

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

ISSN 2224-5227

Volume 4, Number 302 (2015), 154 – 163

UDC 1(091)

**PRINCIPIA OF KAZAKH PHILOSOPHY AND STAGES OF
DEVELOPMENT OF KAZAKH PHILOSOPHICAL IDEA**

V.U. Tuleshov¹, A.N. Nisanbayev², E.B. Sydykov³

¹ Institute of Regional Development of Almaty Management University, Almaty

² Institute of Philosophy, Political Sciences and Religious Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Almaty

³ L. Gumilyov Eurasian National University, Astana
tulesh1@yandex.ru, iphp@inbox.ru, rector@enu.kz.

Key words: Kazakh philosophy, metaphysics, tradition, Tengry, nomads, rhizome, Derrida, national.

Abstract. Presentation of the indissoluble chain of Kazakh history as a history of their ethnic awareness and identity, and not just as an event history of artefacts - the most important political objective, which can be only addressed by carrying out the metaphysical, philosophical synthesis of their views from the savagery to the modern age. The article discusses the history of development of Kazakh philosophy since origin of the indigenously nomadic world – Tengriism. As a result, the modern Kazakh philosophy is a highly structured and complex spiritual and energy education. One should use consciously and effectively the diverse theoretical and ideological content of the Kazakh philosophy. The nation should figuratively open the personal and ethic sense of the philosophy so that no empiric actions of any of its representatives would turn into tragic consequences for an extraordinary destiny.

УДК 1(091), 94(574)

**ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

В.У. Тулешов¹, А.Н. Нысанбаев², Е.Б. Сыдыков³

¹ Институт регионального развития Алматинского университета менеджмента, г. Алматы

² Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, г. Алматы

³ Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, г. Астана

Ключевые слова: казахская философия, метафизика, традиция, Тенгри, номады, ризома, Деррида, национальное.

Аннотация. Представление единой цепи истории казахов как истории их этнического сознания и самосознания, а не как просто истории событий или истории предметов материальной культуры – важнейшая политическая задача, справиться с которой можно, лишь осуществив метафизический, философский синтез их воззрений от первобытности до современности. В статье рассматривается история

развития казахской философской мысли со времени возникновения исконно-кочевого мировоззрения – Тенгрианства. В итоге современная казахская философия представляет собой сложноструктурированное и высокоорганизованное духовно-энергетическое образование. Следует осознанно и эффективно пользоваться многообразным теоретическим и идейным содержанием казахской философии. Нации в метафорическом смысле нужно открыть личностный и нравственный смысл философии, чтобы эмпирические действия каждого ее представителя не превращались в трагические последствия для неординарной судьбы.

На пороге становления подлинной независимости государства именно первичная метафизическая традиция концепта знака, символа, обнаруженная первоначально в «звуче без письма», «рисунке без живописи», может возродить традицию «живого народа», во всяком случае, позволит не потерять свою связь с прошлым духовным опытом своего народа, нарушенную когда-то по недомыслию, а возможно и специально. Именно первичная метафизическая традиция, которую необходимо «вспомнить» или возродить, воспроизведет целостное и ценностное универсальное качество этноса, всеобщий (национальный) дух которого гармонично воссоединится с абсолютным духом Универсума (Тенгри), открыв эру подлинного процветания страны. Вот почему так важно вспомнить самые ранние мировоззренческие системы казахов, их предков. Вот почему так важно соединить нить исторической преемственности этих мировоззренческих систем, воссоздав национальный путь казахов от самых ранних этапов его начала до самых последних, современных этапов, ярко выразив перспективу будущего. Представление единой цепи истории казахов как истории их этнического сознания и самосознания, а не как просто истории событий или истории предметов материальной культуры – важнейшая политическая задача, справиться с которой можно, лишь осуществив метафизический, философский синтез их воззрений от первобытности до современности.

Поэтому, во-первых, мы будем говорить не об истории казахской философии в том его историцистском понимании, которое довлеет с советских времен, с перечислением имен и дат, основных идей и достижений, с временными разрывами и т.д. Во-вторых, будем говорить не о собственно казахской философии, хотя нет особых препятствий говорить о казахской философии – дело пока не в названии, а будем говорить об истории мысли, смены ее характера и предмета у тех поколений наших предков, которых в разные исторические периоды называли по-разному. И если их объединить по принципу отношения человек – природа, человек – общество, то их в целом можно и нужно определить кочевниками-номадами, а их философию – номадической, как по форме, так и по содержанию. Но, как минимум, мы должны говорить о трех поколениях предков, поколениях метафизических, а не возрастных. О чем собственно догадался Жиль Делёз. Следовательно, в третьих, будем говорить о генезисе номадической философии в ее тенденции к жизни, к будущему, к прогрессу.

Было бы правильнее, наверное, сегодня назвать эту тему софиософией казахского народа, а не софиологией, как у Владимира Соловьева, казахского народа как прямого потомка и преемника всех тюрков-номадов, которые собственно и несли безмерно глубокую и невероятно широкую духовную традицию со времени открывания глаз младенцем, который видит небо – Танир. То есть со времени возникновения исконно-кочевого мировоззрения – Тенгрианства, но и тут одолевают сомнения. Мы не должны отделять себя от своих остальных братьев по крови. Конечно, софиософией тюркского мира, как мы о ней думаем, эту тему назвать было бы весьма желательно. Но это частности, которые будут иметь значение в будущем. Поэтому будем говорить о казахской номадической философии как о софиософии в общетюркском контексте, поскольку общие родоплеменные структуры как структуры социальности у нас одни. А также как о скачущей вперед, летящей и набирающей высоту философии, догоняющей и завоевывающей мировой духовно-цивилизационный контекст.

Изначально присущая казахам, тенгрианская кочевая культура, будучи по своему историческому происхождению первой, «первородной», базисной по отношению к другим, «оседлым» культурам, по принципу возникновения является синкретичной и монотеистической, а по сущности определения «восточной», универсалистской, преемственной, возникающей из восприятия единства законов функционирования природы, животного и человеческого мира (история тенгрианства насчитывает, как доказывают археологи, более 10 тыс. лет). Ее в полном

смысле можно назвать восточной универалистской традицией рефлексии. Этот восточный универализм, на самом деле, относится к европейской культуре как к культуре рационалистской, надстроечной, в некотором смысле искусственной, возникшей из абсолютизации отдельных качеств и свойств в процессе развития жизнедеятельности человека как условное понятие, с которого начинается познание мира (Аристотель), как модель жизнедеятельности общественных индивидов в ограниченном пространстве города (частнособственническая структура, возникшая на основе реформ Солона в VI веке до н.э). Как считает, например, Умберто Эко, именно с этого времени основной традицией европейского сознания стал греческий рационализм, ставший основой всей западной рационалистической традиции рефлексии.

Такое понимание, формирующееся из способа рефлексии, исторически выработанного тем или иным типом общества, является исходным для темы данной статьи [1]. И, следовательно, в качестве априорного, феноменологического суждения, если следовать аналогии, подобно тому, как карта соответствует территории, как оседлому обществу «полисного типа» и историческим формам его мировоззрения, о которых из письменных и других исторических источников известно гораздо больше, чем о кочевых обществах и их мировоззренческих формах, соответствует оседлая рациональная философия, номадическому степному обществу соответствует своя номадическая, степная философия, описанная, в частности, Ж. Делёзом в характерных для такого общества формах и типах функционирования и развития (ризомы).

Сокрытая в этических кодах и социально-иерархических кодексах поведения на протяжении десятка тысяч лет, выражающаяся в моделях культуры и мышления, номадическая философия была изначально связана с национальным, родоплеменным, генеалогическим началом (Жеті Ата), от которого, по выражению Жака Дерриды, исходят исконность и творчество, как от бессознательно-философского, интуитивно-философского начала. Это философия народная, связанная с коллективным творчеством изустной традиции. Выраженная первоначально в эпической форме, позже в форме этических кодексов и обычного права, она в государствообразующей и нациеформирующей деятельности биев-философов – законодателей и судей (Айдабол Суйиндикулы, Айтеке-би, Актайлак Байгараулы, Казыбек-би, Канай-би, Куттыбайулы, Байгара, Толе-би и др.) – получает свое законченное смысловое выражение как философия народной и государственной мудрости, мудрости всего кочевого этноса.

Ее в западной рационалистической традиции считают философией бессознательной, но именно она в гораздо большей степени определяет жизнь простого человека, поскольку закрепленная в его моделях культуры, моделях этики и кодексах права выражает метафизику его отношения к миру, обществу, сознанию и другим объектам философии. Культура стыда, бывшая в номадическом обществе основой любого взаимодействия, к примеру, в японском обществе, унаследовавшем и развившем эту традицию, очень высока и не позволяет совершать неблагонамеренных поступков. Сравните количество заключенных на 100 тыс. человек в японских и американских тюрьмах. В Америке же господствует культура вины и здесь заключенных в 15 раз больше.

Ее также называют интуитивной, но надо понимать, что интуитивизм здесь глубоко опосредованный, он исходит из традиций огромного практического опыта взаимодействия кочевого общества с природой, понимания универсального характера действия материи на сознание и деятельность человека.

Ее называют эмпирической философией, но эмпиризм кочевой философии – это целая система натурфилософии, если выражаться языком западной рационалистической философии, опять же выраженная в этико-эстетической форме отношения людей к действительности и к самим себе. Рациональность номадической философии снята, вернее деконструирована, в этико-эстетическом и, в целом, в культурном формате. В западной философской рационалистической традиции этика, эстетика и культура, к сожалению, очень сильно отделены от собственно онтологии, гносеологии. И только сегодня, на протяжении достаточно короткого периода времени, западная философия начала активно привлекать в свой дискурс как раз этот культурный аспект философии. В восточной традиции сама культура и есть настоящая философия. Это не просто технология современной деятельности, это способ гармонизации человека и природы, тела и духа и т.д.

Оглядываясь назад с высоты сегодняшнего времени, можно отметить, что казахская номадическая философия прошла следующие этапы своего становления.

В своем генезисе это, во-первых, культурная, в полном смысле этого слова, народная тенгрианская пред-философия как изначальное мировоззрение, занимающая длительный период времени. Это глубоко ценностная пред-философия, она в большой мере стандартизирована в цепях социальных связей и отношений человека с другими людьми. Ведь человек был связан тысячами нитей со своим народом и со своей землей. Он, как часть общей этнической сети, как аватар, как элемент сообщества социального взаимодействия, но элемент активный, понимал, что и как надо делать. Отсюда в сознании кочевников так ярко высвечены архетипы Тенгри, Умай, Земли, Неба. Подвиги и герои, неординарные поступки людей. Феноменология кочевого духа открывается именно на этих путях творения своей этнической судьбы, изначальной идентичности.

Во-вторых, это народное философствование, обогащенное и развитое традициями общетюркской философской мысли, представленной выдающимися мыслителями и духовными деятелями, такими как Коркыт, Юсуф Баласагуни, Ходжа Ахмет Яссауи, аль-Фараби, Махмут Кашгари и др. Оно выступает далее как общее философское мировоззрение тюрков. Творчество этих мыслителей тюркского мира, презентовавших собственное философское сознание народу и придавших тем самым сознанию этноса способность метафизических обобщений, в последующем является отправной точкой формирования собственно казахской философской традиции, казахского мировоззрения.

В-третьих, это собственно казахская философская традиция. Начало ей было положено образованием Казахского ханства, 550-летие которого отмечается в Казахстане в 2015 году. Представителями этой традиции являются первые собственно казахские мыслители Асан Кайгы, Хайдар Дулати и их последователи, которые развивают такую специфическую форму философствования как жырау. Это Казтуган-жырау, Доспамбет-жырау, Шалкииз-жырау, Жиембет-жырау, Маргаска-жырау, Ақтамберды-жырау, Умбетей-жырау, Бухар-жырау и др. Другой формой коллективного метафизического народного творчества, тесно сочлененного с творчеством жырау, стали дастаны и сказки, составившие громадный пласт эпико-героического наследия – «Алпамыс-батыр», «Ер Таргын», «Ер Едиге», «Камбар-батыр», «Ер Кокше», «Ер Косай», «Сорок крымских батыров», «Манас» и др., а также лирико-философского наследия – «Козы Корпеш – Баян Сулу», «Кыз Жибек», «Енлик – Кебек», «Калкаман – Мамыр», и сказках. Наконец, третьей важной формой уже институализированной философской традиции является творчество биев, объединивших народ посредством реформ политического, правового и нравственного порядка, «снявших» бытовые и бессознательные устои архаичного бытия в степи и «деконструировавших», трансформировавших его кровные и родовые отношения в отношения государственно-правового типа. Обычное право тюрков (казахов), изначально выраженное, оформленное и закрепленное в постулатах мировоззрения и этической системы Тенгри, в последующем – в кодексах (в кодексе Моде, «Джасаке» Чингисхана, «Светлом пути Касым-хана», «Древнем пути Есим-хана», «Жеты-жаргы» Тауке хана и т.д.), трансформировалось в институты государственно-правовой системы, где «степной демократии», «степному праву» был придан характер властной, военной вертикали, что выразилось в создании особой структуры управления и появлении специфических черт государственного устройства.

В-четвертых, это возникновение национального формата философствования как укоренение форм национального сознания, когда после распада системы ханской власти во времена «вхождения» казахов в состав Российской империи номадическая философия казахов меняет направление ценностной ориентации, и философия Подвига заменяется на философию Скорби («Зар Заман») или осознания утерянной свободы. Действие этой эпохи продолжается вплоть до этапа ограниченной и формальной казахской государственности в составе СССР. На арену метафизического дискурса выходят проблемы адаптации культурных традиций казахов под колонизирующие сознание нации проекты царской России и позднее – большевистского русского проекта. В числе духовных лидеров и мыслителей того времени выступают просвещенец Ибырай Алтынсарин, востоковед Шокан Уалиханов и хаким (учитель) Абай. Духовные последователи Абая – Шакарим, Султанмахмут Торайгыров, Магжан Жумабаев, Жусупбек Аймауытов, Ахмет Байтурсынов и другие, и позже такие писатели, как Мухтар Ауэзов, Ануар Алимжанов, Абдижамил Нурпеисов и др. – старались поставить собственно казахскую философскую проблематику в ранг общенационального дискурса и создать, каждый по-своему, модель

современного им национального формата философствования. В целом, все представители данного этапа развития номадической традиции в своем творчестве отражали разные аспекты духовной несвободы казахской нации, находившейся в политической зависимости от России, и были в большинстве своем репрессированы. Этот этап развития казахской номадической философии одновременно был этапом скорби по утерянной свободе и этапом собирания мужества для ее нового обретения. Наступает прозрение, отчетливо проявляется сознание нации, нашедшей в себе силы для воскрешения, но не имевшей форм и способов реализации формирующегося в условиях оседлости казахской нации самосознания.

В-пятых, это этап формирования основ философии национального самосознания. Значительное место в формировании современной казахской философии занимает советский и постсоветский периоды, которые с полным на то основанием можно представить единым этапом формирования собственного национального философского дискурса. И он начинается с развития алматинской школы философии. Ее представители впервые в истории философской мысли Казахстана взбираются на вершину мировой философии в виде немецкой классической философии, представившей миру образец философского самосознания и определившей пути развития немецкой нации в условиях разворачивающегося развития капиталистических отношений. Вопросы диалектики, логики и теории познания, как и вопросы феноменологии, философии истории, философии политики, оценка нравственного смысла философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, И. Фихте, К. Маркса и другие идеи начинают звучать не как идеологизированные темы, а как научно осмысливаемые и рационалистические философские концепты. Это в значительной мере определило и определяет дальнейшую национальную интерпретацию формирующихся идей и концептов свободы, демократии и цивилизации Казахстана. Представленный именами Ж. Абдильдина, А. Касымжанова и их многочисленных философских современников, соратников и последователей, данный этап сформировал категориальную и методологическую основу для развития самосознания нации, предопределил растущее феноменологическое значение синтетических философских форм для понимания целостности и конкретности форм и способов осуществления общественного прогресса, его естественно-исторического характера. Впервые в истории казахской нации был разработан целостный метафизический инструментарий для преобразования форм сознания нации в формы самосознания. Блестящая плеяда казахских философов подготовила принятие современным казахским обществом личностного, а следовательно нравственного контекста истории, который в условиях обретения независимости и укоренения идей суверенности стал исходной точкой развития общегражданской казахской нации, его естественно-исторического характера.

Наконец, в шестых, в последнее время начался этап формирования современного развитого вида казахской номадической философии, этап ее универсализации, интегрирующей в себе все современные и значительные философские идеи, возникшие в современном мире на волне глубокого интереса людей к ширящимся возможностям их субъектной и субъективной реализации. С выбором европейских стандартов развития государства и нации, с восприятием и осознанием идей современной французской философии Ж. Дерриды, Ж. Делёза, Ж. Бодриара и других, позволивших обогатить и развить номадическую философию казахов новыми постмодернистскими идеями, а также с освоением последних достижений аналитической философии США (С. Хантингтон, З. Бжезинский, Ф. Фукуяма и т.д.) стала возможной полная и целостная интеграция казахской философии в общемировой философский контекст, ее возвращение в лоно актуального мирового философского дискурса на глубоко рациональной основе собственного развитого национального самосознания. Этап универсализации казахской номадической философии отвечает актуальным и перспективным тенденциям современного философского миропонимания, формирует дальнейшие концепты развития номадического, динамически развивающегося человечества, активно выходящего за пределы земного притяжения. Посредством его активного прохождения будут закладываться универсальные духовные основания и предпосылки для постземного, постпланетарного существования человеческой цивилизации. Поэтому перспективы этой формы развития казахской философии блестящи.

С учетом сказанного надо глубоко осознать, прежде всего, что отношение былого бессознательно-философского начала (прошлой интуитивной традиции мышления) к осознанному

и рационализованному, как возвращение к общемировому контексту, к состоянию современной и новой философии, есть отношение круговое, в котором творчество нового есть путь назад, восхождение к истокам, круговое возвращение к началу. Как отмечает Ж. Деррида, «фигура этого круга, этой циркулярности, не геометрического порядка, не абстрагированного механического движения. Этот круг есть круг союза, связи, которую предстоит заново утвердить, союза народа со своим собственным истоком и, следовательно, со своим собственным предназначением, своим собственным происхождением». А это происхождение как телеологическая цель ведет народ к тому, что он есть, или чем он должен быть. «Отсюда, – продолжает Ж. Деррида, – призыв к свободе, которая предполагает некоторое вовлечение в историческую миссию, всякий союз, будь то вот такой союз с самим собой, со своим собственным бессознательным, со своим исконным прошлым» [2, с. 139].

Духовная ситуация времени, о которой говорил Мамардашвили, в восточной традиции весьма читаема. Индивид живет в энергетическом поле этой духовной ситуации как культурный индивид, как индивид, придерживающийся своих этических принципов, забвение которых означает его смерть. Отлучение от рода, от традиции культуры и духа этноса – это самое страшное наказание для человека, даже еще более страшное, чем предательство на религиозной почве. Умереть за свои принципы, умереть за культуру и свой народ означает прямой долг такого метафизического человека. Можно вспомнить, как самурай Кацумото в известном фильме Эдварда Звига отстаивал свои принципы, идя на верную смерть. В казахской прошлой традиции таких эпизодов великое множество. К сожалению, западные философы – европоцентристы и рационалисты – не часто обращали внимания на эту сторону кочевого бытования, поскольку не были с ней знакомы, она была далека, была недоступна. Конан-воин, этот былинный эпический воин-батыр, как и Отелло-мавр, были лишь персонажами мифотворчества и поэзии с внешней, рациональной, стороны, а вот с внутренней, культурной стороны они не стали предметом философского анализа. На западе и сейчас мало кто скажет, что Конан был тенгрианцем и тюрком-кочевником, а Отелло – мусульманином.

Европейские рационалистические философы не были вовлечены в контекст, как сказал казахский историк Жумажан Байжумин, в историю рождения, жизни смерти пастуха Авеля, родоначальника арийского лексикона. Они не озаботились вопрошанием истока. Именно вопрошанием, осязаемым интуитивно, зовом или увещанием, а не фактом национальной принадлежности и наличием современной западной философской методологии в области изучения истории, пронизано стремление с новых, более глубоких позиций осознать, например, национальную историю казахов, их философии. Номадизм или казахскость (казахство) здесь конечно никоим образом не смешивается с эмпирической фактичностью, с эмпирической принадлежностью к казахской нации, принадлежностью этнической и не исключает участие не-казахов в формировании некоей изначальной казахскости в ее более современном структурном состоянии. Примеры участия – Е.Г. Брусиловский, А.В. Затаевич, Г. Бельгер, В. Зайберт и другие – русские, евреи, немцы казахского народа. Тем не менее, современный номадизм, современная казахскость точно также не могут исключать использование осознанных рационализованных концептов и форм западной философии и методологии в процессе переосознания национальной истории.

«Номадическое мышление» Ж. Делёза, как замечают исследователи, «предполагает распределять атрибуты анархически: имеется в виду не разделение между вещами совокупности сущего, при котором за каждым закрепляется его идентичность исключительной области, а, напротив, отображение способа, посредством которого вещи рассеиваются в пространстве “однозначного и неделимого”, расширительно трактуемого бытия. Именно таким образом кочевники-номады произвольно растекаются по той или иной территории, границей которой выступает чужой мир. Таковое “распределение сущности” и в пределе “безумия”, по Делёзу, неподвластно какому-либо централизованному управлению либо контролю. С точки зрения Делёза, номадическое мышление противостоит оседлому распределению атрибутов, сопряженному с мышлением классического мира» [3, с. 10-12]. Тем не менее оседлые, рационализованные структуры философии могут и должны функционировать как отдельные каркасы, разрозненные конструкции пока не осознаваемого до конца, осязаемого интуитивно целого, порядка движения, потока, в котором структура со временем начнет преобладать,

формируя уже условия для интуитивного восприятия нового более глобального, не осознаваемого потока и порядка, новой более глубокой иерархии ценностей.

По меркам Ж. Делёза, номадическая философия в ее современном осознанном состоянии, неважно, выражается ли она французами или казахами, различающими ее сущностно номадическое, отрицающее центризм, порождающее поток, множественности и имеющее ризоматическую структурность, содержание, оказывается более развитым типом философствования по сравнению с сугубо рационалистическим, господствующим на Западе. Но это, на наш взгляд, становится возможным лишь в том случае, если современная национальная философия сможет сохранить исторические преимущества номадического типа философствования. Они заключаются в принципах единства человека и природы, тела и духа, в нравственно-этическом способе снятия отчуждения человека от собственности, человека от человека и от человеческой сущности, в сохранении чувственно-интуитивного способа познания, наряду с подчинением глобальных социально-экономических и политических трендов национальному духу, воспроизведением полисемантического характера общественного развития, позволяющего разными средствами (и через традиции, и через инновации), то есть более универсально подходить к решению актуальных проблем современности.

Для национальности, желающей стать сущностно философской нацией, как это показано у Фихте, необходимо сделать философский принцип национальным принципом, сделать философский дискурс систематическим, выступающим в качестве принципиальной исходной мысли, как бы самого начала жизни и творчества. В этом отношении исконность и творчество как отношение между национальным, бессознательно-философским началом и его сознательным началом или уже осознанным будущим в новой философии является, как нами уже упоминалось, отношением круговым, циркулярным. «Понятным образом, – говорит Ж. Деррида по этому поводу, – фигура круга тут напрашивается, потому что для тематизированной, осознавшей себя философии речь идет о возвращении к началу, которое само по себе, в свою очередь, заключается лишь в начале исконности и творчества, предполагающими вот эту вот дальнейшую разработку. Творчество имеет – и вся ситуация тоже – круговой характер. Творчество нового есть не что иное как путь назад, восхождение к истокам, круговое возвращение к началу» [2, с. 139]. И такое понимание творчества, надо осознать, сегодня относится, прежде всего, к философскому возвращению в прошлое – к истокам тенгрианского мировоззрения, которые необходимо перепретворить или перетворить в современном сознании казахской нации, создавая из него нечто вроде культурно-протокольного кодекса нации, уложений казахской государственной духовной ритуальности, сборника некоей новой религии этических правил и церемоний, наподобие японской государственной синто или китайской духовной партийно-государственной иерархии элиты, основанной на метафизике даосизма, буддизма и конфуцианства.

Наконец, интерпретируя позицию Фихте, выраженную им в «Речах к немецкой нации», Ж. Деррида в упомянутой выше цитате обращает внимание на то, что фигура этого круга, этой циркулярности, есть «круг союза, связи, которую предстоит заново утвердить, союза народа со своим собственным истоком и, следовательно, со своим собственным предназначением, своим собственным происхождением». И именно это собственное предназначение, собственное происхождение «зовет стать немецкий народ тем, что он есть, или чем он должен быть. Отсюда призыв к свободе, которая предполагает некоторое вовлечение в историческую миссию, всякий союз, будь то вот такой союз с самим собой, со своим собственным бессознательным, со своим исконным прошлым. Нужно заключить этот союз, обновить его» [2, с. 139]. Это методологическое указание, на наш взгляд полностью уместно и для нашего положения, для нашей ситуации, для нашей философии.

В этом методологическом отношении очень важно, как нам кажется, осмыслить великолепное замечание Жака Дерриды о том, что, например, изучая чью-либо национальную культуру или национальную философию, следует иметь в виду, что «сколь бы ни велика была для нас неопределенность и двусмысленность всех этих вещей, значение нации, национальности и национализма, требующее беспрестанного анализа, никоим образом не имеет внешнего, случайного или преходящего характера для философии, для философского проекта, для принятия философского решения, для философского утверждения как такового. Национальная проблема – и

нам придется без конца в этом убеждаться – не просто философская проблема среди прочих проблем и не одно измерение философии среди прочих. Даже раньше всякой разработки понятий нации и философской национальности, философской национальной идиомы мы знаем, по крайней мере, одно – это минимальный предикат, но зато не подлежащий сомнению, знаем, что самоутверждение национальности или националистическое притязание привходит в философию не случайно и не извне – оно по существу и всецело философское: это философема. Что это значит? Это значит как минимум, что национальная самоидентифицированность никогда не выступает как черта эмпирическая, природного типа: “такой-то народ или такая-то раса имеет черные волосы и долихоцефальный тип” или “мы узнаем друг друга по присутствию в нас такой-то и такой-то характеристики”. Самоопределение, самоотождествление нации всегда имеет форму философии, которая оттого, что она лучше представлена той или иной нацией, тем не менее имеет то или иное отношение к универсальности философской сферы. Эта философия, как структура национальности, не обязательно имеет форму или представительный облик системы, сформулированный профессиональными философами в философских учреждениях. Она может дать о себе знать как философия спонтанная, философия невыраженная, но образующая очень заметную конститутивную черту неэмпирического отношения к миру и как бы вид, род универсального дискурса, который “воплощен”, репрезентован, локализован, но не ограничен частностью отдельной нации» [2, с. 136-137].

Что чрезвычайно важно сегодня в первую очередь, так это тот культуро-формирующий потенциал, который раскрывается при таком подходе в номадической философии и характерной для культуры Востока фигуры или модели «травы». По убеждению Делёза и Гваттари, развиваясь в границах иерархических древовидных систем, «мы (то есть Запад – прим. авт.) утратили ризому, или траву». Подкрепляя свои мысли, Делёз и Гваттари цитируют размышления Миллера о Китае: «Китай – это вредная трава на капустной грядке человечества... Из всех мыслимых сущностей, которые мы относим к растениям, животным или звездам, это, может быть, наихудшая трава, которая, однако, ведет самое мудрое существование. Верно, что из травы не выходят ни цветы, ни авианосцы, ни Нагорные проповеди... Но в конце концов, она остается той травой, за которой последнее слово. В конечном счете все возвращается к китайскому государству... Нет другого исхода, кроме травы... Трава прорастает на огромных необработанных пространствах. Она заполняет пустоты. Она растет между и среди других... Трава – это наполненность, вот мораль» [3, с. 265-267]. И тут же они вопрошают: «О каком Китае говорит Миллер, о старом или о современном, о выдуманном или еще о каком-нибудь, который был бы частью подвижной карты?».

Ответ на этот вопрос прост: наполненность или множественность есть метафора тотальной конкуренции и именно как тотальная конкуренция она выражает всеобщее. Конкуренция как множественные отношения и связи, организующие и создающие характер отношений, есть, следовательно, мораль. Поэтому, в развитии нравственно-этических ценностей, проникающих по всему периметру национальных интересов, мы видим прежде всего существо духовно-интеллектуального, а, следовательно, социально-экономического и общественного прогресса Казахстана в будущем. В универсализации философского опыта современности, в гармонизации «западного» и «восточного» путей, создании философии общечеловеческого пути, элементы которого мы открываем в политике многовекторности, толерантности, сохранения традиций, доверия, открытости в Казахстане, видится кардинальное направление развития международных отношений как подлинно человеческих и нравственных. Ведь именно национальная модель этики лежит в основе создания любой развитой модели национальной демократической системы и только развитые демократии становятся развитыми государствами мира.

Для построения развитого, универсального государства задача, следовательно, заключается не в том, чтобы осознать то, что в одном случае выступает как бессознательное (универсальное), а в другом как осознанное частично (рациональное). А в том чтобы, как говорили Делёз и Гваттари, системно и институционально создать и оформить бессознательное как саморазвертывающийся, саморазвивающийся, самопознающийся и самосознающийся процесс. Этим свойством создания бессознательного обладает ризома. Она есть само производство бессознательного и на новом уровне общественного развития (демократического навыка, привычки демократии в данном случае). И в этом смысле она есть производство новой универсальной модели культуры, в том

числе и культуры международных отношений, и культуры живого народа, который живет своими сказками, своей, а не чужой жизнью, и если погибает, то погибает своей смертью, чтобы заново воскреснуть в новом теле. Мың рет өлген, мың рет тірілген Мәңгілік Ел! (Тысячу раз умиравшая, тысячу раз воскресавшая Вечная Родина!)

Кочевники, в этом смысле, «запуская мир», «заводя часы человечества», не предполагали, что самим своим существованием изобрели «машину войны» против аппарата государства, против тирании и тоталитаризма, против ограниченной морали производства и, следовательно, морали потребления. Они были «первыми шизоаналитиками», занимающимися «трактовкой бессознательного» в качестве способной свободно самоорганизовываться среды, решительно отвергая при этом «любую мысль о декалькированной фатальности как бы она не называлась: божественная, анагогическая, историческая, экономическая, структурная, наследственная или синтагматическая» [3, с. 265]. Кочевники-шизоаналитики, в отличие от последующих психоаналитиков, включая Фрейда, не калькировали бессознательное у своих «пациентов», как психоаналитики, своими вопросами не блокировали у людей проявления их психики (души), не внушали им стыд и чувство вины за эти естественные для каждого отдельного человека особенности его личности, а освобождали бессознательное от гнета псевдоструктур и размыкали горизонты спонтанной и свободной самоорганизации. Отсюда тенгрианство, «нерелигиозная религия», атеистический монотеизм, где, по Ауэзхану Кодару, одно имя Бога создает религию, привносит через эпос, поэзию и изучение мира кочевниками этику, постижение истоков их этнической группы, идентичности. Тенгрианство делало из номада степную, кочевую, военную легенду, которая шла «от отца – к сыну», «от матери – к дочери», как культурная привычка, как универсальный этический навык, лежащий в основе любой формально-правовой (монархической или демократической) системы правления. «В Золотой Орде поэтому, не было “государственной религии”, в каганатах не существовала калька идентификации по предопределению, по какому-либо доминантному рационализированному признаку, принципу. Номады-тенгрианцы не блокировали бессознательное фрейдистской “структурой либидо”, не крушили безжалостно его ризому, не “пачкали карту” пациента «признаками» и «симптомами болезней», а просто принимали и признавали спонтанную (порой, эклектическую) человеческую природу во всем богатстве ее определений, обеспечивали людям пространство самоорганизации, освобождали от гнета калькирования. Номады жили в ризоме, считая каждого человека себе подобным, а не объектом воздействия и эксплуатации, социальной демонстрации, социального потребления и классового различия. Вспомните Атилла, искренне верившего в то, что Тенгри не порождает, а лишь направляет свободную человеческую добродетель как поток. В конце концов, Атилла именно таким потоком освободил оседлую Европу от рабства. Кочевники-номады жили не социальной логикой спасения, а универсальной логикой бытия, которая по нашему мнению, является самой объективной логикой, логикой будущего номадического человечества, которую необходимо серьезно отстаивать уже сегодня» [4, с. 218-219].

Итак, современная казахская философия представляет собой сложноструктурированное и высокоорганизованное духовно-энергетическое образование, осознание целостности и конкретности которого выпадает на долю не бытовых и не эмпирических, а метафизических индивидов, субъектов. Открывающая поток, мейнстрим духовно-культурного развития нации, она стремится философские притязания нации, желающей показать пример гармоничного и универсального развития, сделать космополитическими притязаниями. Долг всего национального прогрессивного класса, интеллектуальной и политической элиты заключается в том, чтобы осознанно и эффективно воспользоваться ее многообразным теоретическим и идейным содержанием. И тогда воодушевление, которое возникло с обретением независимости и которое подкрепляется укреплением суверенитета и территориальной целостности Казахстана, будет усиливаться таким прочтением истоков казахской философии всякий раз, когда речь идет об ответственности современного поколения наших граждан перед своими потомками. Возрождающейся нации в метафорическом смысле нужно заразиться и переболеть философией, открыть личностный и, следовательно, нравственный ее смысл, чтобы эмпирические действия каждого ее представителя не превращались в трагические и катастрофические последствия для неординарной судьбы.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Тулешов В.У. Азиатский путь: история XXI века. Ч. 1. – Алматы: Алматы кітап баспасы, 2010. – 192 с.; Ч. 2. – Алматы: Жибек жолы, 2011. – 278 с.
- [2] Деррида Ж. Позиции. – М.: Академический Проект, 2007.
- [3] Грицанов А.А. Жиль Делёз. – Минск: Книжный дом, 2008.
- [4] Тулешов В.У. Азиатский путь: история XXI века. Ч. 2. – Алматы: Жибек жолы, 2011. – 287 с.

REFERENCES

- [1] Tuleshov V.U. Asian way: history of the XXI century. Part 1. – Almaty: Almaty kitap baspasy, 2010. – 192 p.; Part 2. – Almaty: Zhibek zholy, 2011. – 278 p. (in Russ.)
- [2] Derrida Zh. Positions. – M.: Akademicheskij Proekt, 2007 (in Russ.).
- [3] Gricanov A.A. Gilles Deleuze. – Minsk: Knizhnyj dom, 2008 (in Russ.).
- [4] Tuleshov V.U. Asian way: history of the XXI century. Part 2. – Almaty: Zhibek zholy, 2011. – 287 p. (in Russ.)

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯНЫҢ НЕГІЗДЕРІ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОЙ ДАМУ КЕЗЕҢДЕРІ

В.У. Тулешов¹, А.Н. Нысанбаев², Е.Б. Сыдықов³

¹ Алматы менеджмент университетінің аймақ даму институты, Алматы қ.

² ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы қ.

³ Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана қ.

Тірек сөздер: қазақ философиясы, метафизика, дәстүр, Тәңір, көшпенділер, ризома, Деррида, ұлттық.

Аңдатпа. Қазақ тарихының тұтас тізбегін жәй ғана материалдық мәдениетке жататын дүниелердің тарихы немесе оқиғалардың тарихы ретінде емес, олардың этикалық санасы мен өзіндік түйсігінің тарихы ретінде таныту – маңызды саяси міндет, онымен тағылықтан бастап қазіргі заманға дейінгі метафизикалық, фәлсафалық көзқарас синтезін жүзеге асыра отырып қана күресуге болады. Мақалада байырғы көшпенді дүниетанымның-Тәңіршілдіктің туындаған сәтінен бастап қазақы фәлсафалық ойдың даму тарихы қарастырылады. Нәтижесінде заманауи қазақы фәлсафа өте күрделі құрылымды және жоғары деңгейде ұйымдастырылған рухани-энергетикалық құрылым болып табылады. Қазақы фәлсафаның теориялық және идеялық мазмұнының көпгүрлілігін саналы әрі тиімді пайдаланған жөн. Метафоралық мағынада ұлттар әрбір өкілдің эмпириялық іс-әрекеті бірегей тағдырлар үшін трагедиялық зардаптарға айналмас үшін фәлсафаның жеке тұлғалық және парасаттылық мағынасын ашуы тиіс.

Сведения об авторах:

Тулешов Валихан Утебалыұлы, кандидат философских наук, директор Института регионального развития Алматинского университета менеджмента, г. Алматы.

Телефон: +77777026157; e-mail: tuleshl@yandex.ru.

Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич, профессор, академик Национальной академии наук Республики Казахстан, советник директора Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, Алматы.

Телефон: +77272724486; e-mail: iphp@inbox.ru.

Сыдықов Ерлан Батташевич, доктор исторических наук, профессор, ректор Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, г. Астана.

Адрес: 010000, г. Астана, ул. Мунайпасова, 5. Телефон: +77172353900; e-mail: rector@enu.kz.

Поступила 15.01.2015 г