

**REPORTS OF NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES  
OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN**

ISSN 2224-5227

Volume 4, Number 302 (2015), 185 – 192

**ON INTERPRETATION OF A DIVISION INTO PERIODS  
OF KAZAKH HISTORIOSOPHY**

**Sh.A. Kurmanbayeva<sup>1</sup>, A.M. Amrebaev<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Kazakh Humanitarian Juridical Innovative University, Semey

<sup>2</sup> Expert of Kazakh National Identity, Almaty

g.musinova@mail.ru, [semey\\_urist@mail.ru](mailto:semey_urist@mail.ru), aidar.amrebaev90@gmail.com.

**Key words:** Kazakh philosophy, division into periods, tradition, reinterpretation, rhizome, thesaurus, historiosophy.

**Abstract.** The existing periodization of Kazakh philosophy does not reflect the historical evolution of Kazakh thinking and needs a new interpretation of its meaning. Kazakh national thinking is non-continuous, lateral. At various stages of the history, different forms of philosophizing coexisted. The nomadic way of thinking changed constantly its fundamentals and categorical framework, system of values, and is rhizomatic in this respect. The current stage is characterized by renaissance of the phenomenon of Kazakh national philosophy. In order to build further periodization, it is necessary to re-interpret the meaning and content of those ideas that have been expressed by the Kazakh thinkers. One has to solve the issue of regaining the national tradition of Kazakh thinking, to formulate a set of national values and ideals, to create philosophical conceptual thesaurus of the Kazakh spiritual tradition that will be adaptive to the modern philosophical view of the world, to recover the lost discourse of national thinking.

УДК 1(091), 930.24, 94(574)

**ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИОСОФИИ КАЗАХСКОГО  
НАРОДА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

**Ш.А. Курманбаева<sup>1</sup>, А.М. Амребаев<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Казахский гуманитарно-юридический инновационный университет, г. Семей

<sup>2</sup> Эксперт по казахской национальной идентичности, г. Алматы

**Ключевые слова:** казахская философия, периодизация, традиция, реинтерпретация, ризома, тезаурус, историософия.

**Аннотация.** Существующая периодизация казахской философии не отражает исторической эволюции казахской мысли и нуждается в новой интерпретации смыслов. Казахское национальное мышление прерывисто, нелинейно. На различных этапах истории одновременно существовали разные форматы философствования. Кочевое мышление постоянно меняло основания и категориальный аппарат, систему ценностей, и в этом смысле ризоматично. Современный этап характеризуется возрождением феномена казахской национальной философии. Для дальнейшего построения периодизации необходима реинтерпретация смысла и содержания идей, высказанных казахскими мыслителями. Предстоит решить задачу вернуть утраченную традицию национального казахского мышления, сформулировать комплекс национальных ценностей и идеалов, сформировать адекватный к современной философской картине мира понятийный философский тезаурус казахской духовной традиции, вернуть утерянный дискурс национального мышления.

Основной тезис настоящей статьи следующий: современная периодизация казахской философии не отражает реального содержания исторической эволюции казахской мысли и нуждается в новой интерпретации заложенных в ней смыслов. Главным образом, это касается

применимости к казахской мыслительной традиции самого понятия «философия». Насколько уместно прилагать его к нашей национальной традиции мышления? И если да, то в отношении каких типов казахского мышления мы можем его применять? Каковы особенности мыслительной традиции казахов и возможности ее реконструкции? Можно ли говорить о казахской национальной философии в контексте современных мировоззренческих и мыслительных парадигм?

Термин «философия» в строго понятийном значении для нашей духовной культуры применим, с нашей точки зрения, здесь весьма условно и лишь в отношении отдельных ее типов, на разных этапах истории. Как известно, в исключительном, классическом варианте философами называли последователей рационалистической, интеллектуальной традиции, ведущей начало от Аристотеля. Затем на арабо-мусульманском Востоке – фальсафа. Это рациональное течение мысли, перипатетизм. И здесь также возникает вопрос, не лишенный культурологического основания: а Второй Учитель – Аль-Фараби – относится к казахской философской культуре? И вообще, строго говоря, можно ли утверждать о национальной принадлежности этого философа, поскольку он творил в эллинистической традиции в условиях обширной мусульманской цивилизации? Можно вспомнить нефилософские споры о принадлежности Аль-Фараби, да и всей плеяды восточных перипатетиков, к тому или иному народу, споры, которые имели место между учеными различных советских республик центрально-азиатского региона... Но если отставить бесплодные идеи «приватизации» того или иного мыслителя с целью культурно укоренить свой народ, то остается блестящий классический тип философа. И он, кстати говоря, к казахской интеллектуальной традиции имеет отношение в той же степени, в какой казахская кочевая и протоказахская культуры имеют отношение к оседлой средневековой культуре большого мультикультурного пространства арабо-мусульманского халифата. Значит, мы должны рассматривать Аль-Фараби как предтечу и даже явление уникальное и исключительное для нашей дальнейшей национальной культуры мысли. Ведь казахское мышление, начиная с момента этно- и государствообразования казахов более 500 лет назад и даже ранее, воплотило в себе как элементы устной мифопоэтической мыслительной традицииnomadov, так и форматы письменного, рационализированного мышления оседлых народов. Время от времени в нашем национальном образе мира находили отражение и универсальные мировоззренческие системы, демонстрировавшие неразрывность Человека как Микрокосма и Вселенной как Макрокосмоса, и партикулярные системы мышления, отражавшие специфические цивилизационно уникальные типы философской рефлексии. Момент собственно казахского этно- и культурогенеза сопровождался отходом от письменной, рационалистической традиции фальсафа и возобновлением, «ренессансом», устной мифопоэтической кочевой традиции.

Когда мы говорим о «родовых» признаках казахского мышления, речь должна идти об универсальном духовном опыте, саморефлексии. Мартин Хайдеггер говорил о таком типе философии как о «возможности автономного творческого существования» [1]. Думается, это значительно ближе к тому, что мы имеем в нашей духовной истории в порядке исключения, поскольку мышление о себе и мире – вещь исключительная и незаурядная сама по себе. В этом проявляется ее автономность, «сокрытость» от непроявленного взгляда и одновременно всеобщность и универсализм как отражение общечеловеческого духовного опыта. Именно поэтому наше национальное мышление прерывисто, нелинейно, подобно вспышкам ярких звезд над степным небом, которые проявляются то там, то здесь, формируя причудливые конфигурации «созвездий» философского созвучия национальной традиции с классическими мировыми образцами.

Очень трудно проследить и описать некую однозначную, поступательную эволюцию национальной мысли. Нелинейность проявляется в том, что зачастую в древнейших ее образцах мы обнаруживаем гораздо более глубокие и содержательные мысли и провидения, чем в современном упрощенном, клиповом, стереотипном мышлении. К примеру, в стихах Бухар-жырау находим удивительное пророчество: «Әлемді түгел көрсө де, / Алтын үйге кірсө де, / Аспанға, жұлдыз аралап, / Ай нұрын ұстап мінсе де, / Қызыққа тоймас адамзат!» [2]. В этом суждении речь идет об утверждении аристотелевского «удивления», несмотря ни на какие новейшие технологические открытия и «освоения» человеческого духа. Разве оно не созвучно современному стремлению к новым граням и возможностям человеческой цивилизации, неутолимостью, жаждой

познания в условиях ускорения исторического и культурного времени?

Ходжа Ахмет Яссави – ярчайший представитель другого направления мысли среднеазиатской цивилизации – суфизма. Можно ли его идентифицировать как казахского мыслителя? Не философа в строгом смысле, поскольку он принадлежит к противоположной рационализму мистической традиции, которая гораздо ближе к неоплатонизму, но находится в одном дискурсе средневекового мышления. Опять же, это представитель письменной, школьной системы мышления, где идеи-прозрения передавались от шейха-учителя к мюриду-ученику. Но Яссави «ожил» среди казахов и позднее, поскольку суфистская традиция верования отчетливо прослеживается в ряде суждений собственно казахских кочевых мудрецов, которые рефлексировали на темы бытия, Бога, жизни и смерти. Самоотверженной духовной жизнью и смертью Яссави символизирует в казахской традиции образ Мыслителя-Пророка. И не случайно кочевые казахи говорили: «В Мекке – Мухамед, в Туркестане – Қожа Ахмет», в понятных для них поэтических образах прослеживая созвучие хадисов Пророка и хикметов национального мудреца Яссави. Разве сегодня вопрос гармонизации мусульманских канонов и национального способа мироотношения не стоит так же актуально и напряженно, как столетия назад? Ходжа Ахмет Яссави, его собрат-суфий Ходжа Хафиз, философ Аль-Фараби с перипатетиками являются общим достоянием центрально-азиатской и средне-восточной цивилизации. Яссави стоит у духовных истоков возникновения этнического мышления разнообразных народов региона, являясь образцом и духовным наставником для казахов-кочевников.

Если обратиться к другому цивилизационному ареалу – тюркскому кочевью, то возникает монументальная фигура Тоньюкука как номадического историософа героического периода в нашей предфилософии. Его суждения «цепляют» горячее сердце казахского кочевника-воина и греют душу простого народа: «Қаған парызы – халқының карнын тойғызып, мерейін өсіріп отыру» [3, с. 11]. Он демонстрирует осмысленность силы, моральную ответственность власти и духовное соответствие ожиданиям народа, поскольку Тенгри живо в синкретическом мировоззрении кочевых казахов, а этические максимы тюркского воинства и власти кагана понятны и легко реконструируются в традициях казахских воинов-жырау – Доспамбета, Актамберды-жырау и других.

У истоков тюркской мудрости обособленно стоят фигуры Қорқыта и Асана Қайғы. Если вспомнить, классическая греческая философия рождается из досократической традиции «темных мудрецов», которые не любили мудрость, не стремились к мудрости, а были мудры и изрекали истины. Таковы были греческие «семь мудрецов». В степном софогенезе (эволюции мудрости) Қорқыт и Асан Қайғы являются олицетворением мудрости, ее носителями. Это исконные образцы чистой мудрости без какой-либо соотносимости. Ведь филео-софия – это любование мудростью, проникновением в тайну, в замысел. На этом этапе возможно лишь вопрошание. Так, Асан Қайғы вопрошає: «Құйрығы жоқ, жалы жоқ, / Құлан қайтып күн көрер? / Аяғы жоқ, қолы жоқ, / Жылан қайтып күн көрер?» [4]. Қорқыт так обобщает быстротечность жизни человека: «Адам баласы керуен сияқты: токтады, көшті де кетті» [3, с. 15]. Это время «исконной мудрости», когда человек рефлексирует, исходя из своего повседневного опыта, освещенного сакральной, мифопоэтической традицией предков, и характеризуется мистическим поиском «Жерүйық» – Абсолюта. В народной традиции этот поиск сохранился в изречении: «Қайда барсан – Қорқыттың көрі». Это сократовское «тишайшее единение с Бытием»... До рационализации еще далеко или точнее не до рационализации. Человек не оторван от бытия, не опосредован цивилизацией, не произошло «разволшебствование мира». Он слит с природой. Но в нашей традиции все же это не натурфилософия в чистом виде, разделявшая гносеологию от онтологического содержания жизни, а этика. Именно поэтому кочевая казахская традиция глубоко антропологична. Смысл человеческого существования во взаимодействии с другим человеком: «Адамның күні адаммен!» Вот над чем задумывается в первую очередь казах. Для него качества человека, его аксиологический ценностный ряд важнее, поскольку позволяет создать вокруг мир осознанных сущностей, принять их, как самого себя, как в санскритском «Та твам аси» («Я есть одно с тобой»). Это позволяет быть свободным, поскольку живешь не в субъект-объектном мире, как в западно-рационалистической традиции, а в универсальном субъект-субъектном мире гегелевской «осознанной необходимости», т.е. свободы. «Өз еркі өзіне».

Вся дальнейшая казахская мысль будет направлена на познание самого себя, как у Сократа. В

казахской мысли возникнут и раскроются во всей глубине разнообразные направления этой антропософии, построенной в изящной поэтической форме. И это является показателем высокой духовной традиции. Ведь «обо всем, что священно и торжественно, говорят стихами». Это состояние культуры, как метко замечает Йохан Хейзинга, «при котором поэтическая форма отнюдь не воспринимается как простое удовлетворение эстетической потребности, а выражает все, что имеет значение или жизненно важно для сообщества» [5]. В различных жанрах и стилях поэтического философствования, таких как «бийлік шешім» – мудрое решение, «айтыс» – вопрошение, «толғай» – размышление, «терме» – поиск утверждение, «жыр» – вдохновенное эпическое повествование, возникает целый ряд поэтических мыслителей, специализирующихся на отдельных жанрах и стилях мышления, – бий, айтыскер, жырау, ақын, сал-сері», а за ними просматривается классический набор отдельных философских сфер познания, таких как философская онтология, аксиология, философия права, историософия, эстетическое восприятие мира и этика.

Степное мышление многообразно не только по форме, красочности и сочности, но также оно различно по глубине содержания и степени проникновения в Истину. В этом плане образно оно подобно казахскому лоскутному одеялу – «құрақ көрпө», представляя собой синкретичную, в чем-то эклектичную модель мира, являя собой духовную мозаику, состоящую из различных традиций и типов рефлексии. На различных этапах истории одновременно существуют разные форматы философствования, порой не имеющие между собой единой эволюционной содержательной идейной связи или цельной традиции, единого полотна. Поэтому так трудно идентифицировать единую корневую основу, специфику национального самосознания, общую идею. Кочевое мышление не имеет древовидной корневой системы, присущей оседлым культурам, стремящимся к системной целостности. Оно достаточно динамично и постоянно меняет свои основания и категориальный аппарат, систему ценностей. И в этом смысле ризоматично. По своей структуре напоминает степной ковыль, имеющий многосоставную корневую структуру. Это дает ей возможность вырастать вновь и вновь, пригибаясь под влиянием ветров, и снова поднимаясь и внезапно расцветая под влиянием благодатной влаги и света. Может оттуда чрезвычайная жизнестойкость самого казахского национального духа: «мың өліп, мың тірілген халық».

Говоря об эволюции мысли на просторах степной Евразии, можно обратить внимание на попытку синтеза оседлой, городской, цивилизованной рефлексии и софо-мистической, героико-кочевой формы мыслеобразования и мыслепроявления как деятельности, поступка. Эта работа была совершена такими тюркскими мыслителями как собиратель тюркских «жемчужин мысли» Махмуд Кашгари и политический мыслитель Жусуп Баласагын. В трактате «Құтты білік», последний затевает разговор четырех героев, олицетворяющих эти разные типы мудрствования, системы ценностей, пытаясь вывести формулу гармонии, общественного счастья. При этом Айтолды (Счастье) и Одгурмыш (Непримятельность) умирают, а остаются Кунтолды (Справедливость) и Огдюльмыш (Разум). Тюркский хас-хаджиб (советник) оказывается провидцем наступления цивилизации, основанной на рациональных началах со стремлением к справедливости, но не ее обладанием. Абсолютная культура стыда (Ұят) и скромности (Қанағат) уступает место знанию и практичности цивилизации условностей. Разве не это переживает сегодня человечество, пытаясь рационализировать мир и провозглашая цели социальной справедливости и ценности общественной гармонии?

Удивительно, но впоследствии в казахской кочевой поэтической традиции эти мотивы утраты изначальной гармонии мира мы встречаем в поэзии «Зар заман» у Дулата, Шортанбая, Мурата. Венчает этот трагизм Бухар-жырау, вопрошающий властителя Абылай-хана не только об утрате им своего народа и земли, но также и об утрате казахами самих себя, своей родовой человеческой и культурной сути. Например, Бухар-жырау вопрошает: «Айтқан сөзге тұрмаған – жаман емей немене, / Сұрағанды бермеген – сараң емей немене, / Кісі ақысын көп жеген – арам емей немене / Сыртындағы құлығың – амал емей немене, / Сусағанда берген су – шекер емей немене, / Үңжық ерге біткен мал – бекер емей немене?» [3, с. 71].

С нашей точки зрения, классика собственно казахской кочевой мудрости сформировалась в эпоху «Зар заман» и является отражением кризиса мыслечувствования и образа жизни казахов-кочевников. В этот период кочевая традиция мудрости достигла пика своего духовного

напряжения, как тетива натянутого лука. В их философии находит отражение непосредственная трагедия самого народа. Поскольку это время чрезвычайного национального напряжения, так как казахский народ пережил трагедию нашествия джунгар (оиратов) в XVIII в., легендарно сохранившейся потом для обозначения времени – Великой скорби, и фатально повторявшееся из столетие в столетие. Это пограничное философское состояние национального духа. И вполне созвучно диагнозу времени мудрости у Фридриха Ницше – «Сова Минервы вылетает в сумерки» или когда «рушатся стены»: речь идет о крушении прежних опорных систем мышления nomadicкого человека. Мыслители «Зар заман» отмечают кризис циклического, естественного времени кочевников, целиком зависящих и подчиняющихся велению вечно возвращающегося Колеса Истории. На его смену приходит новое измерение времени – целевое, линейное время, проектирующее новую реальность, обусловленную практическими соображениями и выгодой. Духовность и бескорыстие, честь и достоинство, вера и совестливость уступают место новым принципам жизни, обеспечивающим материальный, но бездуховный комфорт, компромиссность и целеполагание любой ценой, имитацию веры и утрату стыда. Этот гуманистический Апокалипсис ощущают и предрекают мудрецы «Зар заман». Разве современный человек не испытывает то же чувство растерянности и «покинутости Богом» в условиях выбора между праведной и честной жизнью, и одномерными критериями богатства и успешности эгоистичного индивидуума, игнорирующего гармонию мира и общественное счастье?

В кочевой казахской традиции мудрость широка, как степь, и более разнопланова в смысле вопрошания, чем форматы оседлой натурфилософии греков и других городских народов, свернутых до мифопоэтического космогонического представления за «стенами сознания». Мышление кочевников сосредоточено на бесконечном пространстве, в котором время течет без меры. Оно быстро и не структурировано, ограничиваясь лишь сменой циклов, сезонных декораций, возрастных границ, смены настроений, периодов благодеяния и нищеты. Нет ничего постоянного и невозможного. Все – по-гераклитовски – течет и изменяется. Но казахские мудрецы, как ученик Гераклита Кратил, вопрошают более глубокую мысль: «В эту реку жизни нельзя войти не только дважды, но и однажды». Однако казахская мысль не агностична. В ней нет места скепсису «Темного Гераклита» и его ученика. Казахи умозрительны, и поэтому полны оптимизма и толерантности ко всему. Одновременно с этим ироничны, порой без должного почтения, доходящего у некоторых народов до фанатизма. Однако, эта толерантность национального духа привела к тому, что казахи стали воспринимать чужие ценности и идеалы как свои, жить чужой жизнью, умирать чужой смертью, все больше и больше утрачивая свою национальную идентичность. И в этом значении они клеймят самих же казахов в их собственных бедах, обращая внимание на истинный исток проблем: «Қазақтың бір ғана жауы бар, ол қазақтың өзі!» Поиск причины несовершенства жизни в казахской степи заботит мыслителей «Зар заман». Следует заметить, что и по сей день корень многих вопросов сегодняшней жизни оказался все еще неразрешимым, имея в виду состояние нашего самосознания и отношения друг к другу.

Период мысли в казахской традиции, который в советское время назывался эпохой Просвещения, с нашей точки зрения не является таковой. Он венчает собой упорные поиски оптимального выхода из сложившейся трагедии колонизованного национального самосознания, подобного стреноженному степному тулпару, связанному путами чужого мышления и ценностей. При этом, если обращенные вовне поиски приводят одних мыслителей к идеи «переустройства» жизни кочевых казахов в соответствии с рационализированными стандартами «передовой» Европы и России, то внутренний, углубленный анализ потенциала народа приводит других к осознанию собственного одиночества и «закату» своей родной культуры.

В этом отношении любопытно, какие разные пути избираются казахскими мыслителями, жившими почти одновременно. Обратим внимание на Шоқана Уалиханова (1835-65), Ақан-сері (1843-1913), Абая (1845-1904), Жамбыла (1846-1945).

Шоқан олицетворяет собой просветительство, но только не казахское, а русское. Он открывал России ключи к познанию мира кочевой культуры и верно служил империи, являясь членом Русского Географического Общества. Для него казахская современность того времени «какой-то патологический кризис развития». Он не нашел для казахской традиции, хотя и воспитан в ней и бесконечно любит ее как сын свою мать, никакого другого разумного выхода, как только освоить и

адаптироваться к ценностям и способам рационализации жизни по российскому образцу.

Ақан-сері хоть и олицетворяет собой удаль, импровизаторство, красоту и индивидуализм степного рыцарства («серілік»), но ощущает тщетность индивидуального, творческого вызова: «Дүние жеткізбейді ойласаң да, / Жақсы артық әзілдесіп ойнасаң да» [3, с. 100]. И потому его постигает трагедия – погибает его символ веры и гордости – тулпар Құлагер.

Абай Кунанбаев, конечно, в казахской мысли занимает особое место. Но просветителем его можно назвать отчасти. Скорее он просветитель. Он обращает человека к самому себе, актуализирует в человеке его исконные существенные, субстанциональные качества. Отсюда его призыв «Адам бол!» Его поступок сродни диогеновскому поиску человека днем с факелом в руке. Он глубоко народен и одновременно одинок среди соплеменников. Тем не менее ищет себе опору в различных мировоззренческих системах прошлого, пытаясь синтезировать на родной почве разнонаправленные цивилизационные миры Востока и Запада. Абай писал: «Ілім іздел, екі жаққа үңілдім» (имеется в виду именно Восток и Запад). А потом сообщал: «Моя Кааба перекочевала на Запад» (отмечая свою приверженность идеям западного просвещения через русскую традицию). Таким образом, он остается для нас последним мудрецом казахской степи, пока еще верным традиции чести, достоинства, благородства, человечности, но уже осознавшим утрату этих свойств у казахов. Отсюда горечь его стихов: «Бас басына би болған онқей қиқым, / Мінеки, бұзған жоқ па елдің сыйқын. / Өздерінді түзелер дей алмаймын / Өз қолыңдан кеткен соң енді өз ыпқын» [6, с. 28]. Его мышление находилось в напряженном поиске. Поэтому так различны поэтические строки Абая, исконно степные песни («Көзімнің қарасы»), письменные назидательные тексты и мусульманские проповеди. Абай разорван бушевавшими в нем сомнениями поиска истины и утрачиваемой в степи гармонии.

Жамбыл стоит на «социальном перекрестке» столетий. Его поэзия сохранила импровизаторскую остроту степной вольности, но утратила силу и принципиальность жырау, заставив адаптироваться к чужой эпохе в степи. «Жаманға үйкі – жолдас, тамыр – тамақ, / Болмайды көнілінде басқа талап. / Күн кешірмек болады өз ойынша, / Әйтеуір қызыл тілмен алдап-арбал» [6, с. 121].

Стало быть, то время можно охарактеризовать как время напряженного поиска путей дальнейшего существования казахского народа либо в контексте консервации и увидания, основанного на архаизации жизни и культурной изоляции, либо посредством активного включения в процессы адаптации новых социальных форматов и переоценки ценностей, освоения культурных, экономических и политических ниш современности, предоставляемых глобализацией мира.

Подлинная просветительская идеология наступает со сменой культурной парадигмы в жизни степи. Новые форматы жизни, хозяйствования и быта, насилино привнесенные жизнью в составе Российской империи, толкают лучших представителей казахского народа на освоение новых сфер знания. Появляется целая плеяда ученых, общественных, политических и культурных деятелей, способных осуществить эту модернизационную работу. На наш взгляд, с этим блестящие и в полном объеме справилась бы казахская интеллигенция (само по себе уникальное явление для степи!) конца XIX – начала XX века, если бы ее не уничтожил сталинский режим. Возглавляемая Алиханом Букейхановым, Ахметом Байтурсыновым и Миржакыпом Дулатовым «новая волна» вдохнула новую жизнь и по своему смысловому содержанию была культурой возрожденческого типа, опиравшаяся при этом на казахскую традицию и одновременно адаптировавшую социокультурные новации сначала Российской империи, а затем и Советского Союза. Ими была проделана огромная работа по формированию нового национального культурного дискурса в самых разных сферах. Особое влияние на сохранение традиций национальной духовной культуры оказало культурно-просветительское движение джадидизма («усул-и-джадид» – «новый метод»). Оно сумело интегрировать в традиционно религиозную систему образования элементы светского просвещения. Это был важный этап перехода от религиозно ориентированной духовной культуры к светскому, научному мировоззрению и, как следствие, к формированию институционализированного, научного, философского знания. Однако в связи с начавшимися репрессиями в отношении деятелей национальной культуры этот период продлился недолго.

Становление национальной казахской философской традиции нового типа связано с именем и деятельностью Шакарима. С нашей точки зрения, он является первым профессиональным

казахским философом, который поставил и последовательно разрешал «вечные философские вопросы» на казахской культурной почве, при этом хорошо зная современные ему философские течения России и Западной Европы, находившихся в авангарде мировой философской культуры. Он синтезировал, казалось бы, несовместимые миры рациональности и интуитивизма. В условиях кочевой жизни в степи обращал внимание на феномен бессознательного, занимался вопросами казахской историософии, реконструировал проблему веры и знания в духе синкетизма неоплатонизма и перипатетиков, формулировал свою философию совести (Ар-Ұждан). Фактически Шакарим закладывал основы классификации национальной философии современного типа. Однако он оказался в трагическом философском одиночестве в этом порыве и погиб от рук тоталитарной советской власти. На этом завершилось его философское подвижничество в рамках собственных традиций национальной казахской мудрости.

В советский период эта традиция была подменена так называемым «философоведением», кормившимся, по словам Густава Шпета, «крошками с чужих кухонь». И одним из результатов такого «кормления» стало идеологизирование философской культуры, когда профессиональная философская стезя была поставлена на службу партийной идеологии. Это был чрезвычайно сложный период в общественной жизни Казахстана, когда творческая, живая философская мысль сохранилась не благодаря, а вопреки. Ее пути оказались раздвоены. Произошла профессинализация и институционализация философии, с одной стороны, традиционализация и бытование мудрости в «underground» казахской культуры обыденности, с другой. На путях институционализации, благодаря идеологической задаче пропаганды марксизма-ленинизма, произошло форсированное освоение его философских истоков в виде классической немецкой философии. Появились уникальные для научной традиции Казахстана работы, посвященные анализу философии Гегеля, Канта и Маркса, была создана отечественная «школа диалектической логики», получившая мировое признание. Также происходило освоение собственных истоков национальной духовной культуры, изучение философских трудов выдающихся мыслителей Центральной Азии.

Последние годы крушения «железного занавеса» и постсоветский период ознаменовались выходом в мировое научное, культурно-информационное пространство, открывшее возможности для освоения актуальных современных философских парадигм, таких как феноменология, герменевтика, постструктурализм, постмодернизм. Были сделаны существенные наработки в области компаративистских исследований, презентующих уникальные явления казахской философской культуры миру. Собственно с этого момента ученые вновь заговорили о появлении феномена казахской национальной философии, несущей в себе своеобразные черты традиционного мышления и культурных ценностей, обращенной в мир современных философских диспутов, отвечающих на актуальные запросы новых мировоззренческих парадигм. Одновременно с этим в «культуре повседневности» Казахстана сумели выжить и сохраниться во всей полноте навыки национального поэтического философствования, отразившиеся как в современных художественных творениях, так и в традиционных поэтических формах. Например, таких как уникальный импровизаторский жанр айтысов.

Обретение Казахстаном суверенитета позволило начать работу по интеграции институционального и традиционного «образов» философии. Осуществление национальной программы «Культурное наследие» способствовало не только внутренней консолидации философского знания, но также открыло дорогу вхождению казахской национальной философии, обретающей ныне свои уникальные черты, в мир современной философской культуры. Одним из важных показателей состоятельности философских исследований в Казахстане стала разработка национального дискурса развития, определение вектора развития нации, и его содержательная коннотация, воплотившаяся в национальной идеи «Мәңгілік Ел» – «Вечная Страна».

Подводя итоги, необходимо отметить, что для дальнейшего построения и развития объективной и содержательной периодизации и историософской оценки национальной истории мысли необходима реинтерпретация смысла и содержания идей, высказанных казахскими мыслителями, исходя из логики и актуальности задач национального развития в тот или иной период нашей истории. Нужно описывать и определять действительную роль и значение этих идей в расширении тематического поля, спектра философских знаний и мировоззренческих дискуссий,

степени глубины познания собственного национального духа как квинтэссенции духовного опыта на протяжении столетий. Попытка рассмотрения национальной истории мысли вне логики ее собственного развития, ценностных ориентиров, целей и актуальных замыслов и категориально-понятийного аппарата, выношенного веками, путем слепого заимствования внешних и чужих культурных парадигм ущемляет, ограничивает и приникает ее значение, делая ущербной и провинциальной. Только восхождение к вершинам национального философского духа даст нам возможность обрести подлинную свободу национального развития, выйти на действительную дорогу диалогирования с развитыми мировыми, но национально укорененными системами мысли на равноправных историко-философских методологических принципах.

В связи с этим перед нами стоит задача вернуть утраченную традицию национального казахского мышления, сформулировать комплекс национальных ценностей и идеалов, сформировать адаптивный к современной философской картине мира понятийный философский тезаурус казахской духовной традиции, вернуть утерянный дискурс национального мышления.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – Москва: Высшая школа, 1991. – С.146.
- [2] Бұқар жырау Қалқаманұлы шығармалары. – Алматы, 1992. – 29 б.
- [3] Қазақ афоризмдері (қазақ афористикасы: бағзыдан – бүтінге дейін). – Алматы: Алматы кітап баспасы, 2008.
- [4] Бес ғасыр жырлайды. 2 томдық. – Алматы: Жазушы, 1989. – Т. 1. – 24 б.
- [5] Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – С.147.
- [6] Абай. Екі томдық шығармалар жинағы. Бірінші том. – Алматы, «Жазушы», 1986.

## REFERENCES

- [1] Hajdeger M. Razgovor na proselochnoj doroge. – Moskva: Vysshaja shkola, 1991. – S.146 (*in Russ.*).
- [2] Búqar zhyrau Қalқamanyly shygarmalary. – Almaty, 1992. – 29 b. (*in Kaz.*)
- [3] Қazaқ aforizmderi (қazaқ aforistikasy: barzydan – byginge dejin). – Almaty: Almaty kitap baspasy, 2008 (*in Kaz.*).
- [4] Bes fasyr zhyrlajdy. 2 tomduq. – Almaty: Zhazushy, 1989. – T. 1. – 24 b. (*in Kaz.*)
- [5] Hejzinga J. V tenu zavtrashnogo dnja. – M.: Progress, Progress-Akademija, 1992. – S.147 (*in Russ.*).
- [6] Abaj. Eki tomduq shygarmalar zhinary. Birinshi tom. – Almaty, «Zhazushy», 1986 (*in Kaz.*).

## ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ТАРИХЫ ФИЛОСОФИЯНЫ ТҮСІНДІРУ: ПРОБЛЕМАЛАР МЕН КЕЛЕШЕГІ

III.А. Құрманбаева<sup>1</sup>, А.М. Амребаев<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Қазақ инновациялық гуманитарлық-заң университеті, Семей қ.

<sup>2</sup> Қазақ ұлттық брегейлік туралы эксперти, Алматы қ.

**Тірек сөздер:** қазақ философиясы, дәуірлеу, дәстүр, жаңадан түсіндіру, ризома, тезаурус, историософия.

**Аннотация.** Қазақ фәлсафасының қазіргі кезеңдерге белгіні қазақы ойдың тарихи эволюциясын көрсетпейді және оның магыналарын жаңапа пайымдауды қажет етеді. Қазақы ұлттық пайымда бір тұтас сыйықты емес, үзілмелі сыйықты құрайды. Тарихтың түрлі сатыларында фәлсафалық пайымдаудың түрлі нысандарды біруақытта қатар өмір сүрген. Қөшпендеңділік пайымдау негізін, санаттық аппаратты, құндылықтар жүйесін тұрақты түрде өзгертіп отырған және бұл түрғыдан ол ризоматикалық болып табылады. Заманауи сатысы қазақы ұлттық фәлсафа феноменің түсіндауымен сипатталады. Әрі қарай кезеңдерге болу құрылымын қалыптастыру үшін қазақ ойшылдарының айтқан идеяларының магынасы мен мазмұнын қайта пайымдау қажет. Ұлттық қазақы пайымдаудың жоғалтып алған дәстүрін қайтару, ұлттық құндылықтар мен идеалдардың көшінің құру, әлемнің заманауи фәлсафалық кесіндемесіне бейімделген қазақы рухани дәстүрінің фәлсафалық ұғымдық тезаурусын құру мәселелері өз шешімін күтіп тұр.

### Информация об авторах

**Курманбаева Шырын Асылхановна**, доктор политических наук, профессор, ректор Казахского гуманитарно-юридического инновационного университета (КазГЮИУ), член Национальной комиссии по делам женщин и семейно-демографической политике при Президенте РК.

Адрес: Республика Казахстан, г. Семей, ул. Абая, 94. E-mail: g.musinova@mail.ru, semey\_urist@mail.ru.

**Амребаев Айдар Молдашович**, кандидат философских наук, почетный профессор Восточно-Китайского Университета, Шанхай, КНР; эксперт по казахской национальной идентичности.

E-mail: aidar.amrebayev90@gmail.com.

Поступила 19.07.2015 г.