

Б.Б. Жаксыбаева*

*Университет Нархоз, Алматы, Казахстан
(E-mail: botagoz.zhaksybaeva@narhoz.kz)*

Специфика постановки проблемы личности в казахской философской традиции

В статье проанализированы проблемы личностных начал в казахской традиционной философии, и дана оценка ее возможностей в плане прогнозирования перспектив восстановления экзистенциального смысла философской онтологии в казахской общекультурной традиции. Уникальность философии личности в культуре казахов определена иным опытом транслирования ценностей, отличающимся как от западных, так и восточных стандартов. Личность у тюрков проще «ухватить», чем «зреть воочию», так как она также динамична, как и порождающая ее культура этноса. Личность в данном типе культуры — не рассуждение о бытии, добре, истине, красоте; она «со-присутствует» в них, и «со-поступает» и «со-действует» им.

Ключевые слова: этнос, личность, универсализм, традиций, ценности, нравственность, культура, западные и восточные стандарты, экзистенциализм.

Введение

Всякая личность говорит языком и образами своей среды и эпохи, но есть тем не менее в ней «нечто», что поднимает ее над временем и пространством вообще. Этим «нечто» является развитая способность выходить без принуждения за пределы собственной культуры в пространство универсальных ценностей, не ломая собственной природы, органической целостности и самобытности духовного мира личности. Личность казахского этноса корнями уходит в основания его культуры. Специфику казахской культуры предопределяет факт принадлежности Казахстана к культуре традиционных обществ, ведущей ценностной установкой которого является приоритет групп относительно индивида. Для восточной культуры, фрагментом вошедшей в казахскую традицию, личность растворена в целом – в «Мы». Возможности для личной индивидуализации здесь имеются, но они связаны с обращенностью к общему. Но культура номадов, фрагментарно вписываясь в тюркскую, не является традиционно восточной. Тюркская ветвь культуры имеет своим «лицом» единство вполне самостоятельных ее фрагментов, которые, по образному выражению Ж. Делеза, есть не что иное, как «мозаичное множество», разнотожественное, не унифицированное. Рассеиваясь по поверхности инаковых культур, казахская культура определила собственный способ расширения пространства его ментального поля — создания пространства без границ. Субъект культуры кочевников — это вектор «детерминаторизации». Он не только прибавляет, не только удваивает пространство собственной культуры, а множит ее, «превращая в пространство индивидуальных событий контакта, динамическое пространство, не сводимое к траектории одной точки и избегающее структурирования» [1; 292].

Казахская традиционная культура всегда создавалась как культура разрешения противоречия между Востоком и Западом. Запад с его установкой на творческую самостоятельность личности и Восток со свойственной ему формой подчинения индивида группе своеобразно «снимаются» в системе ценностных ориентаций номадного типа личности. В мировоззрении казахов устремленность на достижение коллективных целей одновременно обеспечивала удовлетворение личных потребностей, достижение личного благосостояния. Вовлеченность в целое вовсе не исключала, а, наоборот, на уровне общинных «идеализаций» героев предполагала проявление личной инициативы, концентрирующей чаяния целого сообщества. Таким образом, именно в неоднородности культур центрально-азиатских номадов, в целом, и ее составляющей — казахской культуры состоит сложность понимания феномена личности, определившегося в традиционной системе ценностей казахов.

Что касается разработки проблемы национального типа личности в казахской общекультурной и философской современной традиции, то следует отметить доминирование установки, согласно кото-

* Автор-корреспондент. E-mail: botagoz.zhaksybaeva@narhoz.kz

рой в традициях казахской культуры феномен личности не мог состояться. Действительно, в среде казахских мыслителей не встретить специальных разработок по философской антропологии, столь привычных для Запада. Однако следует иметь в виду прежде всего то обстоятельство, что Восток, а тем более его тюркская весть, это далеко не Запад. Он специфичен даже в постановке традиционных классических проблем. Инаковый стиль и жанры философствования, определившиеся в казахской «степной» философии, вовсе не означают, что оснований для вычленения феномена личности не существует. Иноекстотуальность национальной философии определяется доминированием в мышлении субъекта внелогических средств, образных художественных приемов — поэзии, музыки, устного слова, что в самом общем плане можно определить как практическую философию народной мудрости. Именно по этой причине мы считаем, что разработка фундаментальных философских проблем осуществляется посредством обращения к нравственным категориям, которые проистекают не из законов разума.

Универсализм пространственного бытия кочевника предопределил универсализм и форму личностного осуществления, обусловив специфику их проявления. По этой причине границы, образующие пространство личностного осуществления в номадной культуре, весьма условны; между ними отсутствует четко выраженный водораздел. Таким образом, уникальность философии личности в казахской культурной традиции определяется иным опытом транслирования ценностей, отличным от его западных и восточных стандартов. Целью духовного опыта личности здесь становится вхождение в гармонию с универсальными формами бытия. Мир природы все более смыкается с миром человека. Близость к реалиям природного бытия, укорененность в нем предзадали своеобразие организации внутреннего пространства жизни индивида, его нравственных основ.

В истории становления казахской философии — и это принципиально важный момент — уже на ранних стадиях развития культуры казахов были сделаны первые шаги в определении сущностных характеристик личности. Безусловная приоритетность нравственных начал перед законами разума определила, как отмечено выше, и специфический инструментарий концептуального анализа проблемы личности.

Методология и методы исследования

Основой исследования стал метод системного анализа как совокупность общепризнанных принципов и методов философского, общенаучного и частно-научного познания. Обращение к этому методу связано, во-первых, с тем, что понятие духовный мир личности охватывает широкое поле философских вопросов. Во-вторых, оно является предметом междисциплинарного исследования. Поэтому для выражения данного феномена простое структурирование его содержания является недостаточным, необходимо установление органической связи его составляющих. Для характеристики специфических особенностей, корреляций и взаимосвязей социально-философских воззрений различных исследователей используется компаративистский подход, позволяющий посредством сравнительно-типологического анализа собственных традиций с мировым определять общее и особенное, выраженное в исследуемом феномене. Помимо этого, применяется мировоззренческий подход, связанный с новыми парадигмами мира. Отличительными его чертами являются целостность, междисциплинарность, многомерность, мировоззренческий и методологический плюрализм, открытость процесса познания и интеграция информации.

Обсуждения

Первые подходы к пониманию личности определяются уже в ранних образцах народного творчества. В пословицах, поговорках, сказках, легендах, сказаниях определилась установка на то, что внутреннее «Я» человека (его душа) во многом определяется совокупностью ценностей, наиболее близких духовному миру человека. Мифологический тип личности выстраивается в фантастических образах и аллегориях. Идеал личности (героя), закладывающего в сознание этноса основы нравственности, был организован на чисто эмоциональном уровне. Психологическая модель личности в данном отношении диктовала единообразный поведенческий и нравственный стереотипы жизни. В мифологической форме народное сознание этого периода выпестовывает идеал личности, формирует смыслообразующие характеристики последнего. Они еще аморфны, обтекаемы, индивидуальные особенности личности не структурированы, но личность уже поднята над родом. Личность в устном творчестве — произведение не отдельных авторов, произведение народа как единого целого [2; 105].

Идеал совершенного человека очень тонко казахский народ выразил в легенде о Коркыте. Основная идея мифа утверждает мысль о том, что только созидание и творчество возвышают человеческий дух, способны приостановить время, утвердить Вечность (бессмертие). Коркыт активен и целеустремлен. Он надеется только на себя и ни на кого другого (ни на Творца, ни на Пророка), не ждет помощи. В борьбе со смертью как забвением он делает выбор сам и находит его в творчестве. Утрата личностного начала ассоциируется с остановкой творчества как смерти его автора. В этом образе четко прослеживается мотив личностного бессмертия — творчество «как завораживающая музыка, гармония созидания совершенного (прекрасного)». В плане формирования представлений о личностном идеале интерес представляет вымышленный персонаж легенды Кыдыр Ата как символ изобилия, богатства и счастья, несущий только свет. Идеи свободного выбора и ответственности отчетливо прослежены в почитаемой казахским народом поэме «Козы Корпеш и Баян Сулу». Можно утверждать, что уже в самый ранний период становления представлений о личности (V–VIII вв.) поразительно точно выделены характерологические особенности личности (творчество в границах выбора и ответственности).

Личность как недостижимый идеал мифологического творчества получает концептуальное оформление в мистико-религиозных традициях А. Ясави и Ж. Баласагына. В учении о человеке у Ясави обнаруживаются три культурные традиции: античная (неоплатонизм), арабоязычная (суфизм) и тюркская. В «Дивани хикмет» проповедь Добра, Ненасилия, Свободы и Справедливости составляют основу его «поступочной философии личности». Путь личности, по Ясави, это пожизненный путь самосовершенствования (тарикат), сочетающий высокую нравственность со строгой, как внешней, так и внутренней дисциплиной, ставших неотъемлемой частью бытия личности. Сама личность, считает Ясави, есть не что иное, как человек, пребывающий внешне в обществе, а внутренне находящийся в самом себе, своей душе, занятый постоянно очищением себя от сил зла [3; 169]. Указывая на такие основные качества совершенного человека, как мудрость, честность, он особо выделяет еще одно качество «совершенного человека», такое как ответственность за этот мир, за поступки всех людей. Личность Ясави — это сердце всего человечества, которое болит за него [4; 220]. Исламские мотивы в представлении о личности находят выражение в критериях идеальности (совершенства) личности, определяемых ее соотносительностью не с другими людьми, а с Абсолютом, обращенным к трансцендентности и в то же время замкнутым на человеческом «Я». В социуме Ясави человек становится высшей формой божественной манифестации. В качестве механизма личностного становления вводится внутренний безмолвный диалог сердца человека с Богом. Таким образом, Ясави как суфист переносит акцент с социальной сущности личности на сверхприродное, божественное начало. Высший смысл человеческого существования у Ясави в постоянном самосовершенствовании как исполнении Высшего долга.

Проблема познания личности, личностных качеств человека получает отражение в творческом наследии философа-суфиста Ж. Баласагына. Основные принципы самосознания и самоутверждения личности, выраженные в поэме «Кутадгу билик», выражены в этическом ключе. Нравственной основой личностного бытия, важным фактором формирования идеала личности он считает знание, обладая которым человек способен достичь совершенства души как главного богатства личности. Баласагын делает попытку в определении предпосылок утраты личностного начала в человеке, к каковым относит страсть к материальным благам. Последняя преподносится в качестве главного критерия полной деградации человека.

Впервые в истории казахской философии Баласагыном определяется проблема социализации личности, условий, средств формирования ее фундаментального базиса. Акцент в процессах социализации переносится на целенаправленное обучение и нравственное воспитание в семье. Формирование нравственных качеств личности, считал философ, обусловлено во многом влиянием родителей, принципами домашнего воспитания. Пример родителей, подражание им, по Баласагыну, «настолько властно, что действует помимо сознания и на глубинные слои подсознания» [5; 84]. Нравственный принцип единства разума, справедливости и милосердия (доброты), положенный Баласагыном в основу гуманистического идеала личности в контексте нового тысячелетия, вновь обращает к себе взоры человечества.

Особое место в становлении казахской национальной философии занимает эпический период развития представлений о личности в контексте восточного цивилизационного подхода. В его границах нарабатывается концептуальный подход к выделению сущностного ядра личности, того

специфического основания, которое позволяет утверждать, что проблема личности является центральной темой в интеллектуальной традиции казахов, проходящей через всю историю народа.

Для решения обозначенной проблемы акцентируем внимание на подходах к ее постановке в творчестве казахских жырау и акынов. В духовных исканиях жырау выделяются три аспекта. Во-первых, осуществляется выработка нравственной модели личности. Во-вторых, имеет место непосредственное воплощение ее в практике своей конкретной индивидуальной жизни. И в-третьих, жырау закладывают основы зрелых форм института старчества (духовного наставничества). В обозначенном поле исследования творческая деятельность жырау, универсальность мышления определяются их сопряженностью с творческой силой Универсума, Мира. Открытость мира личности достигается через совершенствование Сознания, Духа (Души), обеспечивающего доступ к иноказательному смыслу мироздания.

В традиционной культуре личности жырау отводилась роль хранителя «запредельного» (над-индивидуального) знания. Это связывалось с тем, что жырау, существуя в настоящем, мог синтезировать в своем бытии пласты культур прошлого и настоящего, в определенной мере проецируя их в будущее, обеспечивая тем самым формирование единого социокультурного пространства жизни этноса. В данном отношении он расширяет культурно-временные рамки национальной традиции, признававшей только временные нормы настоящего. Ряд исследователей считают, что истоки универсальной культуры личности жырау следует искать в эмоционально-интеллектуальной, духовно-практической и комфортно-психологической неотъединенности ее жизнебытия от явлений Вселенного бытия, замкнутости на общении (іштесу) с ним как основе духовного творчества, как «арка сүйеу» (опора человека) [6; 150]. По этой причине творческая деятельность жырау в традиционной культуре ассоциировалась с богоизбранной деятельностью, соединяющей земные и человеческие миры с сакральной жизнью Космоса. В творчестве эпиков утверждается новая форма духовного самосовершенствования. Своей жизнью жырау вводят в социум ту или иную нравственную норму, являя образцы «поступочной» философии. Поэтому не случайно они еще при жизни были причислены к лику святых.

Известно, что личность, внося в практику жизни новые формы мироотношения, одновременно провозглашает новые принципы понимания системы «Человек–Мир», новую степень субъективной свободы и идеала личности. «Возвышенный и повелительный дух их произведений», их обращенность к властителям степной кочевой жизни на равных, глубокие размышления о жизни и сути бытия являются результатом активности жырау как субъектов истории [7; 16, 17]. Сформулированный эпиками нравственный закон личностного бытия предполагает самостоятельное духовное развитие начал творчества (интуитивного видения мира), движение к совершенству, истине, благу и красоте, составляющих основу духовности. Вывод идеала личности в практику личностного бытия в творчестве жырау способствовал усилению личностного статуса человека в социуме, выработке осознанного отношения к субъективным началам индивида, расширению пространства личной свободы выбора в поступках и делах.

Общественная значимость личности жырау определялась мудростью и богатством его жизненного опыта. Опыт старчества идет от Коркыта. В течение долгих веков казахский народ считал его пророком. «Старцы — высшая ступень жизни ... объединяющая в единое целое этот мир и мир иной, наиболее полное воплощение бытия в его целостности ... Опыт старцев, людей видящих как глубины социально-политической, так и духовной жизни, отражает искусство жырау с его активно выраженным назидательно-морализующим началом» [8; 149]. Старцы в казахском традиционном обществе являлись генератором всеобщего опыта (Бөртілік-шешен, Байдаулы-старец, Анес-баба, Жиренше-шешен, старец Арыстан-баб и другие), несущим в себе высокие критерии нравственности [9; 25–27]. Жырау как старец-личность — всегда связующее, гармонизирующее начало в преодолении конфликта, разлада пространств (родового, этнического, земного, небесного). В дисгармонические моменты бытия этноса духовно обусловленная и социально значимая деятельность жырау служила своеобразным медиатором, обеспечивающим целостность и устойчивость традиционной культуры [6; 145–147].

В творчестве жырау следует выделить еще один, заслуживающий с позиции анализируемой проблемы, аспект. Обозначившаяся в творчестве жырау в XVIII–XIX вв. ярко выраженная авторская позиция способствовала усилению духовного права личности на выражение собственного мнения, личной жизненной позиции как условия проявления собственной индивидуальности. А это уже, как известно, уровень личностного бытия, определяемый как возможность реализации потребности в

самоутверждению, по своей сути противоположной потребности слиться с социумной общностью. Личность несет в себе обе эти тенденции: к слиянию и обособлению, автономии и единению. Таким образом, в творчестве жырау в XVIII–XIX веков впервые прозвучали мотивы личной свободы и свободного выбора как параметров бытия личности.

Обладая высоким социальным статусом в обществе, жырау занимали особое почетное место как личности избранные, наделенные божьим даром, универсалы, являвшие собой живое олицетворение принципов личностного бытия. Во-первых, это моральное совершенство как одно из главных субъективных качеств личности. Степень морального совершенства, этические отношения, считают жырау, обеспечивают актуализацию в земной жизни предельных оснований мира. Импульсом к самодвижению и саморазвитию человека в учении жырау становится воля субъекта, что в обязательном порядке предполагает осознанный выбор субъектом образцов своих поступков, нравственная ответственность за совершенное. Таков, в принципе, общий механизм личностного становления, своеобразно преломленный жырау через художественную образность восприятия мира, свойственную тюркской ветви восточной культуры.

Проведенный анализ постановки и решения проблемы личности в творчестве жырау-эпиков позволил прийти к выводу о том, что в контексте философской мысли последних со всей очевидностью уже определился тип личности, наиболее полно выражающий сущностные характеристики национального образа духовности. Личность у тюрков проще «ухватить», чем «зреть воочию», так как она также динамична, как и порождающая ее культура этноса. Личность в данном типе культуры — не рассуждение о бытии, добре, истине, красоте; она «соприсутствует» в них, и «со-поступает» и «со-действует» им.

Философия мыслителей-просветителей XVIII–XIX веков ознаменовала собой новый этап в ее развитии, отличительной особенностью которого является приобщение к ценностям западной цивилизации, перенос их, насколько представлялось возможным, в систему ценностей традиционной культуры. Обретая свое истинное «лицо», философская мысль этого периода обыгрывает проблему личности опять-таки через обращенность к категориальному аппарату этики. Первые образцы сугубо классического философского подхода к вопросам пространственных границ самостановления личности, ее сущностных определяющих намечаются в творчестве И. Алтынсарина, А. Кунанбаева, Ш. Кудайбердиева и других.

Казахские просветители уже на рубеже XX века сумели ухватить тенденцию к взаимосближению различных типов культур. Это обстоятельство предопределило иной подход к анализу личностных начал человека. В нем западные модели личности смело вписываются в восточные без утраты специфики последних. Наиболее емко проблема личности обозначена в философском наследии Абая. Размышления Абая о личности и ее основаниях носят чисто философский характер: В «Кара сөздер» («Слова назидания») как великолепно организованном синтезе «европейской учености, мусульманского благочестия и тенгрианской открытости» [10; 18] мысль Абая сосредоточена на понимании того, что такое личность, когда она рождается, что лежит в ее основаниях. Несущей конструкцией личности мыслитель считает внутренний мир человека. В контексте «Слов назидания» определяются основные свойства личности, возвышающие его до уровня совершенного. Таковыми являются разум, воля, совесть. Последняя обладает особым статусом в шкале ценностей личности. Она — главное мерило личностного начала. Совестьливый человек Абая «подсознательно» уже Бог, то есть личность. Идеалом личности для философа становится образ человека-гуманиста, сочетающего в себе честь, достоинство, собранность, открытость миру, стремление к новому знанию. Если человек не изучает науки, не развивает свой ум, не добывает себе доброе имя честным трудом, то этим, утверждает Абай, он издевается над своей собственной природой.

Не обходит А. Кунанбаев и вопроса о механизме личностного становления. Личность, утверждает он, рождается не спонтанно, для этого необходимо возникновение потребности в культуре и образовании, особый духовный импульс, посыл, подвигающий человека к творчеству. Но сам процесс творчества возможен только через отношение к другим людям, построенном на взаимосогласии. В «Слове четырнадцатом» Абай замечает, что «сердце» (как открытость другим) указывает путь к слиянию (Родству) каждого человека с усилиями других в преодолении несовершенства жизни. Оно, считает философ, определяет выбор человека поступать так, а не иначе, в соответствии с нравственным началом в человеке, наполняет патриотическое чувство его действительным смыслом. Особое место в «философии Личности» Абая занимает разработанная им концепция «совершенного человека» (инсан аль-камыль). Он вносит в суфистские представления о личностном идеале исполненный

степного колорита специфический мотив. «Совершенный человек» Абая — личность, способная «сочетать в себе древнее и современное, классическое и романтическое, чувственное и трансцендентное, ортодоксальное и языческое» [10; 15], то есть «диалогизирующий» с миром и собой, «самособирающий» себя человек. Установка на видение человека как универсального существа просматривается в «Словах назидания» постоянно. В русле размышлений о сущностных составляющих личности Абаем решается и проблема национальной самоидентификации. Обретение нового национального сознания, считает он, является результатом исканий каждой конкретной личности, пребывающей в постоянном развитии и совершенствовании, а не следствием влияния внешних факторов. «Абай мечтал о таком человеке, который был бы масштабен, а его личность и существо были бы пронизаны духовностью» [11; 126].

Таким образом, основой саморазвития личности, Абай считает, ее активность и самосовершенствование, свободу, ответственность человека не только за себя, но и за свой народ. Определяющей характеристикой личности в его философии выступают высшие гуманистические ценности — справедливость, красота, истина, становящиеся условиями актуализации личностного потенциала человека.

Шакарим Кудайбердиев — вторая по значимости личность в духовной жизни казахов после Абая. Он стал его настоящим духовным наследником. Как и Абай, в центр своей философии он поставил духовность. Поднимая общую философскую проблему о смысле человеческого существования, Шакарим усматривает его в становлении человека как личности, достигшей высот духовности. Поэтому вовлеченность человека в решение смысловых проблем, стремление найти свое предназначение в жизни определяются им в качестве неотъемлемых свойств человека-личности. Исходной точкой отсчета начала личности философ считал человечность как понимание и милосердие к ближним, задающим содержание Совести как самому высшему признаку человеческого в человеке. «Человеческую скромность, справедливость и доброту в их единстве я называю, — пишет Шакарим, мусульманским словом *уждан*, русским — *совесть*» [12; 14]. *Уждан-совесть* есть та истина, считает он, которая «не ущемляет и не обедняет человеческую душу, а, наоборот, питает и одухотворяет ее» [12; 72]. Она — особая форма духовного начала, выполняющая функцию своеобразного нравственного «чистилища души» и являющаяся самой крепкой опорой для духовного возвышения, его основой. Совесть у Шакарима даже больше, чем нравственная категория. Она эквивалентна Космосу, Универсуму.

Отдельной темой личностного бытия субъекта в философии Шакарима является проблема одиночества (маргинальности) личности. В самой постановке данного вопроса прослеживается мысль о том, что личность всегда больше своей эпохи, хотя и является ее порождением. В предложенной им автономной модели личности проводится установка на необходимость преодоления отчуждения Я от Общества через создание в социуме условий для возрождения индивида и казахского народа. К ним он относит, прежде всего, такую организационную перестройку общества, при которой возникают предпосылки межкультурного диалога, снимающего этнические и конфессиональные ограничения личностного становления как системы ценностей. Таким образом, нравственность, выступая в философии Шакарима в качестве ведущей основы становления человека как личности, по своим содержательным характеристикам является системой надсоциальных духовных ценностей, не принадлежащих обществу или государству. Фихте утверждал, что философия такова, каков сам философ. Подтверждением этого изречения служит жизнь и философия Абая и Шакарима, убеждающие нас, что опорой человека в самых сложных жизненных коллизиях являются нравственность, духовное самосовершенствование и самопознание.

Во взглядах И. Алтынсарина, С. Торайгырова, Ч. Валиханова проблема личности рассматривается в контексте постклассического периода казахской философии. Вопросы духовной деградации, стирания национального лица, сохранения культурных особенностей своего народа занимают мыслителей этого периода в первую очередь. Проблему человека они связывают с возрождением общества. Преодоление отчуждения, овладение культурными достижениями развитых цивилизаций, обретение свободы, независимости являются для философов постклассического периода важнейшими факторами возрождения человека.

В философском наследии Ч. Валиханова проблема личности, ее свободы в мыслях и поступках занимает значимое место. Личность у философа не просто единица социума, а уже субъект, способный к изменению себя, общества и мира на началах добра и справедливости. Взгляды Ч. Валиханова перекликаются с установками И. Алтынсарина, в воззрениях которого прослеживается мысль о необходимости формирования в процессе образования и воспитания такого качества личности, как

суверенность субъекта. Но у него суверенность личности несколько иного плана, чем в традициях западноевропейской культуры, где она преподносится как личностная автономия. Проблема личностного начала в философии И. Алтынсарина предоставлена, прежде всего, как социально-историческая, взятая в неразрывном единстве с гносеологическими и собственно этическими ее аспектами. С. Торайгыров в концепции человека органически сочетал восточную традицию романтизации человека с его первобытной наивностью и чистотой нравов с русскими и западными концепциями психологизма и реализма [13; 4]. Особое внимание уделяется им индивидуализации личности, сохранению ее уникальности и чувства собственного достоинства. Возможность актуализации обозначенных качеств связываются им с преодолением не только социально-экономического, политического, но и социально-нравственного отчуждения, вызванного всеобщей незаинтересованностью в просвещении и образовании.

Казахское просвещение в лице М. Дулатова, М. Жумабаева, А. Байтурсынова во второй половине XIX — начале XX вв. личное освобождение связывали с требованием переустройства общества и человеческих взаимоотношений на гуманистических принципах справедливости, свободы и ответственности. Нетрудно заметить, что выдвигаемая казахскими просветителями мысль во многом совпадает с задачей, преследуемой нашим государством на современном этапе его развития.

В рамках обозначенной для анализа проблемы исследования есть смысл остановиться на рассмотрении поэтапной смены типологий личности, определившихся в национальной культуре казахов советского и постсоветского общества. Исходной точкой анализа является тип личности в казахской культурной традиции советского общества, его отличительными особенностями являлись подчинение жизни личности социальному целому: единой системе ценностей, морали, единым стандартам мировоззрения и мышления. Обозначим его как тоталитарный, социумоцентристский, с характерным для него растворением человеческого Я в интересах общества, отсутствием представления о самооценности человеческой индивидуальности. Возникает при этом правомерный вопрос об особых «репрессивных» мерах со стороны социума по формированию обозначенного типа, ответ на который может быть двояким: и да, и нет. Дело в том, что к началу 1917 г., при всей значимости вклада казахских мыслителей в национальную культуру, в том числе и культуру личностного саморазвития, они упали не на благодатную почву. Примат интересов общинных, групповых установок над интересами личности, коллективных форм народного быта, при которых формы общесоциальной активности, общесоциальных идеалов все еще оставались ведущей тенденцией, и явились благодатной почвой для исчезновения человека как яркой, духовно богатой личности. В перестроечные времена общесоциальных реконструкций, усиливающих состояние неопределенности человека, выброшенности из целого (коллектива) в непрограммируемый социумом непривычный мир, человек оказался еще более закрыт для творчества. Возникает нравственный вакуум: не предлагая ничего взамен, разрушается устоявшаяся система коллективных ценностей. В данной ситуации оформляется усредненный тип личности, который легко становится объектом любых манипуляций. Личность этого периода стагнирует, так как прежние системы ценностей не срабатывают, новые отсутствуют. Раздвоенное бытие в культуре вынуждает человека балансировать на грани культур, по существу выпадая из них. Так закладываются предпосылки для появления человека «без Родины», «без Отечества», без ценностей. Определяется тип личности, именуемый маргинальным, с соответствующими ему особыми образцами маргинальной идеологии, социокультурной позиции презрения к интеллектуальному и духовно-нравственным началам в человеке, к образованности, эрудированности, к исторически сложившимся формам социального поведения и т.п. [14; 428, 429].

Стремительно вошедший в жизнь страны новый тип социальных отношений с доминированием в них потребностно-полезностного характера связей Я и Общества вывел на арену культурной жизни «мозаичную» (децентрированную) личность. Характерологической особенностью обозначенного типа личности становится отсутствие единого духовного стержня (центра); поглощается все, что имеется в наше время культурой без критического отношения к этому эклектичному «все». Культурная всеядность никогда не была признаком духовности, скорее, наоборот, выступала одним из критериев бездуховности. Очень точно сложившуюся в стране ситуацию выразил политолог А. Калмырзаев, подчеркнув, что истинной духовности присуще цивилизованное начало, наше же «общество больно, потому что ему не хватает нравственного иммунитета... Нас лихорадит вирус нравственного невежества», духовного мещанства [15; 16]. Совесть, честь, достоинство как мерила личности становятся категориями относительными, поскольку их измерение определяется ценностными «псевдо-реалиями» современного мира. Утрачивается объективное основание самой ценности — гуманность

человеческих ценностей, соучастие, сострадание ближнему. Набирают силу процессы фетишизации духовных ценностей. Сама духовность становится расхожим товаром, овещается, превращается в средство удовлетворения потребностей. Как верно подметил З.А. Мукашев, потребительство стало идеалом жизни, фетишем современного мира [16; 51].

Выводы

В жизни общества, его культуры в критические моменты из развития срабатывает «эффект парадокса», когда человек силою обстоятельств вынужден принимать решение самостоятельно вносить изменения в свою жизнь, беря ответственность за все последствия своего выбора на себя. Это весьма болезненный путь, но, как свидетельствует восточная мудрость, путь к совершенству лежит через страдания, прежде всего, страдания собственного выбора.

Разрушение прежних стереотипов мышления, ценностей ставит человека в ситуацию, когда он сам формирует свои жизненные ориентиры, определяет свое отношение к действительности, внося тем самым существенные изменения в духовную жизнь общества. И можно смело утверждать, что изменение духовной ситуации в обществе следует за изменением духовного мира личности. Духовная жизнь общества не является прямым следствием экономических условий жизни. Поэтому подъем духовности общества не может ограничиваться лишь позитивными изменениями экономических условий его жизни, принятием действующих законов. Необходимо, прежде всего, изменение субъекта духовной культуры. От собственного духовного развития индивидов зависит создание здорового общества. «Нравственный стержень», находящийся внутри нас, способен создать новую культуру, соответственно, и новую экономическую ситуацию.

Изменения, происходящие в современном обществе под влиянием масштабной глобализации всех сфер жизни социума, освободили личность из-под опеки различных социальных институтов. И теперь уже «не формы социальности формируют личность, ее образ жизни, а, наоборот, личность свободно формирует социумы культуры, в которых основной сферой человеческого бытия становится самоустраемленная», направленная на изменение самого себя, своего мышления деятельность [17; 96]. Постепенно рыночный тип личности уступает место творческой личности, основанием которой становится этическая свобода без избыточной нагруженности ее рациональностью.

Список литературы

- 1 Юлдашходжаев Б. Номадическое пространство / Б. Юлдашходжаев // Евразийское сообщество: экономика, политика, безопасность. — 1997. — № 4. — С. 292–296.
- 2 Сегизбаев О.А. Казахская философия XV–начала XX века / О.А. Сегизбаев. — Алматы: Ғылым, 1996. — 472 с.
- 3 Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави / А.П. Абуов. — Алматы: Ин-т философии МН–АН РК, 1997. — 196 с.
- 4 Жолмухамедова Н.Х. Идеал совершенного человека в философии Аль-Фараби / Н.Х. Жолмухамедова // Философия аль-Фараби и исламская духовность. — 2005. — С. 220.
- 5 Люхудзяев Ф. Свет справедливости. Личностные качества человека в творческом наследии Ж.Баласагуна / Ф. Люхудзяев // Мысль. — 2006. — № 1. — С. 83, 84.
- 6 Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов / С.Ш. Аязбекова. — Астана: «Баспа-АС», 2011. — 284 с.
- 7 Алжан К. Человек и мир в казахской философии XVII–XIX веков / К. Алжан. — Алматы: Комп.-изд. центр Ин-та философии и политологии МОН РК, 2006. — 96 с.
- 8 Мухамбетова А.И. Календарь и жанровая система традиционной музыки казахов / А.И. Мухамбетова // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР.: сб. ст. ВНИИ искусствознания Мин-ва культуры СССР. — М., 1989. — С. 117–149.
- 9 Нурланова К. Человек и мир: казахская национальная идея / К. Нурланова. — Алматы: Каржы-каражат, 1994. — 48 с.
- 10 Баймухаметов Ж. Номадология в казахстанском контексте / Ж. Баймухаметов // Тамыр. — 2003. — № 2 (10). — С. 15–19.
- 11 Орынбеков М.С. Философские воззрения Абая / М.С. Орынбеков. — Алматы: Білім, 1995. — 136 с.
- 12 Кудайбердиев Ш. Три истины / Ш. Кудайбердиев. — Алматы: Казахстан, 1999. — 80 с.
- 13 Акбаева Л. Проблемы человека в мировоззрении С.Торайгырова / Л. Акбаева. — Алматы: Қазақ университеті, 1993. — 104 с.
- 14 Флиер А.Я. Культурология для культурологов / А.Я. Флиер. — М.: Академический проект, 2000. — 496 с.
- 15 Камырзаев А. О духовном здоровье нации / А.О. Камырзаев // Мысль. — 1997. — № 11. — С. 16.
- 16 Мукашев З.А. Гримасы массовой культуры в записках пикейного жилета / З.А. Мукашев. — Алматы, 2007. — 119 с.

Б.Б. Жақсыбаева

Қазақ философиялық дәстүріндегі тұлға мәселесінің тұжырымдалуының өзіндік ерекшелігі

Мақалада қазақтың дәстүрлі философиясындағы тұлғалық ұстаным мәселелері талданып, оның мүмкіндіктері қазақтың жалпы мәдени дәстүріндегі философиялық онтологияның экзистенциалдық мәнін қалпына келтіру перспективаларын болжау тұрғысынан бағаланған. Қазақ мәдениетіндегі тұлға философиясының бірегейлігі батыстық та, шығыстық та стандарттан ерекшеленетін құндылықтарды таратудың өзгеше тәжірибесімен айқындалады. Түріктердің тұлғасын «көзбен көргеннен» «түсіну» оңай, өйткені ол оны тудыратын этнос мәдениеті сияқты серпінді. Мәдениеттің бұл түріндегі тұлға болмысы, жақсылық, шындық, сұлулық туралы пайымдау емес; ол оларда «бар», олар «бірлесіп жасайды» және «бірлесіп әрекет етеді».

Кілт сөздер: этнос, тұлға, әмбебапшылдық, салт-дәстүр, құндылықтар, адамгершілік, мәдениет.

B.B. Zhaksybaeva

The specifics of the formulation of the personality problem in the Kazakh philosophical tradition

The article analyzes the problem of personal principles in Kazakh traditional philosophy and assesses its capabilities in terms of predicting the prospects for restoring the existential meaning of Philosophical Ontology in Kazakh cultural tradition. The uniqueness of the philosophy of Personality in Kazakh culture is determined by a different experience of broadcasting values, which differs from both Western and Eastern standards. The personality of the Turks is easier to “grab” than to “see with one’s own eyes” since it is as dynamic as the culture of the ethnos that generates it. Personality in this type of culture is not reasoning about Being, Goodness, Truth, and Beauty; it “co-present” in them and “co-doing” and “co-acting” with them.

Keywords: ethnos, personality, universalism, traditions, values, morality, culture, Western and Eastern standards, existentialism.

References

- 1 Yuldashkhodzhaev, B. (1997). Nomadicheskoe prostranstvo [Nomadic space]. Evraziiskoe soobshchestvo: yekonomika, politika, bezopasnost — Eurasian Community: Economics, Politics, Security, 4 [in Russian].
- 2 Segizbaev, O.A. (1996). Kazakhskaya filosofiya XV–nachala XX veka [Kazakh philosophy of the XV — beginning of the XX century]. Almaty: Gylym [in Russian].
- 3 Abuov, A.P. (1997). Mirovozzrenie Khodzha Akhmeta Yasavi [Worldview of Khoja Ahmed Yasawi]. Almaty: Institut filosofii [in Russian].
- 4 Zholmukhamedova, N.Kh. (2005). Ideal sovershennogo cheloveka v filosofii Al-Farabi [The ideal of a human perfection in the philosophy of Al-Farabi]. Filosofiya al-Farabi i islamskaya dukhovnost — Philosophy of Al-Farabi and Islamic spirituality [in Russian].
- 5 Liukhudziaev, F. (2006). Svet spravedlivosti. Lichnostnye kachestva cheloveka v tvorcheskom nasledii [Light of Justice. Personal qualities of a person in the creative heritage of J. Balasagun]. Mysl — Thought, 1 [in Russian].
- 6 Aiazbekova, S.Sh. (2011). Kartina mira etnosa: Korkut-ata i filosofiya muzyki kazakhov [The picture of the world of the ethnos: Korkut-ata and the philosophy of Kazakh music]. Astana: «Baspas» [in Russian].
- 7 Alzhan, K. (2006). Chelovek i mir v kazakhskoi filosofii XVII–XIX vekov [Man and the world in the Kazakh philosophy of the XVII–XIX centuries]. Almaty: Kompiuterno-izdatelskii tsentr Instituta filosofii i politologii MON RK [in Russian].
- 8 Mukhambetova, A.I. (1989). Kalendar i zhanrovaia sistema traditsionnoi muzyki kazakhov [Calendar and genre system of Kazakh traditional music]. Traditsii i perspektivy izucheniia muzykalnogo folkloro narodov SSSR: Sbornik statei VNIi iskusstvovedeniia Ministerstva kultury SSSR — Traditions and prospects for studying the musical folklore of the peoples of the USSR. Collection of articles of the All-Russian Research Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the USSR [in Russian].
- 9 Nurlanova, K. (1994). Chelovek i mir: kazakhskaya natsionalnaia ideia [Man and the world: Kazakh national idea]. Almaty: Qarzh-y-qarazhat [in Russian].
- 10 Baimukhmetov, Zh. (2003). Nomadologiya v kazakhstanskom kontekste [Nomadology in the Kazakhstan context]. Tamyr — Root, 2 (10) [in Russian].
- 11 Orynbekov, M.S. (1995). Filosofskie vozzreniia Abaia [Philosophical views of Abai]. Almaty: Bilim [in Russian].
- 12 Kudaiberdiev, Sh. (1999). Tri istiny [Three Truths]. Almaty: Kazakhstan [in Russian].

- 13 Akbaeva, L. (1993). Problemy cheloveka v mirovozzrenii S. Toraigyrova [Human problems in the worldview of S. Toraigyrov]. Almaty: Qazaq universiteti [in Russian].
- 14 Flier, A.Ya. (2000). Kulturologiia dlia kulturologov [Culturology for culturologists]. Moscow: Akademicheskii Proekt [in Russian].
- 15 Kamyrzaev, A. (1997). O dukhovnom zdorove natsii [On the spiritual health of the nation]. *Mysl — Thought*, 11 [in Russian].
- 16 Mukashev, Z.A. (2007). Grimasy massovoi kultury v zapiskakh pikeinogo zhileta [Grimaces of mass culture in the notes of a pique vest]. Almaty [in Russian].
- 17 Zholdubaeva, A.K. (2001). Chelovecheskaia individualnost: istoriko-panoramnoe issledovanie [Human Individuality: A Historical Panoramic Study]. Almaty: Universitet ekonomiki i prava [in Russian].