационального единства. Программа РСДРП, провозглашавшая принцип классовой борьбы, была не принята казахской интеллигенцией.

Основные направления духовных исканий казахской интеллигенции

Если для современной западной философии характерно осознание противостояния человека и толпы, человека и культуры, критика современной культуры и рационального мышления, критическое отношение к научно-техническому прогрессу, то особенностью размышлений казахской интеллигенции начала ХХ века в лице Шакарима Кудайбердиева, Мыржакыпа Дулатова, Магжана Жумабаева, Султанмахмуда Торайгырова в том, что внутренняя духовная жизнь человека рассматривается в отличие от философии экзистенциализма в контексте проблем общественного устройства. Работа самосознания в мировоззрении казахской интеллигенции представлена в направлении осознания необходимости достижения лучшего устройства общественной жизни. Для их мировоззрения характерно сочетание признания несоответствия существующей действительности призванию и сущности человека с мыслью о необходимости развития культуры, общественного прогресса, что объясняется сложившейся исторической ситуацией, положением казахского общества в начале XX столетия. Поэтому следует отметить вплетенность духовных исканий казахской интеллигенции в живую ткань общественной жизни. Неразрывную связь их мировоззрения с существующими отношениями в обществе. Наша духовная элита в начале XX столетия дала действительный анализ и поиск путей развития казахского общества.

Казахской интеллигенции, не принявшей политическую программу большевистской партии, был чужд и дух философии марксизма, его воинствующий атеизм, классовый характер социальной философии марксизма. Например, размышления Шакарима о душе, отношение М. Дулатова к религии.

Творческая биография и судьбы казахской интеллигенции являются воплощением идей гуманистической философской мысли современности. Не только мировоззренческое содержание творческого наследия, но и гражданская позиция, содержание общественно-политической деятельности находятся в рамках прогрессивных идей современной западной философии. Для духовной элиты казахского общества начала XX столетия характерно единство их мировоззрения и общественно-политических идеалов. Не простая декларация, не провозглашение должного — их судьбы, жизненный путь являются ярким примером, подтверждающим значимость прогрессивных идей современной западной философии.

Следует отметить противоречивое отношение к НТП, к культуре, характерное для мировоззрения казахской интеллигенции. С одной стороны, критика существующего состояния культуры, пусть как следствия колониальной политики царизма, критическое отношение к массам, создающих зависимое положение человека в мире, что сближает казахскую интеллигенцию и западных философов-экзистенциалистов, создает поле для диалога культур. С другой стороны, для казахской интеллигенции характерна и определенная доля веры в НТП, поскольку их творчество состоялось в других социально-исторических условиях.

Главной в мировоззрении казахской интеллигенции является идея необходимого соответствия свободной сущности человека и существующей действительности. Казахская интеллигенция не ограничивается констатацией несоответствия существующего мира и человеческой экзистенции. Мужество казахской интеллигенции, их творческий подвиг в признании необходимости снятия противоречия между существующей действительностью и экзистенцией человека.

Несомненно, общественно-политическая деятельность казахской интеллигенции начала XX века, их борьба за освобождение казахского народа от пут колониализма и возрождение национальной культуры имеет непреходящее значение в истории казахского общества. В частности, их борьба за создание казахской государственности является вехой в истории становления и развития казахского государства. Но наряду с этим не менее значимо и их творческое наследие, мировоззренческое содержание их творчества.

Один из известных исследователей творческого наследия Ш.Кудайбердиева и превосходный переводчик его произведений на русский язык Б.Каирбеков пишет: «Можно смело назвать Шакарима … первым казахским ученым-историком, который подверг научной критике известные к тому времени сведения, как устные, так и письменные о происхождении тюркских народов». Но Шакарим бал не только историком. Он был общепризнанным поэтом, выдающимся композитором, крупным религиозным деятелем и эрудированным философом.

Родина **Шакарима Кудайбердиева (1858-1931) –** предгорья Чингистау нынешнего Абаевского района Семипалатинской области. В семилетнем возрасте он остался без отца и его принял на воспитание его родной дядя – Абай. Шакарим был сыном старшего брата Абая – Кудайберды.

Шакарим глубоко и всесторонне исследовал идеи Абая относительно души и плоти. Кроме того, он выдвинул свое понимание этой проблемы. По мысли Шакарима, душа пребывает как сущность задолго до появления материальнойсубстанции человека. Это высшая истина и, к тому же, проявление всего сущего. Это во-первых. Во-вторых, душа есть энергия движения, если хотите, его первопричина. В-третьх, в душе заложено проявление усилий творца. Поэт пишет:

Начало всего живого – движение,

Движению необходимо помочь.

«Я» - это душа, назови как хочешь,

Но мир создан этим движением.

В-четвертых, причину зарождения плоти мыслитель видит в душе:

Движущая энергия – душа,

Душа породила множество душ,

Энергией их и была создана плоть,

Которая потом оживляется душой.

В-пятых, и это является новым в мировоззренческой системе Шакарима, он пришел к выводу, что душа порождает душу, из одной души произрастает другая.

Шакарим утверждает, что душа растений, животных отлична от человеческой души: «Разве первоначально сознательный разум не исходит от человека?» - задает он вопрос.

Душа воссоединяется с плотью не случайно, ибо она, душа, является первопричиной плоти или же ее сущностным началом.

Углубляясь далее в эту проблему, Шакарим формулирует вопрос: « Существует ли душа, рожденная на свет просто так, без цели и назначения?»

И в самом деле, нет ничего, что существовало бы без цели. В любой вещи, что окружает нас, есть свое место, порядок, востребованность. «Разум есть достояние души»- заключает Шакарим.

В-шестых, по Шакариму, душа, чтобы сохранить в чистоте место обитания, идет на подлость и коварство. Подобная трактовка –открытие Шакарима, ибо у Абая этого нет. Душа идет на это ради интересов плоти, точнее, плотских вожделений. Об этом Шакарим говорит так:

Разум – безгранично яркий свет,

Этим светом пользуется душа

Для удовлетворения потребностей плоти.

Так уж сплетена судьба,

Что душа связана с плотью, а душа с разумом.

Душа не знает покоя, удовлетворяя плоть,

Заботясь о чистоте своего жидища,

Спасая от зноя, холода, голода,

Применет и подлость, и коварство.

 В-седьмых, Шакарим делал попытку объединить понятие духа (рух) и души (жан).

Основной философский труд Шакарима «Три истины». Согласно его убеждениям, первую истину составляет истина веры, признающая Создателя и бессмертие души. Но поскольку эта истина бралась на веру и не получила сколько- нибудь достаточного научного обоснования, то основная масса людей осталась к ней глухой.

Вторая истина- это истина науки, основанная на чувственных восприятиях и рациональном мышлении. Но доводы науки оказались неоднозначными и подвергались опровержению по мере дальнейшего развития жизни и знания. Поэтому они не могли стать основанием для формирования добрых начал человеческой души.

Наконец, третья истина- это истина души, субстанциональную основу которой составляет совесть. Именно совесть, как изначальная потребность души. И есть та истина, которая может очистить от нравственной скверны и поставить его на путь праведной жизни. Вот почему Шакарим считал, что обоснование бессмертия души и способности её перевоплощения являются необходимыми условиями достижения человеческого счастья. Для обоснования этой истины он сделал всё, что было в его силах.

**Ахмет Байтурсынов (1873-1937 гг)-** выдающийся казахский просветитель-демократ, поэт, писатель, известный общественный деятель, учёный, философ. Родился 25 января 1873 года в Тосынской волости Тургайского уезда в простой крестьянской семье

Основная сфера его интересов- это литературное творчество, исследование языка и закономерностей литературного процесса, а также закономерностей становления слова и его функционирования в обществе, его роли в организации общественной жизни и деятельности людей. Он вошёл в историю казахской духовной культуры как выдающийся переводчик классической русской и западной поэзии на казахский язык, писатель, публицист, как один из организаторов периодической печати на казахском языке.

В концентрированном виде он изложил свою философскую позицию в работе «Эдебиет таныткыш» («Литературный путеводитель», 1926). Судя по опубликованным научным разработкам, А.Байтурсынов неплохо знал философскую литературу, получившую широкое распространение в его время. Философия интересовала его прежде всего потому, что без неё трудно было разобраться в закономерностях развития языка и тем более правильно понять тенденции развития литературного процесса вообще и казахской литературы, в частности. Поэтому предметом его особых интересов становятся философские проблемы языкознания, литературоведения и словесного искусства как такового в целом.

В отличие от Шакарима, с философией которого он был хорошо знаком, он не отделяет дух от природы, сознания от материи, мышления от бытия. Скорее, он придерживался материалистических воззрений.

А.Байтурсынов считает, что все окружающие нас вещи, которые мы отчетливо осязаем, являются вещами, сотворенными природой, либо вещами, сработанными человеком . Вещи, сотворенные природой, являются его предметным миром, а вещи, сделанные человеком, представляют собой мир искусного труда людей, опредмечивания их субъективных сил.

Люди делают разные вещи. Одни делают вещи, полезные для быта, хозяйства. Их мало интересует красота вещи. Другие, напротив, нацелены на то, чтобы создаваемые ими вещи отвечали принципам красоты, а полезность вещи их мало интересует.

Ученый различает пять видов художественного творчества: архитектура, скульптура, живопись, музыка, литература. Особое значение он придает словесному искусству. И это объясняет двумя причинами: 1. словесное искусство было преобладающим в казахской культуре; 2. ни один из видов искусства не может заменить искусство слова, тогда как искусство слова всегда может легко и точно воспроизвести функции любого другого вида искусства.

  **Мыржакып Дулатов (1885-1935)**- выдающийся общественный деятель, поэт, писатель, учёный-историк, философ. Родился в одном из аулов Джангельдинского района Тургайской области.

Исходная мировоззренческая позиция Дулатова- это безусловное признание существования реального мира, окружающего человека. Всё. Написанное им в этом плане, есть не более чем результат его восприятия и понимания окружающей его действительности. Согласно его представлениям, каждый писатель сначала воспринимает, потом осознаёт, потом осмысливает всё то, что его окружает, и только после этого он приводит увиденное и услышанное в определённый порядок, раскрывает их смысл, значение и переводит это в форму словесного изложения, либо в форму графического изображения на бумаге.

Возникшие таким образом сказки, басни, стихи- призваны передать читателю мысли писателя, ту картину природы и жизни, которую он представляет себе.

Кроме того Дулатов рассматривал и исторические проблемы. Одна из такой была смешение казахов с киргизами.

Важнейшим теоретическим итогом, полученным им в результате своих изысканий, является вывод о том, что общими отличительными особенностями любого народа являются присущие только ему единый язык, религиозная вера, вид хозяйственной деятельности, внешний облик, обряды, обычаи, традиции место постоянного обитания.

Возникшие таким образом басни, сказки и стихи- призваны передать читателю мысли автора. Ту картину природы и жизни, которую он представляет себе. В построении своих мыслей , в намерении довести их до чувства и ума других, заставить их смотреть на мир другими глазами и думать как думает он сам, писатель всецело зависит от умения пользоваться словами родного языка. Потеряв родную речь. Человек теряет себя как представитель данной нации. Только посредством родного языка писатель может передать свои чувства, переживания.

Бесконечно много внимания он уделял изучению тюркских народов. Он сам собирал исторические факты всех народов и племён. Путём теоретического анализа М.Дулатов пытался прийти к истине.

Вся суть философии в социальной концепции Дулатова, в конечном счёте сводится к попытке обосновать некоторую сумму логических принципов.

Таким образом он сделал громадный шаг вперёд по пути развития казахской социальной мысли. Если один из выдающихся предшественников, которого он чтил как мыслящего деятеля, Ч.Валиханов полагал, что достаточно заменить «спящих администраторов трезвыми» и дело сразу пойдёт на лад, то М.Дулатов был принципиально сторонником не частичных, а коренных преобразований всей системы управления в целом. Согласно его справедливому мнению, самым существенным недостатком царского самодержавного строя является бюрократизм.

Человека с такими мыслями не как не могли обвинить в национализме. Следует даже отметить, что М.Дулатов был первым из представителей казахской интеллигенции, кто положил начало исследованию истории казахской общественной мысли.

 С**ултанмахмут Торайгыров (1893-)**- выдающийся представитель казахской демократической интеллигенции, поэт философ, общественный деятель.

Родился 28 октября 1893 года в бедной крестьянской семье, проживавшей в ауле Жантай в Баянаульском районе Павлодарской области.

Философия Торайгырова представляла собой результаты сопоставления им собственного жизненного опыта с реальным историческим бытием своего народа. Она ни в коем случае не является итогом заученных идей различных философских школ. Именно поэтому она представляет собой особую ценность.

Торайгыров прожил короткую, но предельно спрессованную во времени и пространстве творческую жизнь. Его биография не изобиловала значительными событиями.

 С.Торайгыров стремился к знаниям и потому жаждал получить систематическое образование. Но это ему не удаётся из-за болезни, скудости материальных средств.

 Новые смятения в душу поэта внесла Первая Мировая война.

С.Торайгыров, безусловно, выдающийся исторический деятель. Несмотря на то. Что ему всё- таки не удалось получить высшего образования, он сумел показать, что природный дар, если он действительно есть, ни за что не уходит впустую. Тяжёлый опыт личной жизни и природный ум позволили оставить в истории его имя, а потомкам осталось его богатейшее духовное наследие, которое учит людей входить не только в мир прекрасного, но и в мир разума и добродетели.

Султанмахмут Торайгыров метался в поисках ответа на вопросы, поставленные в произведении «Fайса кiм?» («Иисус – кто он?»).

У него было двойственное отношение к революции: он принимал и не принимал социализм.

А его произведениях «Камар сулу» («Красавица Камар»), «Кто виноват?» нельзя определить авторскую позицию, там все размыто и нечетко. Измученный коварным недугом, терзаемый вопросами, Султанмахмут умер, оставив нам в удел поиски ответа на главный вопрос: «Иисус – кто он?»

В этом вопросе просматривается и проблема справедливости. Кто видел государство, где царит справедливость? Может ли кто утверждать, что создаваемое социалистическое государство станет государством справедливости?

Особенно глубоким философским содержанием наполнена его работа «Заблудившаяся жизнь».

Рекомендованная литература:

1.Есмагулова Г.Ж. Идея свободы в мировоззрении казахской интеллигенции начала ХХ века. – Алматы, 1999.

2.Есим Г. Казахская философия // Мысль. – 2004. - №7. – с.65-69.

3.Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – начала XX века. – Алматы: Гылым, 1996. – 472 с.

4.Сегизбаев О.А. История казахской философии от первых архаичных представлений древних до философии развитых форм первой половины ХХ столетия.Учебник для Вузов, Алматы,2001

5.Сарсекеев К. Алаш-Орда. Сборник документов. А., 1992.

6.Алем. Альманах. – Алма-Ата, Жазушы, 1991.

7.Дулатов М. Шығармалары: өлеңдер, қарасөздер, көсемсөз. Алматы: «Жазушы»,1991.

8.Кудайбердиев Ш. Три истины. Алматы. 1991.

9.Бейсембиев К.Б. Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). – Алма-Ата: Казахстан, 1976. – 428

10.Бөкейхан А. Таңдамалы. Алматы. Қазақ энциклопедиясы бас редакциясы, 1995.

11.Философия: учебник для студ. вузов и колледжей / сост. Т. Х. Габитов. - Изд. 4-е. - Алматы, 2010.

12.Философия: учебник / Н. Ж. Байтенова [и др.]. - Алматы, 2006

13.Касымжанов А.Х. Духовное наследие казахского народа. – Алматы, 1992.

14.Портреты. Степь глазами извне. От Геродота до Гумбольдта/ А.Х.Касымжанов (отв.ред.) и др.: КазГУ им. Аль-Фараби, Центр Аль-Фараби. – Алматы:Ун-т Кайнар, 2000.- 147 с.