

АБАЙ ИНСТИТУТЫНЫҢ

ХАБАРШЫСЫ

Алматы

№5 (11)

2011

Ғылыми-ақпараттық Әдеби журнал
2010 жылдан бері екі айда бір шығады.

ҚР Мәдениет және ақпарат
министрлігі Ақпарат және мұрағат
комитетінде тіркеліп (24.12.2009),
№ 10586-Ж куәлігі берілген

(ЮНЕСКО, Франция, Париж қ.)
сериялық басылымдарды тіркейтін
ISSN Халықаралық орталығында
тіркелген және халықаралық номер берілген

Бас редактор
Дәдебаев Ж.Д.

Редакциялық кеңес

Абдуалиев А., Акматалиев А.А.
(Қырғызстан), Аманшаев Е.А.,
Әбдезұлы Қ., Әбдиманұлы Ө.,
Әмірбеков Ш.А.,
Бақтыкеревва Ұ.М. (Россия),
Бисенбаев П.К. (*ғылыми редактор*),
Ғайыпов З.С., Есембеков Т., Есім Ғ.,
Жаксылықов А.Ж., Кәкішев Т.К.,
Қамзабекұлы Д., Мадиева Г.Б.,
Момынова Б., Мырзахметов М.,
Нұралиев А. (Тәжікстан),
Омаров Б.Ж., Чабаноғлы О. (Түркия),
Шәріп А. Ж., Ысқақұлы С. (Қытай).

Редакциялық алқа

Адаева Е.С., Ахмедьяров К.К.,
Әбдікова Қ.Т., Бектурова Ә.Қ.,
Кәрібаев Б.Б., Малдыбай А.Д.
Мәмбетов Ж.О., Медеубек С.,
Мұсалы Л.Ж., Сағындық Н.,
Таева Р.М., Тарақ Ә.С.,

Жауапты хатшы

Дәуітова Г.Р.

Құрылтайшы

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Шығарушы

Абай институты

**Редакция мен шығарушының
мекен-жайы**

Алматы, әл-Фараби даңғылы, 71.
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Абай ғылыми-зерттеу институты.
E.mail: Abai_instkaznu@mail.ru

ИБ №5763

Басуға 20.10.2011 ж. жіберілді. Пішімі 70x110 1/16.
Тапсырыс №436. Көлемі 8,7 б.т.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспасы.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.
«Қазақ университеті» баспаханасында басылды
Мақала авторларының пікірі редакцияның
көзқарасын білдірмейді.

М А З М Ұ Н Ы

АБАЙТАНУ

Есім Г.

ХАКИМ АБАЙ 3

Орынбеков М.

СТРУКТУРА ДУХОВНОСТИ:

ВЕРА, ЛЮБОВЬ, РАЗУМ 19

Джуанышбеков Н.О.

АБАЙ И ПУШКИН КАК ДЕЯТЕЛИ

НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ 28

Ахмедьяров К.К.

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКО-ПРАВСТВЕННОЙ

КОНЦЕПТОСФЕРЫ И ДИСКУРСА 44

Жаксылықов А.Ж.

ПОЭТИКА И ЭСТЕТИКА АБАЯ 56

Темирболат А.Б.

ПРОБЛЕМА ХРОНОТОПА

В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АБАЯ КУНАНБАЕВА 70

Болатова Г.

ПЕРЕВОД УСТОЙЧИВЫХ СОЧЕТАНИЙ

В «СЛОВАХ НАЗИДАНИЯ» АБАЯ 81

«Абай институтының хабаршысы» журналына

авторлардың мақала жариялау ережелері 100

Біздің авторлар

Есім Ғ. – академик, сенатор

Орынбеков М. – философия ғылымдарының докторы, профессор

Джуанышбеков Н.О. – филология ғылымдарының докторы, профессор

Ахмедьяров К.К. – филология ғылымдарының докторы, профессор

Жақсылықов А.Ж. – филология ғылымдарының докторы, профессор

Темірболат А.Б. – филология ғылымдарының докторы, профессор

Болатова Г. – филология ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың докторанты

АБАЙТАНУ



Г. Есім

ХАКИМ АБАЙ

Аннотация. Вопросы, рассматриваемые в статье. Творчество Абая. Абай и культура Востока. Понятие о понятиях, или философия слова. Религиозная философия Абая. Абай – гуманист. Абай о понятиях: вера, воля, любовь, разум, сердце. Философия любви. Философские категории в творчестве Абая. Ключевые слова: творчество, Абай, культура Востока, философия, категория, гуманизм.

Г. Есім

ХАКИМ АБАЙ

Аннотация. Мақалада қарастырылатын мәселелер. Абайдың шығармашылығы. Абай және Шығыс мәдениеті. Ұғымдар туралы ұғым немесе сөз философиясы. Абайдың діни философиясы. Абай – гуманист. Абай: иман, ерік, махаббат, ақыл, жүрек ұғымдары хақында. Махаббат философиясы. Абай шығармашылығындағы философиялық категориялар. Тірек сөздер: шығармашылық, Абай, Шығыс мәдениеті, философия, категория, гуманизм.

Г. Есім

НАКИМ АБАИ

Abstract. The issues dealt in this article. Creativity of Abai. Abai and culture of the East. The notion of concepts or philosophy of speech. The religious philosophy of Abai. Abai – humanist. Abai about concepts: faith, will, love, mind, heart. The philosophy of love. The philosophical category in the work of Abai. Keywords: creativity, Abai, culture of the East, philosophy, category, humanism.

1

Если бы не родился Абай Кунанбаев, мог бы им стать кто-то другой? Случайность – это проявление исторической закономерности. Поэтому не будет преувеличением, если мы скажем, что творчество Абая – это этап в духовной культуре народа. Абай велик не только как поэт, мастер художественного слова, он занимает также высокое место в истории мировой философии как выдающийся мыслитель, отразивший в своих произведениях результаты общечеловеческих общественных противоречий.

Стихи для Абая были не просто искусством, но и орудием для назиданий молодых, сердца которых открыты для разумного слова. Поэт не скрывает и прямо говорит об этом. Он стремится, чтобы Слово его дошло до сознания народа, будило его и давало толчок новой мысли.

Именно в силу того, что Абай родился в полное противоречий переходное время, он, осмысливая это время, его нравы, человеческую сущность, стал не только поэтом, но и величайшим мыслителем, гуманистом.

Невиданного прежде расцвета достигает устная литература, поэзия. В условиях, когда появилась городская культура, прежние измерения, представления, рожденные кочевым бытом, не соответствовали новому образу жизни, и появилась потребность в новых формах. Это было веление времени и создателем новых форм был Абай.

Зная только казахскую поэзию, невозможно было достичь высоких результатов, поэтому Абай, глубоко изучив творчество Гете, Байрона, Пушкина, Лермонтова, проникся их мыслями и образами, творчески переработал их и создал

мировые шедевры классической поэзии. Абай не только творчески перерабатывал произведения современных ему западно-европейских поэтов, но и развивал прежде существовавшие традиции, особенно традиции Востока. Главный литературоведческий принцип Абая – новаторство и сохранение традиций.

Говорить об Абаяе, крупнейшей фигуре казахского Ренессанса, можно бесконечно и не надо думать, что можно когда-либо подвести черту, уверив себя в том, что мы до конца познали его. Чем выше будет подыматься уровень сознания, тем более будут расширяться наши представления и понятия о нем, у каждого поколения будет свой Абай, свое понимание и осознание его величия. Поэтому, познавая Абая, мы познаем свой народ, постигаем его духовное богатство, его потенциал.

Мы только теперь имеем полную возможность познакомиться с истинным духовным наследием народа. Начиная с двадцатых годов в общественном сознании преобладала вульгарная социология, когда нельзя было и мечтать о том, что будет дана правдивая оценка творчества Абая и других видных представителей культуры того времени.

Противоречия в творчестве великого мыслителя и поэта закономерны, и для того, чтобы понять их, осмыслить их причину, необходимо иметь высокие помыслы, глубокие знания.

Абай не придерживался строго очерченных монистических философских взглядов, мировоззрение его как бы инкрустировано художественными образами.

Это было свойственно поэтам и доабаяевского времени. Но Абай не только изучил глубоко художественный мир народа (терме, жыр, толгау и др.) и внес новые понятия и представления новой эпохи, но и оказал существенное влияние на духовное обогащение народа.

Абай видел, что для духовного обновления народа нужны коренные изменения в его сознании. Он изучал европейских философов Г. Спенсера, О. Конга, чьи труды были переведены на русский язык и их можно было приобрести в книжных лавках Семипалатинска. Это выдающиеся мыслители, которые заложили основы одного из популярных в Европе философских течений – позитивизма.

Он был знаком с книгой энциклопедического характера «Духовное развитие Европы» Дреппера. В этой книге нет какой-то определенной системы философских принципов, но есть философские и научные сведения. Поэт воспользовался этой книгой как учебником.

Сейчас легко можно познакомиться с книгами, которые Абай читал на русском языке, все они хранятся в библиотеках. Книги же на арабском, персидском, тюркском языках, которые читал Абай, нам не удалось определить. Среди них для нас особенно не достигаемы книги по суфизму. В годы полного отрицания религии мы отказывались признавать суфизм как философское течение. В силу этого многие понятия и термины, которые бы могли дать нам ясное представление о философских взглядах Абая, остались для нас как бы за семью замками.

Но как бы то ни было, Абай – поэт Востока, точнее, выдающийся мыслитель мусульманского Востока. С этой точки зрения уместно напомнить здесь слова знатока суфизма Е. Бертельса: «Без изучения суфистской литературы получить ясное представление о культурной жизни средневекового мусульманского Востока нельзя. Ее классики продолжали оказывать влияние на целый ряд восточных литератур вплоть до начала XX в. Все это и заставляет нас уделять этому такое значительное внимание, тем более почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты и быть не могут» [1, 54].

Абай высоко оценивал представителей суфизма, таких, как аль-Ансари, аль-Халладж, аль-Харакани, аль-Газали, аль-Ха-мадани, Санаи. Атттар, Руми, которые имели огромное влияние на формирование мировоззрения Физули, Шамси, Сайхали, Навои, Сагди, Фирдоуси, Хафиза. Иными словами, если Абай первоначально воспринял суфизм через творчество вышеназванных поэтов, то как с учением он познакомился с суфизмом через сочинения такого видного мыслителя, как Ахмед Яссауи.

Абай во многом соглашается и не соглашается с суфизмом. Абай говорит, что он на пути Аллаха, пророка, но его высказывания об Аллахе очень часто идут вразрез с основными принципами и положениями ислама, которое он употребляет в трех значениях: онтологическом, космогоническом, гносеологическом.

Аллах, истина, достоверность: это реальность, которая существует вне сознания воли человека. Правду невозможно отрицать. Слова Абая «Правда в том, что Аллах существует и слова его истинная правда, а правда никогда не может быть ложью», являются подтверждением того, что Аллах в понимании Абая есть действительность. Эту свою точку зрения он излагает в тридцать восьмом Слове: «Аллах бесконечен, человеческий

разум ограничен. Разве возможно ограниченным измерить бесконечное?»

Аллах – создатель всего сущего, божество. Смысл любви к Аллаху в том, что он творец всего живого, любить возможно лишь Аллаха. «Если сердце любит, то любит во имя Бога», – говорит поэт. Но Абай, призывая любить Бога, не ударяется в мистику, как в философии суфизма, а подходит к этому с гуманистических позиций. Абай не отрекается подобно суфистам от земных радостей во имя поклонения Аллаху. «Нужно любить все человечество, брат, это истинный путь к справедливости», – эти слова Абая, как нельзя более показывают, что поэт был против разделения людей на социальные группы, по национальности, вероисповеданию.

В религии ислама познание Аллаха возможно только через его посла-пророка. Но Абай не призывает постичь пророка, ибо, по его словам, все в мире, кроме Аллаха, меняется, и пророки тоже сменяются. В религии ислама познание Аллаха идет через его посланника. Страшным грехом считается неверие в пророка. В творчестве Абая нет ни одной строчки, где бы он воспевал пророка. О своем критическом отношении к религии ислама поэт открыто говорит в тридцать восьмом Слове. Человек, внимательно прочитавший Абая, без труда догадается, что Абай был знаком со многими философскими положениями религий: буддизма, зороастризма, христианства.

В представлении Абая любовь к Богу – это рождение духовной силы. Через любовь к Богу человек становится убежденным и стойким гуманистом. Аллах, будучи создателем, творцом, все-таки является силой, служащей человеку. Аллах и человек друг без друга теряют значение. Аллах – это действительность, и потому род человеческий вечен. Если Аллах вечен, то вечна и истина о человеке, и если даже не станет его самого, то дух его будет переселяться от потомков к потомкам. Истина об Аллахе и человеке вечна.

Огромное значение предавал Абай просветительству, образованности, знаниям, но обязательно пропущенным через сердце, т.е. человеколюбиво. Просветительство – это процесс развития культуры, закон общественного бытия, это движущая сила – национальная идея. Поскольку просветительство зародилось на Западе, скажем для примера, что главной целью английских, французских, немецких просветителей была идея национального духа.

В Казахстане, к сожалению, распространялось вывернутое наружу миссионерское просветительство. По сути, здесь имело место проявление

двух вышеупомянутых направлений. Первое – стремление к традициям культуры, проведение соответствующих духу времени прогрессивных реформ, способствующих изменению народного сознания. Это были действия, необходимые в системе культуры. Просветители призывали народ к знаниям, овладению искусством, к избавлению от пороков, пробуждали в людях стремление к цивилизованной жизни. Но с потерей государственности, с тех пор, как казахская земля стала колонией, просветительство приняло другую форму – миссионерскую.

В годы советской власти миссионерство было предано осуждению, но по сути, оно осталось, изменив только форму, – теперь это называлось интернационализмом. Таким образом, два упомянутых направления в просветительском движении после октябрьского переворота слились воедино. Исчезло название, разрабатывались новые уставы, но прежняя суть осталась без изменений. Новые установки были сплошь идеологизированы. Просветительство, не имеющее ничего общего с революционным течением, стало составной частью революционной программы.

Шокан, Ибрай, Абай были превознесены как деятели, основной заслугой которых была пропаганда знаний, агитационная работа, их значение как поэтов, ученых всячески умалялась. Создавалось впечатление, что все выдающиеся люди занимались подготовкой к революции и переходу к социализму.

Абая называют просветителем, но он никогда не говорил, что надо отречься от привычного казахского быта, стать другим народом, уничтожить свою религию, язык.

«Освободись от пороков, исправляйся, совершенствуйся, глядя на другие народы», – вот о чем говорил Абай.

Мы должны быть снисходительны к интеллигенции, которая, не уяснив до конца подлинный смысл так называемого просветительства, встала на путь заблуждений и ошибок. Не каждому дано пройти наперекор своему времени, найти иную правду и следовать ей, несмотря ни на что.

Время – суровый и строгий судья – многое проясняет и многое прощает. Но мы должны понять, что если не признать своих ошибок сегодня, не освободиться от них, то путь в будущее с таким грузом заказан.

Абай говорил: «Можно ошибаться впереди идущему, но все последствия испытает на себе идущий следом». Хочется верить, что мы, участь, на ошибках и заблуждениях, отыщем верную дорогу, по которой потом пойдут наши потомки.

Абай никогда не изрекал легковесных истин относительно науки, бытия, человека. У него больше вопросов, чем ответов. У него богатство – далеко не всегда зло и знания – не только свет. Он ставил под сомнение даже разум, указывая, что, если разум не беспределен, познать Вселенную невозможно. Это и есть, говоря европейским языком, философия сомнения, скептицизм. Но Абай приходит к этому путем долгих размышлений и раздумий. Только разумный человек может определить границы разума.

За всю историю человечества не было и не может быть четкой теории об истине. Зача-

стую мы принимаем за теорию аксиому. Время ставит все на свои места, высвечивая наши ошибки и заблуждения. Поэтому, прикасаясь к Космосу Слова Абая, мы открываем часть его поэтической Вселенной, которую невозможно охватить, что и подтверждают переводы двадцати представленных в книге произведений Поэта.

В следующем разделе «Понятие о понятиях, или Философия Слова» мы представляем ряд важнейших понятий (тем), которые пронизывают, буквально переплетаясь, каждое произведение.

2

«И Аллах, и слово его сущи»
(«Алланың өзі де рас, сөзі де рас»)

В этом стихотворении Абай говорит о познании Аллаха. На казахской земле до Абая не было мыслителя, который бы занимался исследованием этого вопроса. Даже святые, отдавшие свою жизнь служению Аллаху, не поднимались выше утверждения: «Аллах един и Мухаммед пророк его». Словом, не было различия между верой и познанием. А в представлении Абая вера и познание – это различные понятия.

Вера – богословский термин, познание – гносеологическое понятие. Если первое можно назвать основной богословской идеологией, последнее – категорией философии религий.

Но оба эти понятия, – и вера в бога, и познание его, – являются признаками религиозного сознания. Поэтому людей, занимающихся этой проблемой, мы называем сейчас философами-богословами. Тогда и Абай – философ-богослов, и это не восхваление, и не хула в его адрес, а объективная оценка его деятельности.

Абай – не проповедник, а исследователь учения Аллаха, мыслитель, стремящийся познать его.

«И аллах, и слово его сущи. А суть не может быть обманом», – говорит Абай, рассматривая проблему в богословском аспекте, но вере в правдивость аллаха он уделяет особое внимание.

Задумаемся и мы над тем, какой смысл вкладывает Абай в слово «сущий». И естественным образом возникает вопрос: что же он подразумевает, когда говорит, что слово его сущее. Это измерение, определяющее содержание и качество любой вещи, явления. Вещь может существовать, но ее может и не быть. То, что было истинно, в конце концов, в течение времени может обернуться несущественным. Значит, сущность имеет один единственный

признак, – она должна быть действительной. Это одна грань понятия сущности.

Вторая грань – проблема познания этой сущности. Это философский вопрос. Если мы не познаем суть истины, тогда говорить не о чем, и надо довольствоваться только слепой верой в Аллаха.

Но Абай, говоря о действительном существовании Аллаха, не утверждает это в виде абсолютной истины, а рассматривает как объект возможного познания, как одну из сущностей бытия.

«Подумай, поразмышляй, попробуй докопаться до истины сам», – как бы советует Абай, и подходит к вопросу о сущности Аллаха с третьей стороны – исторической его значимости. «Аллах сущ» – это было и в прошлые времена, это так и сейчас, это будет и в будущем. Сущее в данном случае есть измерение вечности. Аллах сущ – это вечная истина.

Четвертая грань сущности. Мы сказали, что сущее – это измерение вечности, но ведь в нашей жизни есть и преходящее. И то, что оно есть, – истина. Значит, говоря о вечности сущего, мы в то же время должны признать и его непостоянство во времени. Значит, сущее сегодня завтра может обратиться в ничто? Нет, настоящее сущее не может обернуться ничем, просто люди называют истиной то, что на самом деле таковой не является.

Сущее всегда остается сущим. И потому Аллах сущ, и он вечен. Абай предостерегает своих современников, да и нас от легкомысленного отношения к Аллаху, от легковесных суждений о нем. В представлении Абая, Аллах – это истина, которую нельзя объять разумом, и потому он пришел к выводу, что связующая нить между Аллахом и человеком – любовь.

Сущность Аллаха Абай хотел доказать любо-

вью, и не случайны его слова о том, что «без любви жизнь пуста».

Итак, когда Абай задается вопросом, что может быть неизменной сущностью, он отвечает, что Аллах и слово его сущи. В этом значении сущее является синонимом бытия. Сущее во Вселенной – это бытие. Бытие никогда не может быть обманом. В мировоззрении Абая Аллах – это истина. Значит, если истина существует, сущ и Аллах. И если истиной мы называем, говоря обыденным языком, нашу жизнь, тогда и Аллах, и слово его тоже сущи. Короче, если мы признаем это, значит мы признаем и Аллаха.

Это взгляд Абая-гуманиста.

Требование, которое предъявляет Абай к истинному мусульманину, – сострадание к человеку.

В третьей строфе слова Абая «Не оспаривай того, что сущее», надо понимать в том значении, что нет нужды сомневаться в слове Аллаха, ибо вступивший на путь божий никогда не потеряет своей человечности. Таким образом, Абай представляет Аллаха как абсолютную истину, но вот о тех, кто доносит слово божье, он иного мнения. «Меняются времена и люди, их нравы и занятия, чередой сменяются пророки». В этих словах Абая четко выражено его желание разделить путь Аллаха и путь его пророков.

Главное в том, что Аллах – вечен, а пророки приходят и уходят, и Абай поясняет это с диалектической точки зрения. Меняются времена, люди, их нравы, занятия и меняются их пророки.

По образному выражению Мукагали, «меняют лик земли всеильные, в надежде, что наступят времена еще прекраснее». Не меняется только Аллах, он Абсолют. Меняются только люди, познающие его, преклоняющиеся перед его могуществом. Впадает в грех заблуждения человек, а не Аллах.

Когда Абай говорит о вечности, о смысле жизни, он пользуется общими категориями и понятиями: Аллах и Человек. Пророки тоже люди. Поэтому философия Абая не традиционной связки, какая была у богословов: Аллах – пророк – человек. Абай говорит об Аллахе и человеке. Это демократизм в богословии, ибо Абай дает возможность человеку познать себя. Аллах бесконечен, и если хочешь познать его, развивайся сам бесконечно, тогда ты не просто будешь человеком с большой буквы, но и истинным мусульманином.

Абай говорит, что Аллах каждому рабу своему дарует разум, стремление и благодеяние определенной мерой, взвешенно.

Но Аллах не ограничивается только тем, что он передает эти качества, он еще дает возможность человеку увеличить размеры божьих даров.

Как использует эту возможность, данную богом, человек? За кем он должен последовать, свято веря в Аллаха и его непогрешимость? Тех, кто может повести толпу за собой, трое: пророки, святые и хакимы.

Если пророки и святые на самом деле будут правдой и верой служить Аллаху, презрев все земные заботы и утехи, тогда все в мире придет в запустение, ибо некому будет пасти скот, сеять хлеб, искать сокровища в недрах земли.

Поэтому настоящие мусульмане нуждаются в хакимах, они хоть и не являются духовными пастырями, но, как сказал пророк Мухаммед, «хороший человек тот, кто творит благо человеку».

Эти мысли Абая выходят за пределы ортодоксального ислама. В познании Аллаха он усматривает прежде всего решение общечеловеческих, гуманистических проблем.

Самосовершенствование, одним из главных принципов которого поэт считает человечность. Чтобы достичь этого, необходимо прежде всего очиститься от грехов. Нельзя любить Аллаха, пребывая в грехе, ибо любовь к нему прежде всего требует очищения. Смой с себя всю грязь совершенных грехов и тогда ты встанешь на истинный путь, и тогда укрепятся твои воля, разум и чувства, прояснится сознание.

Призыв Абая стать любимым рабом Аллаха звучит не фаталистически. Поэт видит в этом возможность обрести истинную свободу.

Личная свобода для Абая заключается в совершенствовании человеческих качеств. В познании Аллаха Абай особое значение придавал понятию «воля».

Поэт, говоря «Воля Аллаха неизменна, и она не зависит от твоих желаний», имеет в виду неизбежность и объективность законов земного бытия. А с законами бытия человека знакомят хакимы, и именно за это их ценит Абай, хотя они и не являются духовными пастырями.

К Аллаху ведет много путей, утверждает поэт. Человечество в конце концов, несмотря на различия вероисповедания, должно прийти к согласию. В этом ему подмогой должно стать слово хакима. Люди обретут покой и благоденствие, познав могущество Аллаха, тогда, когда народом управлять будут хакимы.

«Творца любовью создан человек».

(«Махаббатпен жаратқан адамзатты»).

Абай, размышляя о смысле жизни, в пятой строфе стихотворения «Аллах и слово его сущи» говорит: «Творца любовью создан человек, и потому возлюби Аллаха больше, чем себя». Абай призывает любить Аллаха за то, что он вселил в

сердца людей любовь, что люди порождены любовью. Если это так, то любовь существовала до человека, и субъект любви – Аллах.

Это его сила, его могущество, его дух. Но это сила, которая и для него является загадкой, непознанным явлением (тылсым), некоей истиной, смутно осознаваемой самим творцом.

Познавая Аллаха, его могущественную силу при сотворении мира и человека, мы должны осознавать любовь как форму проявления самой сути Аллаха, его воли и могущества.

Если это так, то наш долг – возлюбить Аллаха больше, чем себя. Возлюбив его так, мы сможем отдать ему наш долг.

Таким образом, мы доказали, что поклоняться Аллаху, любить его – это наша обязанность, прямой долг.

В мировоззрении Абая на пути познания Аллаха особое место занимает любовь. Возникает вопрос: как он пришел к этому? Прежде чем ответить на него, остановимся на проблеме любви в богословской философии.

Не надо удивляться тому, что в богословских учениях понятия о любви могут соприкасаться, скрещиваться, ведь любовь – это мерило человеческих качеств. И не случайны слова Абая: «Без любви жизнь пуста».

Размышления о любви – это непременно размышления о смысле жизни, о сути бытия. Очень много работ, связанных с проблемой любви, было в самой молодой религии мира – исламе. Основательницей теории познания Аллаха через любовь была Рабийя – Адавийя (713-801).

Рабийя (Рабига), имя которой стало легендой, всю свою жизнь была аскетом. С детства оставшись сиротой, она рано начала зарабатывать на хлеб. Хозяева ее, заметив фанатичное устремление к Богу и аскетизму, дали свободу своей рабыне. Получившая свободу Рабига, до конца своих дней проповедовала любовь к Богу. Ее последователи и ученики: аль-Бистами, аль-Халладж, ибн-Араби и др. подняли на высокий уровень философию любви.

В X-XI веках философия любви трансформировалась в искусстве, особенно в литературе.

Певцами любви были знаменитые поэты Фирдоуси, Низами, Руми и другие, в основе сказок «Тысячи и одной ночи» также заложена тема любви. Сказание о Лейли и Меджнуне было формой проявления богословской философии любви в поэзии. Говорю это потому, что один из известных востоковедов Е. Бертельс как-то заметил, что у одного из авторов описывается любовь Меджнуна не только к Лейли. Для Меджнуна все, что окружает

его, означает Лейли: горы, камни, стены, дома, вещи. Значит, Меджнун любит жизнь вообще, его любовь – любовь к миру, бытию. Жизнь сделала Меджнуна влюбленным. Его любовь к Лейли – это метафористический образ. Здесь можно почувствовать влияние философии Рабиги.

Появление учения Рабиги, популярность ее философии объясняется несколькими причинами.

Во времена Рабиги ислам существовал уже более века. В этот период проповедники ислама, отдалившись от народа, стали превращать религию в политику. Философское учение Рабиги, появившееся в это время, стало как бы формой протеста.

Проповедники ислама убеждали людей в том, что тяжелая работа на земле обеспечит райскую жизнь на небесах. Рабига выступила против такой теории, утверждая, что любовь к Богу должна быть бескорыстной. Согласно учению Рабиги, Аллах и человек едины. Человек должен любить Аллаха от чистого сердца, не требуя ничего взамен, не ожидая каких-то благ.

В учении Рабиги преобладает аскетическое направление. Человек не может заниматься ничем иным, кроме проявления доказательств своей любви к Аллаху. Абай воспринимает ее учение как ступень на пути познания бога. Сам же он был за прагматическую философию, которая отстаивала жизненные интересы. Аскетизм он не признавал.

С течением времени учение Рабиги стало ведущим в философии ислама. Если разобраться, то основа мировоззрения суфистов – «философия любви» Рабиги.

«Философия любви» оказала огромное влияние на арабо-персидскую культуру, поэзию Средней Азии и Казахстана, поскольку тема любви в искусстве и литературе давала возможность мыслить демократически, свободно. Поэтому, должно быть, с арабо-персидской поэзией любви средних веков не может стать вровень ни одна литература.

Этот расцвет, как ни парадоксально, был в рамках ислама. В свое время «философия любви» оказалась как бы целительным средством для зараженного болезнью политизации ислама и вдохнула в него свежие силы.

Абай понимал, что теории ислама необходимо обновление, и выдвинул новый взгляд на пути познания Аллаха. Познание Аллаха, по Абаю, – это путь познания самого себя.

Абай верил, что любовь может очистить душу человека от скверны, и в казахской степи «философия любви» распространилась в другой форме – поэзии любви.

Любовь человека к Аллаху трансформировалась в любовь мужчины к женщине, но суть оставалась прежней: любовь должна быть бескорыстной, она не должна быть предметом купли-продажи. Беззаветная преданность влюбленных, их верность – это путь божий.

Сказания и легенды на тему любви приходили и с Востока. Поэты слагали песни о любви, народ их заучивал. Таким образом, «философия любви» вошла в сознание народа через поэзию. Но форма выражения любви в любовной поэзии была несколько иной, чем в «философии любви». Если Рабига, годами сидя в одиночестве, говорила о своей любви, то в поэзии о любви говорили двое – юноша и девушка. Любовь стала человеческим чувством.

Но аскетизм, то есть жертвенность в любви, остался. В поэзии о любви очень мало истории со счастливым концом. Чаше возлюбленные погибают. Например: Баян-Слу и Козы-Корпеш, Кыз-Жибек и Толеген.

Мировоззрение, народное сознание – это исторические понятия. Слова Абая «Творца любовью создан человек» были поняты и приняты всеми его современниками, ибо у всех на слуху была знаменитая притча, пришедшая из литературы суфизма.

Вот краткое ее содержание. Было время, когда во всем мире существовал только один Аллах. Не было ни животных, ни людей. И подумал Аллах: «Некому почувствовать мою мощь и силу, потому что никого нет в мире, кроме меня». Опечалился он, и мир окутался мглой. Так во мгле прошло несколько эпох.

И однажды Аллах создал птиц и разбросал по всему свету зерна, чтобы была им пища. Когда не осталось ни одного зерна, птицы погибли. Опечалился Аллах, ибо птицы довольствовались тем, что есть, не пытались что-то предпринять и погибли, не завладев миром. Причина была в том, что господь, дав птицам жизнь, не дал им чувство любви к жизни, жажду ее, готовность бороться за нее.

Потом Аллах поступил иначе. Сделав из глины тело, он дал ему имя «человек». Вдохнув в тело душу, дал ему разум. Человек должен был поклоняться своему создателю за то, что тот даровал ему жизнь и разум, ибо Аллах наделил его стремлением к жизни, то есть тем, что мы называем любовью. Поэтому мы говорим, что Бог создал человека любовью. Любовь родилась тогда, когда Аллах не смог жить в одиночестве, затосковал. Рожденный от тоски и печали, Человек должен непременно доказать свою любовь к создателю, поклоняясь ему в знак благодарности и моля его о милостях. Так заканчивается легенда, суть которой состоит в том, что Аллах создал людей любовью.

Любовь Аллаха беспредельна, святая истина. Значит, и познание этой любви беспредельно. Любовь – это вечная тема. Смысл жизнь – в любви.

«Любовь к трем благоухает в вашем сердце священным цветком».

(«Осы үш сүю болады имани гүл»).

Абай – мыслитель, который глубоко проанализировал понятия «быть мусульманином», «святость». Рассмотрим их через толкование выражения «любовь к трем».

Человек, во-первых, должен возлюбить Аллаха: «Возлюби Аллаха всей душой». (Об этом говорилось нами в строчке «творца любовью создан человек»). Во-вторых, «Возлюби все человечество, как своих братьев». То есть надо любить всех людей, без различия вероисповедания, языка, рас. В-третьих, считая любовь к человечеству божьим делом, справедливым, надо любить справедливость.

Называя любовь к этим трем священным чувствам благоуханным цветком, Абай заключает: «Подумай, и пытайся всюду сеять семена этого цветка. Не жалея для этого ни богатства, ни жизни своей». Построив жизнь таким образом, можешь считать себя религиозным человеком, истинным мусульманином. Если не осознаешь этого и ограничишься лишь соблюдением постов, чтением молитв и других внешних обрядов, то истинным мусульманином тебе не быть. Эту мысль поэт высказывает в следующих строчках: «Дело нужное – намаз, зекет, ораза, хадж. И все их нужно соблюдать. Но если некрепишь в своем сердце любовь к трем, все твои благие дела будут пустыми усилиями».

Абай не обмолвился ни одним словом упрека в адрес других народов или религий, он как гуманист мечтал о взаимопонимании народов, об их мирном сосуществовании и подходил к толкованию мусульманства и религии с общечеловеческих измерений. Мусульманин в его представлении тот, кто все делает во благо человека, его потребностей и нужд. Богопротивными называет он деяния, совершаемые во вред человеку.

«Вот и старость. Свершиться мечтам не дано...».

(«Қартайдық, қайғы ойладық, ұлғайды арман»).

В слове «старость» заложены целых три понятия – старение, сожаление, мечтания. Старость неизбежна, и ее появление никого не может удивить, поскольку она, равно как и рождение, и смерть, не зависит от желания и воли человека. Человек может лишь чувствовать, угадывать,

осознавать и приспособливаться к ним, ибо его мировосприятие в разные периоды его жизни меняется. С возрастом чувства остывают и уступают место холодному рассудку. «Золотым веком» можно считать время, когда «ум с сердцем в ладу». Сал и серд., представители века рыцарства в казахской поэзии, определяли наступление этого периода понятием «жиырма бес» (двадцать пять), в философском аспекте использовали термин «даурен». Состояние, которое испытывает человек в возрасте «мұң», это грусть, печаль, неосознанная тайная неудовлетворенность. Как приходит она к человеку и завладевает им в это время – неразрешимая загадка. Это результат беспрестанной работы ума и сердца. В основе вечной неудовлетворенности лежат страсть и жажда жизни, жгучий, неподдельный интерес к ней. Так, в поэзии Востока, казахской поэзии, любовь – не страдания и тоска, а светлая грусть.

Итак, сознание неудовлетворенности рождает страсть, страдания же приносят разочарование. Это первое отличие между грустью и страданием. Во-вторых, грусть призрачна, неясна, выражает состояние неопределенности, смутных порывов. Скорбя и страдая, человек мыслит холодным рассудком, все вырисовывается очень четко, находясь в подчинении острого разума. Но холодная рассудочная скорбь не может привести к истине, ибо страдание ограничивает ее. Она не может выйти за пределы своих переживаний, и поэтому вынуждена поклониться творцу или «беспредельному великому разуму». Следовательно, имея существенное различие, грусть и скорбь (мұң, қайғы) в определенных моменты взаимно дополняют друг друга, сливаясь в одно целое. Абай говорит в своем стихотворении не о грусти, а о скорби.

Пытаюсь найти, ищу подлинный смысл слова «қартайдық», которым начинается поэтическая строка. Абай был всегда придирчив в выборе слова, и потому, думается, что поэт использовал слово «старость» не в биологическом, а в философском смысле. Люди переживают старость по-разному. Можно прожить долгую жизнь, но пустую, несодержательную, бесполезную. Абай считает, что настоящая старость должна обладать богатым житейским опытом, который почтенный старец передает идущему на смену поколению. И вполне закономерно, что человек, проживший большую содержательную жизнь, предается на склоне своих лет скорби. Но иногда такая скорбь захватывает человека очень рано, в молодые годы. Например, Султанмахмудом Торайгыровым мировая скорбь завладела в возрасте до 30 лет. То же можно сказать о Байроне, Лермонтове. Мно-

гие же люди, напротив, дожив до глубокой старости, могут и не изведать этого чувства. Но если вы все время сожалеете о прошедшем, все время оглядываетесь назад, мечтая о том, чтобы золотые времена настали вновь, нельзя эти чувства назвать скорбью. Это невежество, ибо сознание скорби обращено к будущему, а не к прошлому. Когда Абай говорит: «Постарели, сердца наши тронула скорбь», он имеет в виду такую скорбь, которая не убивает мечту, а, наоборот, возвращает ее, помогает ей подняться ввысь.

Скорбь – понятие философское, мировоззренческое, занимающее в мировосприятии человека высокое место. Абай использует это слово не в личностном, а общечеловеческом аспекте.

В древности суфий Абу Назид сказал: «Когда в сердце приходит печаль, считай это удачей, ибо мужи благодаря печали достигают чего-либо». Когда человек скорбит, это означает, что он, думая о смысле жизни, стремится разгадать тайны Вселенной, познает истину. В таком состоянии он мучается, ищет, мечта его становится светлой, возвышенной и не знает преград. Мы привыкли мечтательность считать свойством юных. Абай утверждает всей своей жизнью, каждой строчкой своих стихов, что человек, проживший долгую жизнь, умом и сердцем которого завладела скорбь, может иметь в душе высокую мечту, которая составит смысл жизни, ибо рождается из высоких порывов и служит высоким целям.

«Печаль твоя – твой щит, верный признак ума». (Уайым – ер қорғаны, есі барлық).

Печаль, скорбь – понятия сходные, но печаль не всегда приводит к скорби. Опечаленный, грустный человек не всегда должен скорбеть, но иногда печаль доводит человека до глубокой скорби. Тогда, что же такое печаль?

По Абаю, печаль – щит, верный признак ума. Значит печаль – проявление твоих раздумий, если ты можешь печалиться о чем-либо, значит, ты чувствуешь сложность этого мира. Печаль (грусть) была присуща всем мудрецам, мыслителям, она будит сознание, заставляет задуматься о сущем.

Слово «печаль» казахи употребляли в двух значениях. Первое значение раскрывается в содержании пословицы «Печаль глубока, в ней можно утонуть, в лодке надежды спасение, сядешь и выплывешь». В этом смысле печаль выражает беспомощность, бездеятельность человека, вместе с тем показывает способность человека к глубоким раздумьям. Говоря кратко, печаль связана с думами, и эти думы рождаются только у человека, чувствующего ответственность за себя,

за свой народ. Абай, говоря «печаль – твой щит», подразумевает именно это.

Человек разумный не жалеет о прошедшем, не рвет на себе в исступлении волосы, для него ошибки прошлого служат уроком для будущего. Он печалится, чувствуя свою ответственность перед потомками, размышляя о дне сегодняшнем, пытается предугадать, что ждет его впереди, делает какие-то выводы. Люди должны отличать такую печаль от сожаления по каким-то житейским будничным проблемам, ибо сожаление касается непосредственно самого человека, его конкретных дел, состояния души, настроения, печаль же выше этого, она содержит в себе мысли о человечестве, об ответственности за его судьбу, о единстве личности и народа, о просвещении его. У легкомысленного человека других забот и мыслей, кроме как о собственном благе, нет. Он не может быть ни защитником, ни мудрецом.

«Заблуждения правомерны, ибо они выводят на верную тропу».

(«Адасқанның алды – жөн, арты – соқпақ»).

Эти слова Абая, на первый взгляд, могут показаться ошибочными, вызвать недоумение, ибо в нашем представлении понятие «заблуждение» несет в себе отрицательный смысл.

Издrevле человек заблуждался. В истории нет ни одного гения, ни одного пророка, который бы не заблуждался. Все их попытки найти верную дорогу, освободить человечество заканчивались неудачей. Но не значит ли это, что заблуждение правомерно?

Человеку разумному, способному к глубоким чувствам, свойственно заблуждаться, и удивляться этому не приходится, ибо такой человек обычно бывает одержимым.

Одержимостью мы называем стремление к познанию, безудержное желание познать тайны мироздания. И естественно, человек может ошибаться и заблуждаться на пути познания истины.

«Однажды один мудрец спросил у шейха: «Кто познавший?» Шейх ответил: «Познавший подобен птице, вылетевшей из гнезда в поисках пищи и не нашедшей ее, устремившейся (обратно) к гнезду и не нашедшей дороги. Она в смятении, хочет направиться домой и не может» [1, 257].

Тот, кто вступил на путь познания, как та птица, что не может, однажды вылетев, вернуться в свое гнездо.

Человек заблуждается, но нужно учесть, что само осознание заблуждения – это знание. Тот, кто этого не осознает, не обладает знаниями. Че-

ловек знающий должен осознавать свои заблуждения.

Первыми заблудившимися в истории можно назвать Адама и Еву. Ева, движимая страстью узнать неведомое ей, отведала запретного плода, и была изгнана из рая на многострадальную, грешную землю, где в поте лица своего должна была добывать хлеб. Адам, раскаявшись в своих ошибках, всю жизнь искупал грехи. И с тех пор потомки Адама продолжают путь заблуждений, по которому шел их предок.

В конце концов человечество, уподобясь младенцу, делающему первые шаги, спотыкаясь и падая, найдет свою дорогу, но со временем выяснится, что это был путь заблуждений и надо искать другой. Человек, осознающий «заблуждения», способен отыскать правильный выход. У него хватит на это сил.

Тех же, кто не чувствует этого, большинство. Поэт вводит к обиходу слово «единица», понимая под этим словом человека, который способен воздействовать на это большинство.

Заблуждение в основе своей связано с верой. Вера и познание несовместимы. По Абая, признание изменчивости бытия означает разрушение границ веры. Если пролистать страницы истории, то мы увидим, что заблуждался не только Адам, но и последующие пророки.

Фридрих Ницше в своем произведении «Так говорил Заратустра» высказывает следующее мнение о вере.

«Верите ли вы Заратустре? Но причем тут Заратустра! Вы верите мне, но что сказать о других, имеющих другую веру? Найдя меня, вы еще не обрели себя. Все верующие таковы, и поэтому все религии слабы в смысле содержания. Прошу вас теперь потерять меня и обрести себя, и только в том случае я возвращусь к вам». Ницше, приписывая эти мысли Заратустре, использует авторитет персидского философа. На самом деле, это мысли самого Ницше. Надо стыдиться своей веры в Заратустру, говорит он. Уповать на кого-то в безоглядной вере, пусть даже и на бога, не столь уж благое дело. Предпочтительнее всего, что именно такая вера спасет человека от заблуждения. Находясь в толпе, преданной одной вере, человек не может почувствовать, что он заблудился. Абай много говорит об Аллахе, но призывает не к слепой вере в него.

В стихотворении «Разным людям не верь, что тебя вознесут» Абай говорит так: «Верь себе! И опора, и счастье твое – это лишь неразлучные разум и труд».

Взгляды Абая и Ницше на веру в данном случае совпадают. Оба они солидарны в том, что вера должна рождаться в сердце.

«Стих – царь слов, блестящая вершина их...».
 («Өлең – сөздің патшасы, сөз сарасы»).

К месту и не к месту используя эту поэтическую строку из наследия великого Абая, мы часто даже не задумываемся над подлинной ее сутью.

А между тем, сколько самых разнообразных мыслей рождает она при внимательном и неторопливом прочтении. Попробуем и мы, читатель, последовать за этими мыслями. Прочтем первую часть строки: «Стих – царь слов», и попытаемся определить, какое из трех понятий (стих, слово, царь) является определяющим, связующим.

Мне думается, что эта функция лежит на «слове», ибо есть слово – и существует стих, его царство. Что же есть «слово»?

Сказать свое слово о словах – задача многотрудная. Слово многозначно, и рассматривать его нужно во всех значениях. Во-первых, надо признать, что вся наша деятельность связана со словом, в нем отражаются наши поступки и чаяния.

Во-вторых, сама идея тесно связана с нашим определяющим понятием, ибо только посредством слова любая идея находит свое выражение. Традиция облекать идею в слово идет еще со времен Платона.

В-третьих, слово – результат нашего мышления, с другой стороны, слово есть начало мысли. В любом слове содержится итог мысли, ее система, целостность. Вместе с тем, когда зреет новая мысль, предыдущая тускнеет и отходит на второй план. Следовательно, всему начало – слово.

В-четвертых, слово не нуждается в субъекте, но объективно существует само по себе.

Казахи, надо думать, понимали абстрактную природу слова, если с давних времен сохранились выражения: «Слово, завещанное нам предками», «Так говорили древние». В этом случае субъектом, произносящим слово, является народ, и стало быть, в основе понятия фольклор лежит именно это значение слова.

В-пятых, есть понятие авторства, и существует порядок установления этого авторства. Следуя этому принципу, мы делим слова на 2 группы (в зависимости от того, кому они принадлежат) – слово божье и слово человека.

Слово божье воспринимается как аксиома, а слово человека противоречиво и требует доказательств. Здесь мы подходим к трудной и неразрешимой проблеме: необходимо выяснить, что первично, а что следует назвать вторичным. Известная идея о том, что вначале было слово. Но

автор этой идеи неизвестен. Если согласиться с тем, что первое слово сказал Господь, тогда мы бы не смогли выйти за границы богословского мышления. Следуя второму утверждению, приходим к необходимости разрешить две проблемы.

Первая: есть ли связь между словом божьим и словом человека. Вторая: если слово возникло само по себе, без помощи творца, без его чудотворной силы, тогда что было причиной его появления? Разрешение этой проблемы по-разному решают религия и наука, философия и атеизм.

Будучи не в состоянии раскрыть истину, мы в своих рассуждениях будем основываться на первой версии (особенно не углубляться в суть этого представления), попробуем остановиться на природе человеческого слова. Говоря об этом, нельзя обойти молчанием мистическую ее сторону, так как это проблема из проблем. Отчего, скажем, одни слова, воздействуя больше на чувства, нежели на сознание, связывают волю человека, заставляя следовать зову сердца, а не разума? Бесспорно, что слово, так же как и музыка, обладает некоей магической силой. Тех же, кто отрицает это, рассматривая слово с позиций рационализма, нельзя считать в полной мере постигшими великую тайну слова. Постигание слова, правильное его понятие, восприятие и использование – признак не только культуры, но и в какой-то степени гениальности. Именно в этом значении использовал его Абай. Слово – не единица сознания, не разум, не чувство, не мысль, а все вместе взятое.

Какая из этих величин преобладает, является ведущей, а что менее значимо – определение этого есть определение сути слова. Философия слова – категория меняющаяся, ибо слова подобны речному потоку, который невозможно ни остановить, ни сдержать. Вода теряет без движения свои достоинства. Такую же участь постигнет и слово. В науке такое состояние слова называется «догмой». Процесс превращения слова в догму – признак «обмеления разума», но однако усилий в этом направлении делается много, так как движение слова вызывает беспокойство, состояние неопределенности, и люди пытаются избежать этого дискомфорта. Но вместе с тем в нашу жизнь приходят новые слова, сменяя старые, и это означает изменение в социальной жизни, в сознании людей. Но в любой реформе, нововведении есть определенная доля ответственности. Любое изменение вызывает чувство страха, боязни неопределенности. Человек стремится изначально к ясности, но парадокс в том, что он всегда способен совершать непредсказуемые поступки. Путь от неизвестности к истине, поиск этого пути и есть познание. Слово же представляет ступень к нему.

Итак, мы уяснили для себя в некоторой степени понятие слова в основных его значениях. Обратимся ко второму понятию «царь». Мы должны учесть, что это слово употреблено Абаем не в буквальном смысле. Абай имеет в виду понятие «царь» в сознании общечеловеческом, общемировом. Это более широкое понятие, нежели толкование его в обычном, житейском плане. Чтобы быть царем, нужно обладать качествами, общими для всех царей и прежде всего общечеловеческими. Абай называет стих царем, так как предполагает, что в истинной поэзии должны быть заложены эти достоинства. Если мир слов – царство, стих – царь в нем. Царям присущи общие качества, и в то же время каждый из них обладает особыми, индивидуальными чертами. Это характерно и для стиха.

В словесном искусстве без стиха невозможно представить ни одно творение. Мы называем этот жанр поэтикой или лирикой. Абай определяет стих царем слов, и потому должен он быть совершенным во всех видах словесного искусства. Завершая наши рассуждения о понятиях «стих», «царь», «слово», перейдем теперь ко второй части абаевской строки.

«Сөз сарасы» – «Вершина слова», самое высокое ее проявление. Что таит в себе это сочетание? В казахском языке есть понятие «сара бағыт», «сара жол» в значении правильное направление, «путь справедливости». Верно ли это значение использовано Абаем? Изучая наследие поэта-мыслителя, мы для себя установили одну непреложную истину: любое его слово несет в себе определенную задачу и не может быть вставлено в строку для красоты слога. Взаимо дополняя друг друга, эти словосочетания чаще всего рожают новые мысли, понятия. Так, *стих, слово, царь, вершина* выстроены в одной строке. С одной стороны, каждое из них представляет самостоятельное понятие, достойное темы отдельного разговора. Но объединяясь, они рожают новое понятие, являются как бы кирпичиками при закладке определенной генеральной идеи. Эти четыре слова в стихотворении Абая несут в себе идею о назначении слова. Проблема эта решается поэтом в двух аспектах: первый – стих – царь слов, второй – вершина, совершенство. Абай не ограничивается только первым постулатом, вносит существенное дополнение во второй части строки, ибо считает, что невозможно раскрыть природу слова, пользуясь только первой частью определения.

Слово слову рознь, и нужно уметь отделять истинное слово от словесной шелухи. Так же, как и все в природе, слово может быть поражено болез-

нью, и Абай говорит об этом: «Словесной шелухой не оскорбляя слух». Словесная шелуха, пустые, ни к чему не обязывающие слова, пышное нагромождение фраз без мысли, без чувства не могут быть отнесены к разряду сара сөз. Из тысячи слов найти единственно нужное слово — это долгий и кропотливый труд. Слово, найденное таким трудом, — настоящее высокое слово, истинная поэзия.

Таким образом, слово – это высшее проявление человеческого духа, его совершенство, именно поэтому Абай называет поэта, владеющего таким словом, гением человечества (ер данасы).

В отличие от нас, твердящих постоянно навсегда заученное слово «культура», Абай ни разу не использовал этого понятия. Но он, вынося идею о назначении слова, говорит о назначении человека, необходимых его достоинствах и подводит нас к мысли, что истинным культурным человеком можно назвать того, кто умеет отличать высокое слово от словесной шелухи.

«Острый разум чист, словно пласт ледяной...».
(«Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек»).

О разуме Абай говорил много. Пользуясь терминологией западно-европейской философии, можно сказать, что рационализм Абая имеет глубокие корни, что он очень содержателен. Сравнение разума с ледяным пластом не случайно. Острый разум должен быть рассудочным, холодным. Разум присущ только человеку, и с этим спорить не приходится. Им определяется уровень человека, ибо познание – это удел человека. И Абай эту функцию разума выделяет особо. Без разума не существует ни одной отрасли науки, образования. Сила человека – в познании истины посредством разума. Аллах наделил человека разумом, и право человека развивать, совершенствовать этот дар. В этом заключается назначение его, его миссия на земле. Разумный человек обладает знаниями, способен многое воспринимать, чувствовать. В мире было много светлых разумом людей, они есть и сейчас, пребудут они и в будущем. Исторически закономерно, что число их увеличивается. Связано это с наступлением цивилизации. Но мысль эта не нова, об этом говорили многие мыслители. Абай в своих рассуждениях идет дальше. Он ставит проблему шире. Говоря «острый разум чист, словно пласт ледяной», во второй строке создает неожиданный противоположный образ сердца: «а горячее сердце согреет тебя». Возникает вопрос: зачем к ледяному разуму мы добавляем горячее сердце?

Для науки, для исследования важен результат поиска, момент истины, ибо это является главной

целью. Но ведь может случиться так, что результат поиска – гениальное открытие – не принесет счастья человечеству, посеяв страдания, смерти. Но исследователю, обладателю холодного разума, нет дела до этих сентиментов. В этом случае его разум представляет опасность для человечества. Именно поэтому Абай считает, что холодный разум непременно должен соседствовать с горячим сердцем, которое дает разуму свет и направляет его на путь благих деяний.

Абай, утверждая единство разума и сердца, продолжает развивать тему дальше. Холодному разуму и горячему сердцу, по глубокому убеждению поэта, «нужны рассудочность, взвешенность, терпение, которые исходят от воли» (*подстр.*). Таким образом, установлен союз трех, создано триединство: разум+сердце+воля. Воля делает разум уравновешенным, рассудочным, и это предполагает в человеке такие черты, как прозорливость, гениальность.

Читаем у Абая:

«Только тот, кто сердце и разум скует
Непреклонной волей, – достигнет высот».

В этих строках великие истины о смысле и значении человека, о его сущности. Но, как сказал поэт, в жизни так, к сожалению, получается не всегда. Умный часто не обладает терпением, волей, он вспыльчив, раздражителен. Другой, владея железной волей, высказывая острый, пронизывающий ум, имеет жестокое сердце, совершает бесчеловечные поступки, причиняя страдания другим. Да, люди разные, и нравы, и привычки их не могут быть одинаковыми. Иной человек и общителен, и сердце имеет доброе, открытое, но жизнь его пуста и бессмысленна, ибо он безволен, вял и пассивен, и силы свои тратит на бесполезную суету и хлопоты.

Абай же говорит о том идеальном случае, когда все три качества соединяются в одном человеке. По Абаю, это хакимы, истинные мусульмане. Их прихода нужно ждать, ибо они – воплощение вечной мечты человека об идеале, его стремлении к совершенству.

«Кровь моя черна, в язвах сердце мое».
(«Қаны қара бір жанмын жаны жара»).

Абай оставил очень много откровенных мыслей о своем времени, о себе, своих современниках. Поэт говорит, что только в юности человек по настоящему счастлив, потому что юность бездумна и легкомысленна. Но как только человек осознает сам себя в этом мире, для него начинаются мучения. Гореть в огне собственных мыс-

лей – удел великих. Разумный человек не может прожить беспечную жизнь. Кроме того, ученый не только гений, но и поэт, стоящий на службе ангелов. Абай и мыслитель, и философ одновременно, и потому, видя испытания и лишения народные, предчувствуя мрачное будущее, он не мог быть романтиком, певцом возвышенных чувств. Но в этом стихотворении Абай говорит не об обществе, а о себе, своей личности.

Конечно, это размышления человека о своем взгляде на жизнь, и тем более человека известного – Абая, его философские размышления. Ни на кого не оглядываясь, ничего не опасаясь, он выражает свои самые сокровенные мысли. Потом он почувствует неловкость, и стихотворение заканчивается словами: «На этом завершу рассказ о своих тайнах». Если бы дело касалось непосредственно одного поэта, то печаль его не была бы так глубока и безысходна. Поэт кручинится от того, что окружающие люди не понимают тяжести скорбных времен, не следуют за ним, не дают возможности до конца выразить свои мысли.

Что же это за сила, сковывающая волю поэта, сдерживающая его мысли? Мне представляется, что имя этой силы – судьба, рок.

Человек может победить себя, но уйти от своей судьбы не в силах. Мы ошибались, понимая под словом «судьба» какую-то внешнюю энергию. Да, судьба – выражение фаталистической силы, но это один элемент ее, есть другие компоненты, из которых она состоит. Абай хотел сказать об этом, но, чувствуя свое бессилие, мучается и от того страдает и тоскует. Конечно, если бы Абай разложил по полочкам понятие судьбы, тогда бы и нам было легче.

Но судьба – более серьезная вещь, она испытывает человека, то приводя его в радость, то в уныние, заставляя размышлять, раздумывать. Невозможно объяснить одним словом, почему так происходит.

Разумный человек пытается, стремится к полной ясности во всем, он понимает ограниченность своих возможностей в познании и потому скорбит, осознавая, что не может вникнуть до конца в суть бытия. Это закономерно. Разумный человек понимает, что мир – это загадка, он хочет найти свое место в нем. Тайна мироздания – тайна Аллаха, говоря объективно, тайна природы. Аллах наделил человека страстью к познанию. Но страсть эта беспредельна, тогда как познание ограничено, и потому часто страсть к познанию вступает в противоречие со знаниями человека, его возможностями.

Абай зачастую сдерживает эту страсть, ибо понимает, что когда-нибудь остановится сердце, оскудеет речь, и что от судьбы не убежать. Поэт стремится определить свое место в этой жизни. Со стороны может показаться, что он не разочарован в жизни, но, рассуждая о ее бренности, поэт пишет: «Яд и ад во мне – пусть я с виду иной. В жизни мало успев, кончу путь земной». Эти мысли сходны с рассуждениями западно-европейских экзистенциалистов. Хорошо это или плохо, осуждать нам поэта или восхвалять? Думаю, ни то, ни другое. Ведь суть наших размышлений – в мировоззрении Абая, и эти мысли ценны самой постановкой проблемы – смотреть на мир глазами поэта и посредством этого познать, понять его.

Понять стихи Абая сложно, объяснить их, дать им толкование еще сложнее, тем более, что сказанное нами не всегда может быть пониманием самого Абая, ибо, мы придя, в жизнь после поэта, читали иные книги, знакомы более подробно с историей философии. Естественна в связи с этим вероятность использования более поздних мыслей при анализе творчества поэта. В одних случаях они помогают лучше понять Абая, в других же, напротив, затрудняют, мешают. Например, в толковании абаевского «кровь моя черна, в язвах сердце мое» совсем не обязательно использовать современную философию. Выражение бытует с давних времен. Суть его в том, что это признак скорби, выпавшей на долю человека. Эту скорбь делят с ним все, кто находится рядом. Но Абай говорит о своем одиночестве в этой скорби.

Одиночество – удел мудрых, осененных печалью гениальности людей. Быть одиноким среди множества людей, чувствовать себя неприкаянным – значит, не иметь себе равных, уйти далеко в своем развитии от толпы.

«Природа смертна, вечен человек».
(«Өлсе өлер табиғат, адам өлмес»).

Со времен Адама существует много легенд и преданий, истин о человеке. Для того, чтобы познать тайну человеческой сути, сколько было придумано пророками и их заместителями на земле религий. Познание человека через религию, т.е. попытка узнать его тайну через внешнюю силу, дало свои плоды.

Было создано много религиозных течений, суть которых заключалась в утверждении, что человека создал бог, и ключ к тайне человеческой сути находится у него.

Таким образом, тайна человека превратилась во внешнюю абстракцию, которую стал исследовать сам человек, используя известные ему истины.

И здесь он столкнулся с такими понятиями, как «вечная жизнь» и «бренная». Тогда что же бренно, а что вечно? Жизнь коротка, это только миг в мироздании.

Значит, что мгновение призрачно, обманчиво, что же такое вечность? Абай искал ответы на этот вопрос. Как понимать его слова «природа смертна», «вечен человек»?

Еще до Абая было известно мнение, что человек – дитя природы, порождение ее. Поэт признает это, считая, что человек – часть природы, значит, смертна его плоть.

Природа человека, его плоть бренны в этом мире. Так же, как зима сменяет лето, человек рождается и в свой черед умирает. В народе есть выражения: «Время родиться и время умирать», «Каждый человек смертен», которые свидетельствуют о том, что люди издревле сознавали и принимали эту закономерность.

Абаю, конечно, были известны эти поговорки. Но он говорит об этой закономерности по-другому. В представлении Абая, умирает не сам человек, а его плоть, его природа. Вот в этом значении Абай принимал бренность бытия. Умирает природа человека, и ему уже нет места среди живых. Вместо него приходят другие. Это закон Вселенной, и раскрыть тайну ее не дано никому. Человеческое сознание, разум не способны проникнуть в эту тайну, и по незнанию, как говорит Абай, переселение человека в другой мир люди назвали словом «смерть». Умерщвление плоти, выход души из тела человека не означает смерти его духа. Поэт говорит, что разъединение природы человека с его «я» не означает его смерти. Аллах не дал людям возможность познать все тайны бытия, сути человека. Это достояние немногих. Абай пишет:

«Я» и «мое» – меж нами расставанье невежды
смертью нарекли навек».

Для того, чтобы вникнуть в эти слова, уясним для начала, что же такое «я» в представлении поэта. Абаевское «Я» – это плоть человека, его природа. Но здесь есть одно гносеологическое затруднение. Остановимся на нем. Понятие «Я» используется только по отношению к человеку. Другие живые существа не имеют своего «Я». В силу законов природы «Я» – это не только природа, но и мера сознания, его проявление. Каждое «Я» – это ступенька к познанию субъекта. Например, трудно что-либо сказать определенное о «Я» сумасшедших, лишенных разума. Это тема другого важного разговора.

Я говорю о «Я» людей, которые стремятся познать Аллаха или бытие, природу.

Абай вкладывает в понятие «Я» три значения: плоть, душа, дух. Плоть тленна, она основывается на биологических законах. Религия ислама придавала большое значение чистоте плоти. Если человек чист телом, он чист и душой. Дух также требует чистоты плоти. В здоровом теле здоровый дух. Человек ответственен за себя, эта ответственность выражается в его «Я».

«Я» – это философская категория, характеризующая суть человека, значит оно связано не только с телом и душой, но и с духом. Когда умирается плоть, душа и дух переходят в другие формы. «Я» разделяется со своей природой.

После смерти тела душа и дух покидают его и начинают искать иные формы существования. Лишившись материального воплощения, они не теряют своей объективной сути. Напротив, приобретая вечное содержание, объединяются с вечной истиной. Но в какой форме они воплощаются после умерщвления плоти, для человека остается загадкой. Люди высказывают предположение, что душа после смерти человека становится духом предков.

В каждом народе, религии есть сложные на этот счет мифы и предания, которые не идут дальше предположения. Человеку не дано познать дух, поэтому Платон призывал признать дух в виде некой Идеи. Значение идеи в том, что она является движущей силой познания, первопричиной ее. Искать первопричину, рождающую идею, бесполезно, ибо она заключается внутри самой идеи.

В понимании Абая Аллах – это идея, значит отыскать причину, истоки его появления нет необходимости. А вот познать слово божье для человека возможно. Но познание человека не может выйти за пределы понятия Аллаха, оно ограничивается этим пределом. Такое понимание в Западной Европе называется мистикой.

Но истинная суть различия между природой человека и его «Я» именно в этом, ибо с умертвлением плоти человека, его природы, не умирает его «Я». В противном случае станет бессмысленным человеческое существование, все наши благие дела, прожитая жизнь, оставшиеся после нас потомки. Тлен господствует только над плотью, дух же человека бессмертен.

Познание сути человека послужило основой для создания многих религий, мировых схем философии, систем. Разделение плоти и души люди чувствовали, осознавали с давних времен, но понять до конца истинное положение вещей, дойти до сути вопроса не удалось до сих пор никому. Абая постигла эта участь.

То, о чем он говорит, не ново, но заслуга поэта в том, что он проанализировал существующие пред-

ставления, укрепившиеся в народном сознании, и высказал на этот счет свои критические замечания.

Поэт затрагивает глубинную суть проблемы. О разделении плоти и души было известно казахам еще до проникновения ислама.

Понятие «духи предков» было основным в мировоззрении тюркских народов. В песне о Культегине не говорится, что человек умер, а «душа отлетела», т.к. человек, воплотившись в другую форму, улетел на небеса.

Понятие «Тенгри» у тюрков означает неделимый цельный мир. Оно не существует вне человека, является его мировым измерением.

В понимании Абая невежествен тот, кто говорит – человек умер. И вправду, забвение человека после его смерти, исключение из списков живых рождает противоречивые понятия и представления об общественных принципах. Это неуважение к человеку, ибо во всем мире уважаем только он.

Это понятие используется только человеком и для человека, и оно не должно теряться, когда душа расстается с телом. Какой почет и уважение оказываем мы человеку при жизни, такое же отношение должно остаться и после того, как душа его воспарит в небо, расставшись с плотью. Об этом так говорит Абай в своем стихотворении:

«Природа смертна. Вечен человек.
Но где же он? Где жизнь его? Где век?
«Я» и «мое» – меж нами расставань
Невежды смертью нарекли навек».

«Достаток украшает жизнь».
(«Адамзаттың көркі – мал»).

Мудрость Абая в том, что он употребляет каждое слово в истинном, первоначальном значении.

Свидетельством тому может быть слово «мал». Известно, что в обиходной речи казахи используют слово «мал» в значении скот. Абай в своих произведениях использует его не только в этом значении. Например, в стихотворении «Голодное брюхо чем хочешь набей», есть такие строки:

«Не бойся внаем на чужбину ийти,
Вернувшись с достатком – ты будешь в чести».

Замечаете ли вы, что Абай, говоря «мал тап» (букв. – найти скот), не имеет в виду приобретение коров, баранов, лошадей. Он использует слово «мал» в значении «достаток», «богатство». Возьмем для примера еще одно четверостишие:

«Лишь риск и дерзанье несут торжество,
Ленивец вовек не создаст ничего».

Нет грязной работы!
 Ходи за ослом, –
 Ни руки, ни честь не грязны от того!»

В этом стихотворении слово «мал» повторяется семь раз, и всякий раз Абай использует это слово в значении «богатство», «достаток», т.е. как экономическое понятие, что характеризует поэта, как мыслителя-реалиста.

Итак, слово «мал» сродни понятиям «богатство», «капитал». Лингвисты мучаются в переводе слова «капитал» на казахский язык, тогда как Абай еще на заре расцвета капиталистических отношений нашел его, и есть все основания использовать слово «мал» как экономический термин. В переводе с арабского «мал» – «собственность», «капитал». Чтобы убедиться в достоверности моего утверждения, обратимся к вышедшему в 1991 г. в Москве «Универсальному словарю ислама». Конечно, было бы ошибкой утверждать, что Абай не в этом значении понимал слово «скот». При встрече казахи говорят «Мал-жан аман ба?» И здесь понимается слово «мал» не в буквальном смысле, а в более широком философском значении.

Абай связывает богатство не только с трудом. Он рассматривает это слово как путь, ведущий к прогрессу, раскрепощению человека, проявлению сострадания, милосердия, т.е. общечеловеческих качеств.

«Обманом, уверткой добра не обрести
 Приучишься сладко и пить ты, и есть.
 А как отвыкать, когда все проживешь
 Лишившись покоя, утративши честь?»

В этих строчках Абай прославляет честный, благородный труд.

«Заброшен, пустынен твой дом,
 И в поисках пищи ты рыщешь кругом.
 Кто кость тебе даст иль кумыса глоток,
 За все отработать заставит потом».

Если нет у тебя богатства, говорит Абай, ты не свободный человек, и ты не сможешь уважать себя, потому что живешь подачками с чужого стола.

Хочешь быть независимым, не ленись, не гнушайся любой работы. Вот именно такой, высказанный Абаем экономический прагматизм необходим нашему народу.

Мы, казахи, не готовы еще к такому подходу, в нас еще живет, как говорил Абай, «чистоплюйство». Но это быстро пройдет, ибо экономический прагматизм все больше проникает в наше сознание.

«Тем, кто испытывает жажду познаний» (Слово тридцать второе).

Слово «устремление» Абай рассматривает как философскую категорию. Тем, кто стремится к свершению открытий в науке, надо помнить несколько условий.

Рассмотрим каждое из них в отдельности. Во-первых, устремление – это и жажда познания, и страсть к овладению науками. Условие: «Если страстно полюбишь науку, и само знание будешь считать подарком, то оно дает тебе высшее блаженство». Есть люди, которые стремление к наукам предпочитают богатству. В науке видят они смысл своего существования. Если же ты не испытываешь к науке и знаниям настоящей страсти и любви, если же твои чувства обращены к другим вещам, тогда «твое отношение к науке подобно отношению мачехи к пасынку. «Науку надо любить, как мать любит своего сына». Человек, преданный науке и знаниям, не должен отвлекаться на иные дела.

Во-вторых, твои знания должны быть нацелены на постижение тайн мира, а если тебе нужны знания только для того, чтобы победить соперника в споре, – это может принести вред науке и обществу, потому, что рождает завистников, спесивцев и бахвалов.

Хотя надо сказать, что спор в науке необходим, если он содержателен и оттачивает ум. Но излишняя приверженность к нему губит человека. Наука остается в стороне, говорит Абай, и призывает к умеренности в спорах. Есть в науке люди, без раздельно преданные ей, они не знают зависти, мстительности, в занятиях наукой для них главный смысл, жизнь свою они посвятили открытию и постижению мира. Их Абай называет хакимами.

В-третьих, говорит Абай, не отступай от истины, открытой тобой, даже под угрозой смерти. Какой прок от истины, если ты сам не предан ей? В противном случае и люди не примут ее. Конечно, если ты безволен и слаб и завтра легко отречешься от слов, которые ты произносишь сегодня, о каком постоянстве и убежденности может идти речь.

Но считать сказанное тобой догмой, не прислушиваться к чужому мнению, которое может быть единственной истиной, не открывшейся тебе, но необходимой – это тоже не украшает ученого мужа. Узнать от других то, чего не знаешь, не считать для себя зазорным – это одно из условий, поставленных Абаем перед людьми науки.

В-четвертых, у науки есть два оружия, говорит Абай. Это обмен мнениями или дискуссия и – защита, спасение. Подробно на этом поэт не останавливается. Поскольку эти понятия взяты из арабской философии, при толковании их надо

внимательно изучить место и роль этих категорий именно в арабской философии.

В-пятых, поэт предостерегает от пророков, болезней ума, о чем он уже упоминал в тридцать первом Слове. Сам Абай говорит, что об этом сказано в девятнадцатом Слове, где он рассуждает о равнодушии.

Последнее, о чем говорит Абай, – это о том, что необходим характер, чтобы сохранить свои

познания и разум. «Твердость духа и воли – основа настоящего характера».

Поэтому, если достиг чего-нибудь в жизни, ты должен надеяться только на себя, на свой разум и волю, твоя судьба зависит от тебя, и ты должен крепко держаться за ее поводья.

Литература

1. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфистская литература. – М., 1965.

* * *

АБАЙ ИНСТИТУТЫНЫҢ ЖАҢА КІТАПТАРЫ



Қ 21 Қазақ халқының мақалдары мен мәтелдері / жалпы ред. басқ. профессор С. Садырбайұлы. – Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 230 б. + 6 бет жапсырма.

ISBN 978-601-247-371-1

«Қазақ халқының мақалдары мен мәтелдері» деген кітаптың басты ерекшелігі:

XVIII-XIX ғасырда Петербург, Қазан, Орынбор, Омбы, Алматы қалаларында араб әрпімен басылған жинақтарда жарияланған мақал-мәтелдердің таңдаулы үлгілері берілді.

Бұрынғы жинақтарда жоқ, жүздеген жаңа мақал-мәтелдер қосылды, олар Қазақстан Ғылым академиясының қолжазбалар қорынан алынды.

Бұл кітап орта мектептің оқушылары мен мұғалімдеріне және жоғары оқу орындарының студенттері мен оқытушыларына, сондай-ақ кімде-кім қазақтың айшықты, бейнелі, көркем сөзін қадірлей білсе, бұл жинақ соларға да арналған.

М. Орынбеков

СТРУКТУРА ДУХОВНОСТИ: ВЕРА, ЛЮБОВЬ, РАЗУМ

Аннотация. Вопросы, рассматриваемые в статье. Творчество Абая. Структура духовности Абая. Абай и исламская культура. Разум и познание. Вера, любовь, разум. Ключевые слова: творчество Абая, духовность, исламская культура, вера, любовь, разум, познание.

М. Орынбеков

РУХАНИЛЫҚ ҚҰРЫЛЫМЫ: ИМАН, МАХАББАТ, АҚЫЛ

Аннотация. Мақалада қарастырылатын мәселелер. Абайдың шығармашылығы. Рухани құндылықтар жүйесі. Абай және ислам мәдениеті. Ақыл мен таным. Сенім, махаббат, ақыл. Тірек сөздер: Абайдың шығармашылығы, рухани әлем, ислам мәдениеті, сенім, махаббат, ақыл, таным.

М. Orynbekov

STRUCTURE OF SPIRITUALITY: FAITH, LOVE, MIND

Abstract. The issues dealt in this article. Creativity of Abai. The structure of Abai spirituality. Abai and Islamic culture. Mind and Cognition. Faith, love and mind. Keywords: Abai creativity, spirituality, Islamic culture, faith, love, mind, knowledge.

В советской литературе традиционно духовность Абая расценивалась чуть ли не атеистически, а ведь он был глубоко верующим человеком, закончившим медресе, посещавшим мечеть. Он писал: «Создатель, сжался надо мной, услышь мою мольбу! Пути к спасению укажи, реши мою судьбу...» [1, 30].

Из трех элементов духовности на первом месте стояли вера, ислам, а уж затем любовь и разум. Он считал, что «Аллах всегда сам прав, его слова – правда, правдивые слова никогда не будут неправдой». Это – очень интересный момент, ибо в синтезе этих компонентов духовности божественная природа стоит на первом месте, она доминирует во всех аспектах жизни, а эта последняя сама оказывается возможной с санкции Аллаха.

«Всемогущество Аллаха определяется тем, что он полагает пределы существования любых вещей и явлений, а это уже предполагает бытие Бога. В европейской философии это близко к тому, что называлось онтологическим доказательством бытия божьего» [2, 78]. Как видно, и в западной мысли, и на Востоке (исламе) были очень близкие причины осмысления наличия религии и ее популярности, могущества. Все это говорит о глубочайшей религиозности Абая, а то, что иногда в классовой литературе подчеркивали его слова о гнилой сущности аульных мулл, то это объясняется их малообразованностью, что прекрасно понимал поэт, имевший блестящие познания по Корану.

Абай, как известно, окончил мусульманскую школу в ауле, затем медресе Ахмет-Риза в Семипалатинске и блестяще знал Коран, а потому спо-

койно писал о степных муллах, что «сколько их не мыть, нутро у них гнилое, ибо не имеют они истинной веры, основанной на глубоких познаниях». Только истинное понимание сути веры позволяет иметь стойкость в ней: «Если тебе будут грозить смертью, если тысяча людей будет оспаривать у тебя тысячью разных способов, нужно, чтобы чувство твое не поддавалось» [1, 274].

Поэт на своем языке аллегорий и притч выразил понимание духовности, где сочетаются вера, любовь и разум. Мухаммед говорил: «Бог прекрасен и возлюбил прекрасное» и вместе с тем «Бог не создал ничего благороднее разума, и гнев его падает на тех, кто им пренебрегает». Комментируя эти слова, современный исследователь Корана Ф. Шюон пишет: «Оба эти изречения весьма характерны для Ислама: Мир представляется ему огромной книгой, исполненной символов и знаков (айат), то есть элементов красоты, взывающих к нашему разумению. Мир состоит из форм, похожих на отголоски застывшей небесной музыки, познание или святость растопляют эти оледеневшие осколки, освобождая в них внутреннюю мелодию» [3, 129-135].

Главное в духовности людей, по Абаю, это – вера, она символизирует собой вечность правды Бога, которая противостоит лживому и текучему миру повседневности. Философский гений Абая позволил ему предугадать предстоящий распад духовности в XX в., когда окончательно победил разум, потому вековая дихотомия веры и разума постепенно угасла, наука победила религию и стала образом жизни и фундаментом мировоззрения, заменив собой религию и вытеснив ее на

обочину мировой истории. С этого времени вера потеряла всякий метафизический смысл и обрела статус всего лишь официальной традиции. Это породило огромное множество конфликтов, дух распался на раздробленные элементы, плоть восторжествовала. В истории философии это было отмечено уже в даосизме, где существовало предупреждение об опасности торжества тела в нас. Мудрецы советовали: «Оберегайте свой дух покоем, и тело само исправится» [4, 230].

Фактически то же самое говорилось и в греко-римской философии устами Сенеки: «...груз плоти, возрастая, угнетает дух и лишает его подвижности. Поэтому, в чем можешь, притесняй тело, и освобождай место для духа [5, 32]. Итак, торжество разума, олицетворявшего собой телесность, в борьбе с верой, религией невольно породило пренебрежение духовностью, с чем Абай никак не мог согласиться. Он ясно и недвусмысленно выразил свою точку зрения на проблему дробления бытия и элиминации духовности:

Смертна природа. Человек же не умрет. Хоть жить не будет и обратно не придет. Разъединение со мной моей природы Один невежда полной смертью назовет [1, 160].

Главным поэтом для мыслителя было понимание религии, веры как основы воссоединения целостности духа, в котором сочетались космические и человеческие начала. Для поэта было ясно, что по мере разграничения человека и мира, сейчас бы сказали, субъекта и объекта, исходная органическая связь человека с окружающим миром теряется, и он становится выброшенным на полосу отчуждения. Изначально принадлежащий человеку мир лишился его, своего центра и смысла, а к этому привел рост позитивного знания, мир науки и техники.

Это приходится специально подчеркивать, ибо оказалось, что даже ориентированные системы философии, делая акцент на проблеме духовности, тем не менее часто теряли исходную направленность, уходя к сциентизму и панлогизму, которые так и остались внешними по отношению к внутреннему миру человека, его духовности. Н. Бердяев писал: «В германской идеалистической метафизике совсем не была поставлена проблема человека и личности, которые были подавлены универсальным безличным духом. Универсальное, общее опять по-иному, чем в греческой философии, победило индивидуальное, единичное, подлинно экзистенциальное. Философия духа стала философией объективного бытия» [6, 9].

Абай первым выдвинул идею «быть человеком», а человечность у него была тождественна

нравственности, духовности и находилась достаточно далеко от предметности, «тварности», что говорит о двойственной и противоречивой природе человека. Несомненен примат духовности над предметностью, однако налицо и антагонизм между приобщенностью человека к высшим проявлениям духа и естественной необходимостью к удовлетворению своих утилитарных потребностей. Эта двойная стандартность человека подвигает его к дальнейшему развитию своих сущностных сил, когда постоянно присутствует его стремление к реализации своей духовности и все более отодвигается предметное измерение бытия.

В этом аспекте Абай очень похож на русских философов В. Соловьева, П. Флоренского, Н. Бердяева с их, по выражению А. Ф. Лосева, «весьма характерным, упорным пониманием идеального как движущей силы и материального как преобразенно-слитного с идеальным» [7, 21]. Это связано с тем, что здесь, по существу, слитно выступают религиозная, нравственная и человеческая ипостаси с одновременным восхождением к идеальным способам существования и отходом от эмпирии бытия.

«Важную роль в его позициях занимало то, что он чувствовал себя мыслителем, находящимся между Востоком и Западом... Если для Запада лозунгом было «изменение мира», а для Востока – «познание себя», то Абай выдвигает новый подход: «будь человеком», что предельно ясно характеризует специфику его мировоззрения» [8, 96].

Ислам имел огромное значение в Казахстане, которое сохраняется и поныне. Благодаря ему казахи впервые освоили мировое культурное пространство, приобщились к достижениям мировой цивилизации. На основе арабского языка стало возможным войти в мировое культурное пространство, что благотворно отразилось на судьбе многих выдающихся представителей Казахстана, которые учились и воспитывались в медресе Багдада и Каира, Самарканда и Бухары, других городов арабо-мусульманского мира. Объективной основой для исламизации нашего края было то, что ислам стал объединяющей религией, которая пришла на смену архаическим культам, он послужил фундаментом для общей идеологии Степного края, объединяющей разные слои общества. Начавшись в VIII в., исламизация края длилась по XII в. Новая вера импонировала тем, что призывала к отречению от мирских благ, от накопительства, индивидуального богатства и ростовщичества, а это нашло широкий отклик в народных массах. В то же время ислам был выгоден и правящим структурам, ибо он искоренял смуты,

идейные шатания, вел к монолитному обществу. Постепенно создавалась единая организационная общность, которая защищала стабильность общества, здоровье и благополучие человека. «Практически все группы населения могли найти в новой вере импониовавшие элементы учения, что активно пропагандировалось» [2, 105].

Ислам сумел объединить общество, которое ранее было разделено на приверженцев различных конфессий, и задать общие императивы общественного сознания, подняв его над узкородовыми установками. Появился общий комплекс взглядов и идей, на основе чего стало возможным проводить единую внутреннюю и внешнюю политику, развивать культуру надплеменного типа, осуществлять политику единого образования и просвещения, а это уже порождало новую шкалу нравственных ценностей.

Новый образ мусульманина стал привлекательным для подавляющего большинства народа, что позволило решать задачи консолидации общества, его мобилизации на решение стоящих задач.

Ислам воздействовал на умы и сердца людей весьма мягким образом, влиял на широкие массы, он доходил до каждой социальной группы, начиная от самых обездоленных и завершая коридорами власти. Вера запрещала пить вино и есть свинину, что нравилось населению, ибо потребление непрожаренной свинины и араки плохо отражалось на здоровье людей.

Главным завоеванием ислама было то, что он осуществлял социальную программу защиты населения, а потому сумел выступить противовесом государству в деле защиты интересов общества. Когда государство обладало деспотической властью, мусульманство выступало на стороне обездоленных, что повлекло большой общественный резонанс. Реально это выразилось в том, что две правовые системы ислама – шариат и адат – защищали рядовых граждан, а это благоприятствовало принятию ислама в народной толще.

В глубоких философско-религиозных изысканиях Абая показано, что дорогу в жизни человеку показывают пророки, святые и хакимы. Поэт многосторонне осветил роль пророков как посланников Аллаха на земле, особенно отмечая четырех из них – Мусу (Моисея), Дауда (Давида), Ису (Иисуса) и Мухаммеда. Именно пророки в первую очередь приносят божественную благодать.

Легко «аллах» произнести,
Но Бога чти не на словах.
Ты в сердце веру обрети.
А все иное – только прах [1, 181].

Уже после первой книги Таурата, посланной Богом на землю, стало ясно: «И мы даровали Мусе писание и сделали его руководством для сынов Исраила: «Не берите себе покровителя, кроме меня...» [9, 323]. Аналогичным образом пишется о Дауде в суре «Саба»: «Дауду Мы даровали от нас преимущество: «О горы, прославляйте вместе с ним, и птицы», а уж затем посылается Евангелие: «Потом Мы отправили по следам их Наших посланников и отправили вслед Ису, сына Мариам, и даровали ему Евангелие, и вложили в сердца тех, которые последовали за ним, кротость и милосердие, а монашество они изобрели».

Последовательность появления книг Таурата, Забура, Библии и Евангелия естественна, ведь исторически сперва появились Ветхий и Новый Завет, а затем Библия и Евангелие, однако затем наступает разница в учениях ислама и христианства. На землю для мусульман вместо Евангелия посылается Коран, в котором появляется Аллах вместо Иисуса, он фигурирует в одном лице, а не является в трех ликах, как Бог-отец, Сын Божий и Святой Дух: «Не веровали те, которые говорили: ведь Аллах-третий из трех», тогда как нет никакого божества, кроме единого Бога». Говоря об Исе, утверждалось: «Мессия, сын Мариам, только посланник, прошли уже до него посланники, а мать его проводница» [9, 111].

Единобожие Аллаха имеет далеко идущие последствия. Ведь он един, потому присутствует в каждом человеке без вариаций, придавая ему необходимую меру добра, красоты, истины. «Это – сообщение для людей, и пусть увещевает им, и пусть знают, что ОН – Бог, единый, и пусть опомнятся обладающие разумом» [9, 216]. Это показывает фундаментальную роль Аллаха, ведь даже Иса здесь становится одним из пророков, которых было уже много. Идея Аллаха возникает как поиск совершенного существа, которое было бы неизмеримо более ценно и могущественно, нежели отдельный человек, которому совершенство мироздания уже задано определенным образом. Величие Аллаха, его превосходство и всеобщее господство позволяют отдельному человеку осмыслить Бога как некую мировую сущность, которая создает возможности для самоутверждения человека, выражения его и обретения себя.

Постичь рассудком силы нет
Начала тайну и конца.
Не есть ли необъятный свет
Лишь воплощение творца? [1, 181]

Фактически данный подход Абая выступает как онтологическое доказательство бытия Бога,

когда его объективное существование выводится из понятия Бога как наисовершеннейшей и наиреальнейшей сущности. Именно близость к Аллаху позволяет человеку осознавать свое бессмертное «Я», которое в ином случае просто потеряло бы смысл.

«Я» – разум промолвит.
 Плоть скажет: «Мое».
 Различно у плоти с душой бытие.
 Бессмертное «Я» никогда не умрет.
 «Мое» – это только земное жильё [1, 178].

Наличие Аллаха порождает уверенность индивида в бессмертности своего «Я», что уже намекает на бесконечность мирового процесса. Реально это выражается в том, что благодаря идее Аллаха возникает творческая неисчерпаемость человека, его духовная свобода. Без акта творения индивидом своего мира существования становится бессмысленным говорить о перводанности Аллаха, ибо именно в этом акте выражается творящая мощь Бога. Даже разум человека дарован ему Аллахом. Ф. Шюон писал: «Чистый разум – это «имманентный Коран», Коран несотворенный – Логос – это Разум божественный, именно он кристаллизуется в форме земного Корана и «объективно» служит целям другого откровения, имманентного и «субъективного», которым является человеческий разум» [3, 132].

Это очень похоже на учение В. Соловьева о единстве космического, социального и антропогенетического развития в богочеловечестве, на идею Софии как мировой души или универсальной субстанции, воплощенной в совершенном человечестве, что предполагает восхождение материального в идеальное. Вспомним: «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческой силою в субъекте, преобразующую, а не отражающую только действительность» [10, 79].

Для Соловьева космический процесс переходит в исторический, а история есть «становление абсолютного в другом», т. е. богочеловеческий процесс: «...космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного» [10, 79-80].

На поэтическом языке Абай вскрыл глубокие интимные связи божественного и человеческого в индивиде, которые позволяют ему очиститься от грехов, приблизиться к человеколюбию и гуманности:

Жить на свете лишь однажды суждено.
 Дням минувшим воротиться не дано.

Радость где-то остается позади.
 Божество неизменяемо одно [1, 12].

Для человека глубоко религиозного, каковым, вне сомнения, был Абай, Аллах есть последняя, высшая инстанция, к которой обращаются наиболее сокровенные мысли. Бог тогда для человека – персонализированная совесть [11, 210], а совесть – это «подсознательный Бог», таящийся в каждом человеке, ведь религиозный человек задается последним вопросом – перед кем же он несет ответственность за реализацию смысла своей жизни? Получается, что религиозный человек – наиболее совестливый человек, что было ясно для Абая.

Религиозность, совестливость и нравственность были слитны для поэта, они органически вытекали друг из друга и перерастали в духовность как таковую, экзистенциал человеческого существования наряду со свободой и ответственностью.

Не для забавы я слагаю стих,
 Не выдумками наполняю стих.
 Для чутких слухом, сердцем и душой,
 Для молодых я свой рождаю стих.
 Кто сердцем прозорлив и чуток, тот
 Поймет, что в каждый я влагаю стих [1, 83].

Абай отходил от традиционного понимания человека в исламе как раба Божьего и приближался к его трактовке в качестве самостоятельной личности, которая в принципе может достичь божественного миропонимания, однако это возможно лишь в том случае, если он сможет обрести восемь качеств, изначально присущих Аллаху, т. е. атрибутов деятельности, науки, мощи, видения, памяти, возвещения, словесности и исполнения. Все эти качества в той или иной мере присутствуют в человеке, однако их никогда не бывает вместе и в необходимой мере. Потому человек никогда не сможет достичь божественного уровня, хотя и должен к этому стремиться.

И тем не менее поэт любил человека, его возвышенную душу, тянущуюся к верховным идеалам и целям, он верил в него и полагал, что ему дано все, чтобы достичь смысла своего существования. «Он свыше наделен способностью стоять на двух ногах, он видит насквозь весь мир, не добывает пищу животными способами, а делает это двумя руками, принимая пищу, осознает, что ест и что пьет, а для этого имеет усы, которые придают обоняние, глазами наблюдает за чистотой, глаза его оберегаются ресницами, чтобы текущий пот не застилал их, бог дал брови. Все это дано с любовью, в том числе и то, что дан язык, который позволяет людям общаться между собой, разниться

в производстве вещей, обсуждать произведения своего труда. Если тебе все это дано с любовью, то ты тоже должен с любовью относиться к этому и к тому, кто дал тебе все это...» [12, 193].

Только вера в Аллаха придает человеку чувство ответственности, этого не могут дать ни соседи, ни попутчики, ни даже родственники. Как метко заметил И. А. Ильин, «человек, уважающий себя лишь потому и лишь постольку, поскольку его уважают другие, в сущности говоря, не уважает себя: его духовное самочувствие зависит от чужих вторичных впечатлений, т. е. от чужой неосведомленности и некомпетентности...» [13, 160].

Любовь к Аллаху у Абая перерастает в любовь к людям, всему живому на земле, ибо «мир без любви пуст». Видно, что религиозная философия мыслителя постепенно, по мере приближения к земному миру, переходит к анализу, осмыслению любви как сложного онтологического явления, имеющего место в объективной структуре бытия и спаянного в одно целое с человеческим «Я» и жизнью.

Порой душа вновь дерзнет
Звать любовь, мечтать о любви.
Напиток муки испить
Сердце требует, – дай, яви! [14, 110].

Поэт прямо говорил: «А того, кто жил не любя, человеком назвать нельзя». Любовь тем и ценна для людей, что она имеет исключительно высокий ценностный потенциал. Любовь как таковая является и чувством, и волевым отношением, стремящимся освоить положительную ценность, и частью сущности влюбленного человека, компонентом его бытия. Без любви жизнь не имеет смысла, потому она всегда считалась одной из основных ценностей людей. Вспомним, что старец Зосима из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» задал вопрос: «Что есть ад?» и ответил: «Страдание о том, что нельзя уже более любить» [15, 635]. Поэтому жизнь есть любовь, что для Абая как великого лирика было аксиомой, ведь лишение любви есть самое худшее из того, что можно себе сделать или представить.

Как я люблю! Я удручен,
Но не скажу я ничего,
Когда придешь; ни одного
Не в силах слова
Молвить я,
Безжизненна душа моя,
Рассыплюсь в прах, испепелен...
Стрелу метнула ты в меня
Слепую, – бог тебе судья! [1, 112].

Любовь, согласно пониманию Абая, исходит от Аллаха, поэтому земная любовь есть продолжение любви небесной, ибо Бог «с любовью сотворил человечество». Любовь потому и мощь Аллаха, и его вечный атрибут, который пронизывает все мироздание. Это бытийственное понимание любви было характерным для всех эпох и народов.

Ведь, «когда любишь, то в своих рассуждениях об этой любви нужно исходить от высшего, от более важного, чем счастье или несчастье, грех или добродетель в их ходячем смысле, или не нужно рассуждать вовсе» [16, 450-460]. Любовь не может всегда быть счастливой, хотя и стремится к этому, поскольку «... если в жизни есть смысл и цель, то смысл этот и цель вовсе не в нашем счастье, а в чем-то более разумном и великом» [16, 615-620]. Эти слова из «Антигоны» Софокла были глубоко созвучны пониманию Абаем смысла и значения любви.

Когда тоскую по тебе –
Мне слезы затмевают свет.
Одной тебе моя любовь,
Твой образ – он давно воспет.
И пусть я стану нищ и сед,
Но мне иной дороги нет.
Ты в сердце у меня живешь,
Во сне преследуешь, как бред;
Не смогут остудить во мне
Твоей красы горящий след [1, 117].

Любовь имеет объективное существование, она витает в воздухе чувств и эмоций, становясь онтологическим явлением, ведь предметом ее и служит бытие природы, ее красоты, бытие произведений искусства, результатов науки, бытие других людей, друга, невесты, бытие высших сущностей – народа, человечества, космоса, мироздания, Бога.

Любовь является громадной силой, она порождает творчество и созидание, ведь еще древние причисляли любовь к «сонму главных сил мироздания». Чувство любви – самое высокое из всех чувств.

И любовь и ясность души -
Отрада в кругу друзей,
Дождешься ль подобных дней?
Где ж ты, золотая пора,
Надеждой, счастьем дыши...
Когда радость лилась рекой? [1, 232].

Все поэты писали о любви как о стержне жизни, вокруг нее вертится земная твердь, она наполняет смыслом жизнь. Ф. И. Тютчев в стихах «Два единства» писал о железном канцлере Бисмарке, объединившем Германию:

«Единство, – возвестил оракул наших дней, –
Быть может спаяно железом лишь и кровью...»
Но мы попробуем спаять его любовью, –
А там увидим, что прочней... [17, 212].

Семья потому и называется ячейкой общества, что она воплощает в себе на основе любви суть мироздания, построенного на чувстве любви, которое нельзя свести ни к половому влечению, ни к голым рациональным основам. И в конце XX в. были сказаны проникновенные слова: «Не самец и самка, по велению природы совокупляющиеся, чтобы продлиться в природе, а человек с человеком, соединенные для того, чтобы помочь друг другу и обществу, в котором они живут, усовершенствоваться, из сердца в сердце перелить кровь свою и вместе с кровью все, что в них есть хорошего...» [18, 121-122].

Любовь как всепроникающее чувство имеет множество объектов своего приложения. По существу, весь мир подчиняется ей, этой всеобъемлющей страсти. Н. О. Лосский писал в «Условиях абсолютного добра», что «любовь есть онтологическая связь любимого бытия с любящим существом, сопутствуемая особыми эмоционально-волевыми переживаниями; возникновение любви есть онтологическая перестройка, а не только субъективно-психическое переживание» [19, 180].

Абай вполне солидарен с такой позицией. Для него любовь существовала даже по отношению к неодушевленным вещам, ведь все в мире есть продукт соизволения Аллаха и сделано с любовью.

Благодатною радостью мир напоен,
Бесконечно украшен создателем он!
Материнскою грудью вскормила земля.
Все, что солнцем зачал в ней отец-небосклон [1, 110].

Любовь постепенно восходит от обращенности к предметам неживой и живой природы к более одухотворенным вещам, она расширяет круги своего влияния, продвигаясь к предельному расширению личности, что на философском языке называется самотрансценденцией. Человек постоянно выходит в процессе любви за пределы самого себя и восходит, что и является фундаментальной онтологической характеристикой, ибо мысли и чувства личности направлены на то, что находится вне его. Эта своеобразная интенция, направленность означает, что в процессе любви осуществляется, включение посторонних чувствований в структуру своих мыслей и переживаний.

Любовь как ценность переживания обладает наиболее высоким потенциалом. Она оказыва-

ется взаимоотношением на уровне духовного, смыслового измерения, переживанием другого человека в его неповторимости и уникальности, познанием его глубинной сущности. Лосский писал: «Б. Штерн называл такое включение чужих целей в состав собственных интересов «я» интроцепцией; благодаря этому процессу, говорит он, происходит синтез аутотелии и гетеро-телии, т. е. собственных и чужих целей; при этом возникает расширение «я», превращение личности в «микрокосм» [19, 181].

Абай был близок к тому, чтобы признать любовь не только объемлющим чувством, но и мировым космическим фактором, который активнейшим образом влияет на все сферы мироздания.

Звезды прочь прогоняет невеста-земля,
Ведь жених ее, солнце, о встрече моля,
Ждал всю ночь, и свидания час наступил,
И румянец зари покрывает поля [1, 110].

Любовь оказывается универсальной мировой ценностью, она присутствует везде, где есть союз одушевленных и неодушевленных предметов и явлений. В этом смысле к Абаю близок русский философ Н. О. Лосский, считавший, что всякий союз есть следствие расширения любви: «...союз электронов, протонов и т. п., ведущий к образованию атома; далее молекула, организм растения или животного; союз, основанный на половой любви и ведущий к образованию семьи; народ, нация, государство, т. е., точнее говоря, органически единый сектор – Земля, знакомый и особенно близкий нам, людям, в той его части, которая складывается из человеческого общества, далее планета или небесное тело вообще; Солнечная система; наконец, с Богом во главе его» [19, 181].

Чувство любви потому является высшей ценностью, что заставить себя любить невозможно, нельзя любить по обязанности или долгу. Но человек, если он – человек, любит космос, мироздание и Природу, что является особенно характерным для казахов, которые всегда поклонялись матушке-Природе. Любовь к Творцу – Природе сохранилась в общественном сознании казахов начиная с древних верований Тенгри, Жер-Су, Умай, когда сквозь мироздание проходило Мировое Древо (Алтын Бай Терек), которое подразделяло миры на Верхний мир Тенгри (Небо), Средний мир (Жер), где текла священная вода (Су), Нижний мир, где свирепствовал звероподобный Ерлик.

Поклонение этим богам, особенно Тенгри, занимало основное место в древнейшем культе

казахов. Тюркские каганы, начиная с Первого каганата Бумыня, Иштеми и завершая Восточным и Западным каганатами стремились быть похожими на Небо, будучи «на Небе рожденными». По Небу ездили на колесницах и небесных лошадях небесные существа, и каганы утверждали свое небесное происхождение: «Небо, руководя со своих (небесных) высот отцом моим Ильтериш-каганом и матерью моей Ильбильгякатун, возвысило их (над народом)» [20, 80].

По-видимому, несмотря на твердую мусульманскую позицию, Абай придерживался и тенгрианских мотивов, ибо они в Степи и в сознании казахов присутствовали всегда. Они касались главным образом языческих мотивов, близости природе, одухотворенности окружающей среды.

Лето – солнечная пора!
В тучных, в шелковых травах степь
От душистых цветов пестра.
К полноводной реке аул
На кочевье пришел с утра [1, 35].

Любовь к жизни имеет своей основой любовь к природе, что особенно характерно для казахов, которые отношение к природе считали основополагающим. «Начиная от своего отношения к природе, к которой он до сих пор относится как к исходной ипостаси, и продолжая свое видение бытия как целого, которое вечно и непреходяще, казахский народ достигает своей отождествленности с этносом, ибо его близость природе наиболее ясна и неоспорима» [21, 104].

Абай живо описывает красоту природы, резвящихся жеребят, ржанье коней в траве, многоцветье степи, стаи уток и лебедей. Влюбленно он живописует сцены охоты, мчащегося коня, зоркого ловчего с беркутом в ранних снегах. Охота описана поэтом как страсть борьбы за жизнь, где торжествуют сила и ловкость:

Вот сошлись, вот сцепились в блеске звери,
Словно единоборцы-богатыри.
Тот – небесный дикарь, та – дикарь земной.
Захотел человек, и вот дикари
Бьются насмерть... А снег ослепительно бел,
Черен беркут, лисица красна... Смотри! [1, 8].

Все виды любви схожи друг с другом, однако Абай как великий лирик ставил на первое место любовь к женщине, что пришло к нему от изучения арабско-персидской поэзии, где устами Фирдоуси, Руми, Хафиза, Низами, текстами «Тысячи и одной ночи» выражена цельная концепция любви, пронизывающей и оплодотворяющей весь мир, становясь онтологическим началом. Благо-

даря любви к женщине, появлению и продолжению рода человеческого осуществляется движение и развитие на земле, потому любовь противостоит аскетизму и оскоплению, уходу в лучший мир.

Любовь не сводима ни к половому влечению, ни к физиологической страсти. В этом аспекте Абай вполне созвучен идеям Н. О. Лосского, который писал о концепции психиатра Н. Е. Есипова: «Эмпирическое значение исследований Фрейда не изменится, если в центре поставить не физиологическое влечение, а любовь в эйдическом смысле, как абсолютную ценность. В нашем пространственном мире Любовь воплощается в различных степенях, начиная с самой низшей: идентификация... Затем любовь выражается в чувственности -экстрагенитальной и генитальной нежности. Наконец, Любовь выражается в особых состояниях близости людей – высшая форма проявления любви среди людей» [19, 182].

Основой всего этого оказывается любовь к другой личности. «Любовь одного лица к другому лицу есть приятие всей его индивидуальности чувством и волей в такой мере, что жизнь любящего сливается с жизнью любимого в одно целое» [19, 183]. Будучи сторонником этого понимания, Абай много писал об отношениях высокой любви между мужчиной и женщиной, что находилось в русле любимой им суфийской философии любви.

Подобен серебру чеканному широкий лоб резной,
Глаз черных крупные зрачки кидают зной.
А брови так тонки, как будто кто нарисовал,
Напоминают новый месяц в вышине сквозной [1, 41].

Понимание духовности как веры и любви неразрывно связано у Абая с разумными основаниями духовности, когда она зиждется на рациональных началах, будучи осознаваемой и раскрываемой посредством понятий. В этом отношении идеи поэта созвучны мыслям известного психоаналитика Эриха Фромма, который писал: «Человек постигает мир интеллектуально и эмоционально через деятельность любви и разума. Хотя любовь и разум – всего лишь различные формы понимания данного мира и хотя ни одна не возможна без другой, они отражают различные силы – эмоции и мышление, а потому должны рассматриваться отдельно» [22, 86].

Здесь возникает понимание продуктивной любви, последствия которой осмысливаются посредством разума, из чего следует, что любовь и разум взаимосвязаны. Любовь для Абая была средством очищения души от грязных помыслов и преступных деяний, а разум был призван осу-

ществить рациональное осмысление поведения человека, его социальной траектории, которая должна вписываться в окружающий мир как его непререкаемый компонент и составляющая. Из этого вытекало, что любовь привносит в мир высокое нравственное чувство, способствует возвращению добра, справедливости и милосердия, а разум показывает пути, которые возможны для осуществления данной высокой цели.

Проблему разума мыслитель решал через необходимость просвещения, образования народа, ведь от заблуждений спасает знание, которое предстает перед индивидом как огромный мир идей и положений, мыслей и догадок, гипотез и всего познания в целом. Идеи Абая о единстве веры, философии и науки находят свое понимание и поныне, иранский философ С. Х. Наср пишет: «Знание о природе более не считается средством религиозного спасения человека, как было в средние века. Путь к преодолению кризиса лежит через воссоединение науки, философии и религии» [23, 223].

Абай писал об аффекте познания как одной из самых высоких способностей человека, которая наполняет его духовный мир смыслами существования: «Это стремление все узнать, все понять, увидеть и изучить – высокая страсть души... Если мы не стремимся к знаниям, то наша душа уже не душа человека, а душа животного...» [1, 267]. Он полагал вслед за аль-Фараби, Ибн Синоу и Ибн Рушдом, что каждый индивид в этом мире выбирает свой способ понимания – веру или знание. Однако в этом имеется нюанс, который, вне сомнения, учитывался Абаем, а именно то, что знание является наиболее близким путем к истине, следовательно, истина, знание имеют своим источником разум как исключительную способность познающего человека.

Находясь в русле данного подхода к проблеме разума, который органически связан с чувством любви, хотя бы к научным результатам, Эрих Фромм прямо писал: «Хотя объекты любви различны и интенсивность ее может быть разной, тем не менее, есть общие свойства, присущие всем формам продуктивной любви. Это забота, ответственность, уважение и знание» [22, 86]. Именно стремление к знанию связано с феноменом разума, который не имеет преград в своем движении к истине. Тут нет и речи о противопоставлении научного и религиозного путей познания, ибо Абай как религиозный философ во главу угла ставил веру в Аллаха, который и сотворил мир с любовью и дал людям возможность познания.

Естественно, что в реальной, повседневной жизни человека именно деятельность разума становится тем орудием постижения и преобразования мира, который является удивительно эффективным в социальной траектории поведения человека, его жизни и бытия.

Верь лишь себе и знай твой ум, твой честный труд –
Вот тот оплот, где для тебя спасенье есть,
В глубь сердца своего уйдя, храни, лелей
Сокровище, что обретешь ты в глуби той [1, 180].

Религия, вера в Аллаха играет главную роль в гносеологических конструкциях Абая, однако она выступает главным образом в сфере этики и морали, регулирует нравственные отношения людей, привнося в мир отношения высокой человечности, жертвенности и отзывчивости. Разум же действует в области познания и понимания действительных форм бытия и сущности, онтологии существования, что в эпоху функционирования еще недостаточно развитых форм науки преимущественно склонялось к жизненным и практическим вопросам. Познание, как известно, является ракурсом, аспектом практики, будучи производным от нее, потому стремление к знанию является естественным для каждого человека.

Разум, как и вера, и любовь, является деятельностью по углублению и развитию связей с внешним миром. Э. Фромм писал: «Забота и ответственность означают, что любовь – это деятельность, а не страсть, захватывающая человека, не аффект, под влиянием которого оказывается человек» [1, 262].

Абай постоянно подчеркивал отличие людей науки и разума от людей плотских, занятых лишь пустым времяпровождением. Он писал: «Умножив стада, они передают их пастухам, а сами, наевшись мяса, напившись кумыса, хотят наслаждаться любовью и скачками.

И вот праздность делает для человека тесными его кочевье и зимовье, ему кажется, что мало у него земли для стад, которых он сам не видит. И он отбирает землю у соседа клязурами, взятками начальству, насилиями» [1, 159]. Здесь видно, к чему приводит человека безделье и праздность, когда на место естественных побуждений встает страсть к наживе и господству над близкими сородичами. Поэтому поэт неустанно призывал казахов к постижению всего сущего, пониманию действительных сущностных сил мироздания, что влекло бы за собой познание, развитие способности разума:

Но человеку можно все постичь своим умом,
И уступает наша мысль лишь пред одним творцом.

Я засыпаю, утомлен, и, вновь открыв глаза,
Стараюсь тайну разгадать в дерзании своем [1, 86].

Абай ясно понимал, что знание уже в силу своей объективности общезначимо для всех и существует как в области обыденных вещей и предметов, так и для внешнего мира, и как знание о самом себе, о человеке. Знание есть постижение истины, и высшим ее видом является знание о таинствах бытия и скрытых сущностях мироздания.

Знание достигается посредством разума, а начинается оно в ходе вопрошания и исследования, вслед за которым идет изучение определенного фрагмента бытия, его стороны, отдельного объекта, который сам уже предстает как целостность, нуждающаяся в своей расшифровке. Этот вычлененный объект познания становится предметом постижения, на базе чего осуществляются определенные предсказания о существе и природе. Поистине неопределима роль знания в жизни людей, считал Абай:

Лишь знаньем жив человек,
Лишь знаньем движется век.
Лишь знанье – светоч сердец.
Лишенный учеников
Учитель – словно вдовец» [1, 294-295].

Особое место в сфере знания и познания поэт отводил философии. Он специально посвятил «Двадцать седьмое слово» в своих назиданиях философской дискуссии Сократа и Аристодема, с которой был знаком по книге первой «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта. Для Аристодема, который восхищался песнями Гомера, трагедиями Софокла, живописью Зевксиса, искусством актерского перевоплощения, было непонятно, зачем люди повинуются воле божества. Сократ убедил собеседника в том, что господином всего этого является «неизмеримый великий разум». Ясно, что Абай признавал существование в мироздании всех онтологических связей закономерности и целесообразности, а потому разум, наряду с верой и любовью, оказывается столпом Вселенной и Земли, благодаря чему и существует осмысленное бытие. Уважение мыслителя к философии явствует из этого «Слова назидания».

В «Тридцать втором слове» Абай специально писал о всеобщих условиях познания: «Если страстно полюбишь науку и само знание, будешь считать подарком, то оно даст тебе высшее блаженство...

Во-вторых, когда учишься, то стремись углубляться в знание. Спор может вести к знанию, но не нужно им увлекаться...

В-третьих, если достигнешь истины, то не отступай от нее даже под угрозой смерти...

В-четвертых, для повышения знания есть два способа: человек должен развивать способность мыслить, человек должен развивать свое воображение. Без мысли и воображения наука не может развиваться» [1, 294].

Столь высокое предназначение разума для Абая состояло в том, что именно с разумом связана универсальность человеческого существования, ибо он способен постичь любые тайны мироздания. Это возвышает познающего индивида над миром меркантилизма и утилитарных соображений, а потому поэт писал: «Не нужно учиться, рассчитывая воспользоваться наукой для того, для сего, думая, что она принесет сразу выгоды». Преклонение перед разумом, знанием и наукой составляло существо подхода мыслителя к проблемам бытия и существования.

Выводы из этого следуют многообразные. Ранее деятельность Абая расценивалась чуть ли не как атеистическая, а оказалось, что он был глубоко верующим человеком, поэтому центральное место в его духовности занимает вера, которая символизирует собой вечность правды Бога, противопоставляет лживому и текучему миру повседневности. Главным для мыслителя было понимание религии, веры как основы воссоединения целостности духа, в котором сочетаются космические и человеческие начала. Величие Аллаха, его превосходство и всеобщее господство позволяют отдельному человеку осмыслить Бога как некую мировую сущность, которая создает возможности для самоутверждения человека, выражения его и обретения себя. Подход Абая выступает как онтологическое доказательство бытия Бога, когда его объективное существование выводится из понятия Бога как наисовершеннейшей и наиреальнейшей сущности. Наличие Аллаха порождает уверенность в бессмертности «Я» человека, что уже предполагает бесконечность мирового процесса. Благодаря идее Аллаха возникает творческая неисчерпаемость человека, его духовная свобода.

Любовь к Аллаху у Абая перерастает в любовь к людям и всему живому на земле, ибо «мир без любви пуст». Религиозная философия поэта постепенно переходит к осмыслению любви как сложного онтологического явления, имеющего место в объективной структуре бытия и спаянно-го в одно целое с человеческим «Я» и жизнью. Любовь ценна тем, что имеет необыкновенно высокий ценностный потенциал. Она является и чувством, и волевым отношением, стремящимся освоить положительную ценность, и частью сущности влюбленного человека, компонентом его бытия. Без любви жизнь лишена смысла, она

имеет объективное существование, витает в воздухе чувств и эмоций, становясь онтологическим явлением, ведь ее предметами служат бытие природы, ее красота, бытие произведений искусства, результатов науки, бытие других людей, народа, космоса, мира.

Разум и познание Абай считал высокой способностью человека, которая наполняет его духовный мир смыслом существования. Разум, как вера и любовь, тоже является деятельностью по углублению и развитию связей с внешним миром, действует в области познания и понимания действительных форм бытия и сущности. Мыслитель разработал своеобразную трактовку познания, которое начинается в ходе вопрошания и исследования, за которым идет изучение определенного фрагмента бытия. Разум, наряду с верой и любовью, оказывается столпом Вселенной и Земли, благодаря чему и существует осмысленное бытие.

Литература

1. Кунанбаев А. Избранное. – М., 1945. – С. 30.
2. Орынбеков М. С. История философской и общественной мысли Казахстана. – Алматы, 1997. – С. 78.
3. Шюон Ф. Понять Ислам // Вопросы философии. 1994. № 7-8. – С. 129-135.
4. Цит. по: Малявин В. В. Чжуан-Цзы. М., 1985. С. 230.
5. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию; Трагедии. – М., 1986. – С. 32.
6. Бердяев Н. Дух и реальность. – Париж, 1939. – С. 9.

7. Лосев А. Ф. Творческий путь В. Соловьева // Соловьев В. Соч. Т. 1. – М., 1975. – С. 21.

8. Орынбеков М. С. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы, 1986. – С. 96.

9. Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. – М., 1990. – С. 323.

10. Соловьев В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. – М., 1988. – С. 79.

11. См.: Франклин В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – С. 210.

12. Абай (Ибрагим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық жинағы. – Алматы, 1977. 193 б.

13. Ильин И. А. О сущности правосознания. – М., 1993. – С. 160.

14. Құнанбаев А. Лирика и поэмы. – М., 1940. – С. 110.

15. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 9. – М., 1958. – С. 635.

16. Софокл. Антигона: Трагедия. – М., 1986. Строчки 450-460.

17. Тютчев Ф. И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М., 1980. – С. 212.

18. Астафьев В. П. Жизнь прожить. – М., 1986. – С. 121-122.

19. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; характер русского народа. – М., 1991. – С. 180.

20. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.; Л., 1951. – С. 80.

21. Орынбеков М. С. Философские воззрения Абая. – Алматы, 1995. – С. 104.

22. Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 86.

23. Цит. по: Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток: Сб. ст. – М., 1990. – С. 223.

* * *

Н.О. Джунаньшибеков

АБАЙ И ПУШКИН КАК ДЕЯТЕЛИ НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Аннотация. Вопросы, рассматриваемые в статье. Абай и Пушкин: общее и особенное.

Связи тюркской и славянской культур и литератур. Художественный билингвизм.

Традиции и преемственность. Переводы Абая. Элитарность поэзии Абая.

Ключевые слова: Абай, Пушкин, творчество, общее, особенное, связи культур,

билингвизм, традиции, преемственность, переводы, поэзия.

Н.О. Джунаньшибеков

АБАЙ МЕН ПУШКИН – ҰЛТТЫҚ ҚАЙТА ӨРЛЕУ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ

Аннотация. Мақалада қарастырылатын мәселелер. Абай мен Пушкин: жалпы мен жалқы. Түркі және славян мәдениеттері мен әдебиеттерінің байланыстары. Көркем билингвизм. Дәстүр мен жалғастық. Абайдың аудармалары. Абай поэзиясының элитарлық сипаты.

Кілт сөздер: Абай, Шәкәрім, шығармашылық, жалпы, жалқы, мәдениеттер байланысы, билингвизм, дәстүр, жалғастық, аударма, поэзия.

N.O. Dzhuanyshbekov

ABAI AND PUSHKIN AS FIGURES OF NATIONAL REVIVAL

Abstract. The issues dealt in this article. Abai and Pushkin: general and special.

Relations of Turkic and Slavic cultures and literatures. Art bilingualism. Tradition and continuity. Translations of Abai. Elitism poetry of Abai. Keywords: Abai, Pushkin, creativity, general, special, cultural context, bilingualism, tradition, continuity, translations, poetry.

Большинство из знаменитых формул о Пушкине и его творчестве родилось в XIX веке. Два века подтвердили блестящую, основополагающую формулу В. Белинского «о лелеющей душу гуманности» творчества Пушкина. Мысль А. Герцена о том, что Россия Пушкиным ответила на преобразования Петра Великого, впоследствии нашла свое подтверждение в той поистине ренессансной роли, которую сыграл Пушкин не только в истории российской словесности, но и в процессе мировой культуры. Слова А. Григорьева «Пушкин – наше все» не кажутся преувеличением, когда их сейчас повторяют буквально все пушкиноведы – представители десятков народов. Мне дороги мысли о всемирной отзывчивости Пушкина, потому что Пушкин прина лежит не только русскому народу, но и всему человечеству, в том числе и казахам. Видимо, напрасны опасения, что о Пушкине нечего сказать. Феномен Пушкина настолько богат и разнообразен, что и сейчас есть время значительным открытиям и новым интерпретациям Пушкина. Всеобъемлющий гений Пушкина извлекает все общечеловеческое из прошлого художественного опыта, отбрасывая те формы выражения, устаревание которых он чувствует с пронизательностью пророка.

Абай Кунанбаев – великий поэт, писатель, общественный деятель, основоположник современной казахской письменной литературы, реформатор культуры в духе сближения с русской и европейской культурой на основе просвещенного либерального ислама.

У казахов наряду с письменной литературой, уходящей своими корнями в эпоху тюркских каганатов, существовала устная индивидуальная литература. В творчестве Абая литературоведы находят три источника: традиции родной литературы и фольклора, восточную литературу, русскую литературу. Казахская специфика фольклора, несмотря на свою традиционность, и до Абая не исключала индивидуального творчества, о чем свидетельствуют сохранившиеся имена акынов, певцов, сказителей, композиторов, импровизаторов, мастеров поэтического состязания. Акыны и жырау создавали произведения, которые сохраняли яркую авторскую индивидуальность, были инвариантны и в то же время передавались из поколения в поколение изустно.

Это была поэзия преимущественно дидактическая, в которой строго были закреплены каноны этнических стереотипов мышления, социального устройства, этики кочевого общества.

Эти каноны совпали с правилами соцреализма, с его охранительно-величальной тенденцией, с его склонностью к гиперболизации (подчинением художественности четко выработанным штампам). Ровесником Абая, дожившим до середины сороковых годов XX века, был Жамбыл, который наиболее полно в советское время выразил эту традицию, что вознесло его к всесоюзной известности. Но именно потому, что творчество Жамбыла целиком находится в рамках соцреализма, это не позволило выйти ему на мировую арену. Его творчеству не хватало животворящей силы гуманизма и эстетического совершенства, достойного шедевров мировой литературы.

В конце XIX – начале XX века в казахской литературе появились так называемые книжные поэты. Блестяще образованные, знающие арабский, турецкий, персидский и нередко и русский языки, они создавали свои произведения преимущественно на арабо-персидские сюжеты.

«В их мировоззрении было немало противоречий, слабостей, в некоторых произведениях проскальзывали религиозные мотивы, но при критическом изучении творчества этих поэтов в связи с эпохой, средой, общим литературным процессом обнаруживается и положительное. Они обращали внимание на общечеловеческие черты памятников восточной литературы и, интерпретируя их на свой национальный лад, стремились довести их до казахских читателей и слушателей. В это время появились и казахские варианты восточных произведений, трансформированных в национальном духе».

Абай во все это привнес совершенно новое качество. Он влил в культуру казахов целый поток образов, форм (сатира, лирика, откровения, пейзажная лирика, исповедь) сюжетов, идей из иных культур и традиций, что означало включение казахской культуры в мир большой культуры классических цивилизаций и привитие собственных последним духовных опытов к традиционной культуре казахов. В числе этих инкультур и арабская культура в таких ее крупнейших документах как «Коран» и «Тысяча и одна ночь», а вместе с ней эллинистическая традиция Аристотеля и Александра Македонского. Затем тысячелетняя персидская культура и литература, которая в традиции семьи Абая вошла в его сознание с детства и закрепилась сознательным обращением к творчеству Фирдоуси, Саади, Низами, Навои, Физули. Совершенно новым, до-

толе неизведанным был для казахов до Абая мир русской культуры в связи с европейской культурой и европейской традицией.

Абай благословил своего племянника Шакарима на путешествие в Мекку. Шакарим – это самый талантливый писатель восточной ориентации абаевской плеяды. Его философские эссе, в которых соединялись Восток и Запад, его романтические поэмы, в том числе и поэма «Дубровский», являющаяся переложением повести Пушкина, подготовила появление Ауэзова. Но Шакарим сам не смог выйти на мировую арену, во-первых, потому что его творчество не отвечало господствующей идеологии, во-вторых, в начале 30-х годов он был физически уничтожен тоталитарным режимом. Современники и соплеменники М. Ауэзова в литературе делились на два лагеря. Социально-ориентированные писатели во главе с Сакеном Сейфуллиным отстаивали советскую власть, другие, во главе с Магжаном Жумабаевым, относились к так называемым «буржуазным националистам». Но и те, и другие были физически уничтожены режимом, потому что одни слишком рьяно боролись за провозглашенные идеалы, а другие недостаточно, по мнению властей, в эти идеалы верили. Казахская литература, культура, этнос оказались перед пропастью, в которой могли исчезнуть не только тысячи лет накапливаемые духовные ценности, но и сам народ. Степная цивилизация могла кануть в небытие. Такая угроза была чрезвычайно реальна и частично она была осуществлена. Национальный подвиг М. Ауэзова состоял в том, что казахская литература в этих социально-исторических условиях не только выжила, но и вошла в ряды мировой литературы.

В 1932 году, когда была уничтожена почти половина нации, когда один за другим были арестованы и репрессированы его друзья, родственники – цвет и надежда казахской культуры и литературы, когда сам Ауэзов был заключен в тюрьму на полтора года, он пишет покаянное письмо, публично отрекаясь от своих идеологических «заблуждений». Он подкрепляет это заявление тем, что создает несколько рассказов и пьес на колхозно-пограничную тему в угоду властям. Но на самом деле он и не думает отступать. Уже тогда он задумывает свою грандиозную эпопею. Но как быть? В 1928 году в республике прошла литературная дискуссия о роли Абая в казахской культуре. Выводы были однозначны: Абай – поэт феодально-байской верхушки. Следовательно, даже

упоминать его имя было опасно. Но уже в 1933 году благодаря редакторской деятельности М. Ауэзова выходит в свет полное собрание сочинений Абая. В 1934 году М. Ауэзов как бы вызывает огонь на себя, создавая пьесу «Хан Кене», имя которого было под еще большим запретом, чем имя Абая, причем пьеса была поставлена на сцене. В 1935 году, к 90-летию со дня рождения Абая, выходит статья Л. Соболева об Абае, в которой поэт называется великим национальным казахским поэтом. Вполне возможно, что в ее создании участвовал М. Ауэзов. Но еще раньше, в конце 1934 года КазЦИК принял постановление «Об ознаменовании 30-летия со дня смерти казахского поэта классика Абая Кунанбаева» («Казахстанская правда от 30 декабря 1934 года»). Видимо, на выход постановления повлияла деятельность М. Ауэзова, который способствовал изданию собрания сочинений Абая на казахском языке. Вместе с Соболевым он пишет пьесу «Трагедия Абая». Возможно, именно эти обстоятельства помогли М. Ауэзову избежать репрессий 1937 года. В 1937 году к столетию со дня смерти А.С. Пушкина М. Ауэзов помещает в журнале «Литературный Казахстан» отрывок из будущего романа «Как Татьяна запела в степи». Так М. Ауэзов, сопрягая творчество Абая и Пушкина, расчищал путь для знакомства казахского народа и со своим национальным гением Абаем, и для знакомства с русским гением Пушкиным.

Евразийские народы и государства, к которым относится вся Средняя Азия, Казахстан, Сибирь и европейская часть России, как считают многие ученые, не переживала в своем культурном развитии стадии Возрождения. Так, академик Д. Лихачев отметил отсутствие в истории русской культуры этапа гуманизации общества, выдвижения человека на первый план как центра мироздания, что является, по мнению подавляющего большинства ученых, основным критерием Ренессанса. Но и он, правда, очень осторожно, оговаривая условность такого деления, намечает границы русского Возрождения, определяя XIV – XV века как «Предвозрождение», XVI век как период неудавшегося «Возрождения», а XVII век как замедленный Ренессанс.

Абсолютизирование человеческой личности – главный, но далеко не единственный критерий эпохи Возрождения. Здесь и энциклопедическая образованность носителей культуры Ренессанса, и интерес к титани-

ческой личности, и реализм, основанный на изображении исключительного, легендарного, сказочно-исторического, и углубление, по сравнению со средневековой культурой, художественно-психологического изображения жизни.

Как подчеркивает А. Лосев, в эпоху Возрождения появляется яркая живописность, сочетающаяся с реалистической выпуклостью изображения, созерцательность и в то же время «устремленность в бесконечные дали, не знакомые никакой антично-средневековой эстетике», именно здесь заложено и «классическое равновесие», и «беспокойный уход в бесконечность», и «художественный энтузиазм, о котором много говорили в эпоху романтизма».

Все же, касаясь России и Казахстана, предпочтительно говорить не об эпохе Возрождения как стадии развития мировой культуры и литературы, а о национальном Возрождении как стадии развития сугубо национальной культуры, совпадающей с иными общемировыми типологическими культурно-историческими эпохами. Правда, некоторые ученые, в России – В.В. Кожин в Казахстане – О.И. Видова, считают, что задачи Возрождения как типологической стадии развития общемирового культурного процесса решались в конце XVIII – начале XIX веков. Все же решающим в определении культурно-исторической эпохи являются эстетически-типологические критерии, совпадающие с хронологическими рамками мирового литературного процесса, ориентированного на западно-европейские страны. Именно в Западной Европе наиболее резко проявились характерные черты культурно-исторических эпох. В другом мире, где господствовала восточная общественно-экономическая формация с мирным сосуществованием различных общественных укладов, развитие культуры не укладывалось в схемы мирового, преимущественно западно-европейского развития. Поэтому, придерживаясь мысли об общности мирового литературного процесса в своих главных закономерностях, в развитии и смене культурно-исторических эпох, можно предположить, что национальные особенности развития в странах Азии и в России имеют большее значение, чем в странах Западной Европы, что там возможно хронологическое смещение эпох, концентрация типологических черт нескольких эпох в одной, ускорение или замедление литературного развития, воплощение в творчестве группы писателей или в даже

одного писателя эстетического идеала нескольких эпох.

Поэтому, не разрушая традиционную схему развития литературы, можно считать, что Русское Возрождение и Романтизм как культурно-историческая эпоха в России первой трети XIX века совпадали с Романтизмом в Казахстане последней трети XIX века, одновременно совпадая с Национальным Возрождением и Просвещением. Национальное Возрождение близко по эстетическому идеалу к Возрождению как общемировому этапу развития культуры, так как и в нем главенствует идея антропоцентризма, сопряжения личности и Вселенной, углубление во внутренний мир героя, изображение неограниченных возможностей человеческой личности. Неверно думать, что у Национального Возрождения не существовало преемственности с античной литературой и культурой, такая преемственность была, но с античной в смысле с древней литературой. Если речь идет о России, то античной для русской литературы была наряду с античной в собственном смысле (то есть древнегреческой и римской литературой), и древнерусская и византийская литературы. Для среднеазиатских литератур античной литературой служила древнетюркская литература, классическая литература Востока (персидского Возрождения). Кроме того, для Национального Возрождения характерно обращение к богатейшему национальному и мировому фольклору. Большинство типологических черт Романтизма как культурно – исторической эпохи совпадает с типологическими чертами эпохи Возрождения. Поэтому титанический возрожденческий реализм Сервантеса, Боккаччо, Шекспира близок принципам романтизма. Не случайно для Пушкина, Вяземского, Баратынского Шекспир был главой романтизма. Поэтому, рассматривая не только сугубо романтические произведения Пушкина, такие, как «Кавказский пленник», «Цыгане», или драматические произведения Пушкина, но и реалистические произведения, такие, как «Евгений Онегин», «Граф Нулин», можно увидеть близость образного мышления Пушкина к типу шекспировского возрожденческого реализма.

Иначе говоря, можно утверждать, что Пушкин никогда не был романтиком, критическим реалистом, просветителем, а просто он сформировал собственный объективно-субъективный метод изображения действительности, эволюционирующий от Байрона через

Гете к Шекспиру, но настолько своеобразный, что даже в «Руслане и Людмиле» мы можем заметить реалистические черты индивидуального стиля национально-возрожденческого типа. То есть относить творчество Пушкина, как и других титанов мировой литературы, к какому-то методу, направлению, течению, вряд ли правомерно, потому что их творчество не укладывается в схемы и рамки, даже если они сами провозглашают определенные принципы, манифесты, программы, обосновывают направления, течения, школы. Это было характерно для гениев античности Эсхилла, Софокла, Еврипида, Аристофана, Калидасы, Синлики-уннинни, Пентаура, Конфуция, Катулла, Апулея; для титанов Возрождения – Данте, Петрарки, Боккаччо, Сервантеса, Шекспира, Ли Бо, Ду Фу, Бо Цзюйи, Калидасы, Бхатрихари, Низами, Навои, Фирдоуси, Хайяма, Хафиза; для деятелей Просвещения – Мольера, Вольтера, Гете, Свифта, Дефо, Басе, Цао Сюэ-Циня, Бернса, Коменского; для деятелей эпохи Романтизма: Пушкина, Гюго, Байрона, Гейне, Абая.

Возникновение новой казахской литературы связывают с именем Абая. Абай утверждал: «Самое дорогое и для народа и для меня – знание и свет... А они – у русских. И если русские дадут мне то сокровище, которое я тщетно искал всю жизнь, разве могут они быть для меня далекими, чужими? Откажись я от этого – я остался невеждой, чести в этом для себя не вижу...»

Связи тюркской и славянской культур и литератур ведут нас к древним тюркским руническим памятникам VII века и к «Слову о полку Игореве». Известно, какой большой интерес проявлял Пушкин к общему для Руси и Поля памятнику. Но только в XIX веке связь русской и казахской культур приобретает устойчивый характер. В творениях Ахансеры, Жаяу Мусы появляется смешанный художественный билингвизм, то есть включение в текст иноязычных элементов, в данном случае речь идет о русизмах, русской лексике, выполняющей в произведении выразительные функции. Смешанная лексика встречается и в произведениях профессиональных литераторов, Абая и Алтынсарина, и в народных популярных лирических песнях, обусловленная степенью развития контактно-типологических связей. Художественный билингвизм вызывается к жизни тематикой, мотивами, сюжетной ситуацией, потребностью стилизации. Одной из самых важных форм инте-

гральной рецепции становится перевод. Именно тогда в казахской степи устами Абая и Алтынсарина заговорили Пушкин и Крылов, Лермонтов и Ушинский.

XIX век для России и для Казахстана – это век Просвещения. Конечно, основы Просвещения как культурно-исторической эпохи закладываются в России еще в XVIII веке творчеством Фонвизина и Ломоносова, Радищева и Державина, Сумарокова и Карамзина. Но идеи Просвещения, его типологические черты еще долго будут проглядывать в произведениях Пушкина и Гоголя, Достоевского и Толстого, Чехова и Блока, Бунина и Набокова, Пастернака и Бродского. Важнейшее значение эти идеи и проблемы будут иметь для творчества Абая и Шакарима, Байтурсынова и Аймаутова, Алтынсарина и Валиханова, Дулатова и Жумабаева, Сейфуллина и Жансугурова, Макатаева и Сулейменова.

Идеи Просвещения причудливо переплетаются с принципами романтизма, со стремлением воссоздать типичные характеры в типичных обстоятельствах, в типологических чертах национального Возрождения. Такая концентрация порождает особый стиль, собственный метод изображения действительности, особую динамику творчества, что резко выделяет таких писателей, как Пушкин и Абай, Гете и Басе, из потока мировой литературы, наделяя их творения и судьбу каким-то мистическим озарением, трагичностью и тайной.

Над всем XIX веком в казахской Степи, прокладывая путь в будущее, стоит трагическая маргинальная фигура Абая. Так же гениально и трагически освещает путь русскому народу и России Пушкин. Величие и трагедия Пушкина и Абая в том, что они сконцентрировали в своем творчестве типологические черты эпох Возрождения и Просвещения, особенности литератур романтизма и критического реализма, оказались в роли титанов и гениев, далеко ушедших вперед, и в силу этого непонятого своими современниками. Гордо одинокие в титанических усилиях вывести свой народ на магистральную линию развития человечества они приобщали его к мировой культуре, к общечеловеческой цивилизации.

Этносы, а тем более их культуры, развиваются асинхронно. Особый кочевой тип цивилизационного развития казахов вывел их в последние десятилетия XIX века к своеобраз-

разному культурному «моменту истины», к периоду стяжения и сопряжения эпох национального Возрождения и Просвещения, направлений Романтизма и Критического Реализма, который переживали многие страны и который особенно характерен для восточных этносов. Термин «критический реализм» – общепринятый в период тоталитаризма, вызывает справедливое раздражение у современных литературоведов, потому что однобоко характеризует метод и направление в литературе, доминировавший в XIX веке. Поэтому предпочтительней говорить о классическом реализме XIX века.

Такой период обычно концентрируется в творчестве одного поэта, которого нация впоследствии признает своим национальным поэтом и видит в нем начало всех начал. В России такой фигурой был Пушкин, совмещивший в себе титанические черты деятелей Возрождения, рационализм Просвещения, возвышенность Романтизма, скептицизм Критического реализма, во Франции – Гюго, в Индии – Тагор, в Германии – Гете, в Японии – Басе, в Англии – Байрон, в Туркмении – Махтумкули, в Венгрии – Петефи, на Украине – Шевченко. Все они маргинальные (то есть энциклопедически образованные, синтезировавшие в своем творчестве достижения минимум двух культур) личности, впитавшие в себя и в свое творчество все лучшее, что было в предшествующих культурных эпохах, литературных направлениях, стилях. Вот почему они трудно определяемы в рамках какой-то одной эпохи или направления. Их обычно называют романтиками, но очень часто они не вмещаются в программные рамки романтизма как направления. Романтизм, совпадая с национальным Возрождением, включает в себя многие черты Ренессанса как культурно-исторической эпохи. Еще сложнее обстоит дело с теми литературами, которые в силу разных причин не прошли предыдущие литературные стадии или их типологические черты были значительно ослаблены. Особенно это относится к восточным литературам среднеазиатского региона. В сущности, и Россия относится к этой типологической группе. В этих литературах, как правило, определенные литературные стадии, эпохи, направления оказываются хронологически смещены, некоторые замедлены, некоторые ускорены, а порой и совмещены даже в творчестве одной гениальной личности.

Пушкин и Абай сочетают в себе такие черты поэта Возрождения, как энциклопедическую образованность, стремление возродить фольклорные или древние литературные традиции не только своего этноса, но и всего славянского мира или среднеазиатского Востока; культ автономной личности, противостоящей культу государственности и церкви; иначе говоря, в их творчестве несомненен расцвет гуманистической идеи, интерес к титанической личности, которые представлены в драматических произведениях Пушкина («Борис Годунов», «Моцарт», «Дон Жуан») в его поэмах (Петр I, Алеко, Кавказский пленник,) прозе (Пугачев) и в поэмах Абая («Масгуд» и «Искандер») в образах Масгуда и Александра Македонского). Об энциклопедической образованности Пушкина свидетельствует его «всемирная отзывчивость». Шекспир и легенды западных славян, арабские легенды в переработке Ирвинга и русские народные сказки в пересказе няни, Арины Родионовны, Байрон и античная литература, Библия и Коран, французские поэты и немецкая литература, кавказские темы и древняя история Руси, наконец, Восток в его кавказском и азиатском проявлении, в киргизских, калмыцких, крымско-татарских, башкирских мотивах, – все служило Пушкину импульсом в его творческих рецепциях.

То же самое можно сказать и об Абае. Великолепное знание им как современной, так и классической литературы, в русских переводах знакомство с шедеврами западноевропейской литературы, доскональное знание классической поэзии Востока, соединение в себе корней европейской и восточной культуры сближают его с Пушкиным.

Углубление художественно-психологического изображения действительности роднит Пушкина и Абая с писателями Просвещения. Оно проявляется в сатирическом и дидактическом характере многих его стихотворений; в утверждении просветительского идеала борьбы разума с невежеством; в гражданственности; в изображении человека в связи с его общественным делом и долгом; в тенденции к демократизации литературы; с осязаемыми чертами сатирического отношения к действительности. Особенно это характерно для «Книги слов» Абая и «Путешествия из Москвы в Петербург», «Путешествия в Арзрум», «Истории Петра», автобиографической и исторической прозы Пушкина.

Таким образом, в синтетическом творчестве

Пушкина и Абая парадоксально сопрягаются типологические черты Возрождения с характеристиками просветительского и критического реализма. Абай и Пушкин – великие деятели Просвещения, которое в России и на Востоке и, в частности, в Средней Азии, показало себя как этап развития мировой культуры значительно позднее, чем в странах Европы, но зато более сконцентрированно и ускоренно. Поэтому Пушкин и Абай более остро, наверное, осознавали трагический разрыв между привычным обликом вещей и их сущностью, между личностью и обществом, между национальной свободой и интеграцией национальной культуры в мировую культуру.

Национальное самоопределение поэта невозможно без взаимоопределения с другой, в пределе чужой культурой, без осознания единства человеческой культуры. Национальное своеобразие, самобытность ощущается только на стыке, на границах, во взаимодействии, в диалоге культур. Типологическое родство Пушкина и Абая в новом понимании личности как микрокосма, сколлерированного со Вселенной, в новой структуре внутреннего мира сопряжено с новыми взглядами на общество, исторический процесс, мироздание.

Возрожденческий романтизм Пушкина и Абая относится к национальному типу, в центре внимания которого взаимоотношения личности с национальной общностью, причем нация с ее особым характером трактуется как единая национальная личность. Для национальных поэтов романтизма как Америки XIX века (Э. По, Г. Лонгфелло), Европы (Мицкевич, Байрон, Петефи, Гюго, Гейне), так и Востока (Чокроборти, Кемаль, Муками, Рисаль) характерно сложное взаимодействие в их творчестве гуманистических, просветительских, критических, конкретно-реалистических, сентименталистических тенденций в общем русле романтического или реалистического направлений, актуализация свернутых в прошлом интенций.

Действительно, в творчестве Пушкина и Абая можно наблюдать, как мрачные, трагично-барочные мотивы поздней лирики переплетаются с оптимистическими национально-просветительскими и возрожденческими идеалами зрелого творчества, как темы своеобразного восточного просвещения, разворачивающиеся в дастанах Абая, перекликаются с восточной тематикой сказок Пушкина в духе

просветительских традиций Вольтера и романтических легенд Ирвинга, как блестящая романтическая ирония и романтическая отточенность сентенций в автобиографической и исторической прозе Пушкина роднит их с «Книгой слов» Абая, «Максимами» Ларошфуко, «Максимами и рефлексиями» Гете.

Так, всемирно отзывчивый гений Пушкина очевиден в его рассуждениях о Шекспире: «Лица, созданные Шекспиром, не суть, как у Мольера, типы какой-то страсти, такого-то порока; но существа живые, исполненные многих страстей, многих пороков; обстоятельства развивают перед зрителями их разнообразные и многосторонние характеры», его свободолюбие проявляется в «Воображаемом разговоре с Александром I».

В своем двадцать пятом слове Абай говорит: «Нужно учиться русской грамоте. Духовные богатства, знания, искусство и другие несметные тайны хранит в себе русский язык. Чтобы избежать пороков русских, перенять их достижения, надо изучить их язык, постичь их науку. Потому что русские, узнав иные языки, приобщаясь к мировой культуре, стали такими, какие они есть. Русский язык откроет нам глаза на мир. Изучив язык и культуру других народов, человек становится равным среди них, не унижается никчемными просьбами... Русская наука, культура – ключ к мировым сокровищам. Владющему этим ключом все другое достанется без особых усилий».

Подавляющее большинство современников Абая, да и многие сейчас живущие его потомки Абая не понимают и не принимают этого завета Абая, что делает маргинальность личности и творчества поэта поистине трагической. Не случайно М. Ауэзов воспринимал судьбу Абая как трагедию. (Первое произведение его об Абаяе, написанное в соавторстве с Л. Соболевым, называлось «Трагедия Абая»). Так же в стихотворении «Вблизи Чингизских гор его могила...» воспринимает личность Абая Олжас Сулейменов. Подчеркивая одиночество и непонятость поэзии Абая, Сулейменов утверждает маргинальность поэта, которая в промежуточном состоянии между настоящим и будущим:

Голодными, немилыми, нагими
К могиле приходили на свидание
И пили, усмехаясь, горечь песен,
И, колыхаясь, колебались травы,
Цветы желтеют грустно,
Как отравы...

То же самое отношение выражено О. Сулейменовым и к Пушкину.

И вышел раб на снег в январский вечер,
и умер бог, схватившись за живот...
Он отомстил, так отомстить не смог бы
ни дуэлянт, ни царь и не бандит,
он отомстил по-божески: умолк он,
умолк, и все. А пуля та летит.
В ее инерции вся злая сила,
ей мало Пушкина, она нашла...

Маргинальность Абая и Пушкина как личностей диктовалась и их социальным положением выходцев из правящих слоев. Не принимая идеологии дворянства и байско-феодаловых верхов, они находились между правящими кругами и слоем молодой нарождающейся русской и казахской интеллигенции. Отсюда многие трагические коллизии в жизни и творчестве Пушкина и Абая. Отсюда возбужденно свободолюбивый, беспокойный характер их поэзии, что особенно ощущается в знаменитых «Восьмистишьях» и в лирике 90-х годов Абая и в ранней лирике Пушкина. Лирический герой поэзии Пушкина и Абая с горечью пишет об уродливых поступках своих современников, обличает и осуждает их. Но и общество не понимает и не принимает поэтов. Тщетность усилий рождает боль и сомнение в целях жизни:

Жизнь моя коротка,
А цель далека,
И силы мои сочтены.
Улетают дни –
Не вернутся они,
Мы в гордыне коснеть должны,
То, что прожито – не вернуть,
Без запасов я вышел в путь,

– пишет Абай.

Тождественную мысль утверждает и Пушкин:

Поэт! Не дорожи любовью народной.
Восторженных похвал пройдет минутный шум;
Услышишь суд глупца и смех толпы холодной:
Но ты останься тверд, спокоен и угрюм.

Великий последователь Абая, Шакарим, называя его гениальным поэтом, просветителем, философом, отмечал: «Он родился в ничтожной среде и прожил унижительную жизнь».

Литератор А.С. Хомяков, близко знавший Пушкина, писал поэту Н. М. Языкову: «Его Петербург замучил всякими мерзостями;

сам же он себя чувствовал униженным и не имел довольно силы духа, чтобы вырваться из унижения, ни довольно подлости, чтоб с ним помириться».

Типологически герои Пушкина и Абая не только странны, но и странники, путешественники, наблюдатели и обличители нравов. Это относится и к образу самого Пушкина в его «Путешествии из Москвы в Петербург», «Путешествии в Арзрум во время похода 1829 года», и к образам его романтических поэм: Руслану, Алеко, Кавказскому пленнику, и к героям его прозы: Ибрагиму Ганнибалу, Дубровскому, Пугачеву и Гриневу. В творчестве Абая таковы странники Масгуд и Искандер. В «Книге слов» таким странным странником, подобно бродячим философам античности, предстает сам Абай.

Космополитизм как типологическая особенность маргинальной литературы проявляется в творчестве Пушкина в опоре на объективное искусство широкого охвата действительности, искусство Шекспира и Гете. Просто даже перечень контактно-типологических связей творчества Пушкина с произведениями французских, английских, немецких, польских, западнославянских, арабских, персидских, американских авторов может далеко увести нас от темы. То же самое можно сказать о широких контактно-типологических связях поэзии Востока, традиций фольклора и русской литературы с поэзией Абая.

Поэт, следуя традициям классической восточной литературы, создал в жанре путешествий «дастанов – сафарнаме» свои поэмы «Масгуд» и «Искандер», где герой и странен и странник, но, развивая и углубляя традиции жанра, он уходит от описания стран и нравов все более к философским, просветительским обобщениям.

Конечно, творчество Пушкина и Абая элитарно. Оно выходило за рамки обычных степных представлений о поэзии в силу своей новаторской сущности. Круша старые традиции, формы, жанры и утверждая новые, Абай создает новые виды лирических произведений, новый пласт казахской литературы – философскую дидактическую прозу, новые ритмы, размеры, осваивает новые темы, жанровые формы.

Элитарность маргинальной поэзии Абая подтверждается и сложной художественной зашифрованностью образной структуры произведений. Так, например, поэму «Масгуд» надо читать,

имея в виду контекст арабских сказок «Тысячи и одной ночи» и «Восточной легенды» И. Тургенева. Однако Абай настолько переработал и переосмыслил рассказанную Тургеневым притчу, что Масгуд проповедует основные идеи и взгляды самого Абая, становясь казахским Гамлетом или Чацким, хотя возможны и другие интерпретации образов и идей поэмы. В поэме Пушкина «Руслан и Людмила» исследователи до сих пор находят зашифрованные мотивы, интерпретируя их как тайное масонство, или скрытые восточные мотивы. До сих пор разгадывается тайна «Евгения Онегина», идут споры, как понимать десятую главу романа. Самые прозрачные произведения Пушкина внезапно обретают новый смысл и значение.

Бесспорно только новаторство Пушкина и в становлении русского литературного языка, и в демократизации литературы, и в становлении новых жанров, и в постановке проблем, и во внедрении новых стихотворных форм, в изобретении онегинской строфы, и в становлении нового направления и метода в русской литературе, наконец, в новаторской трансформации художественного опыта западноевропейской литературы в «Каменном госте», «Моцарте и Сальери», «Борисе Годунове»; восточной литературы в «Пророке», «Подражаниях Корану».

Пушкин умело использует в своих произведениях иноязычную лексику. Широко известно использование французских, английских, немецких слов в «Евгении Онегине»; турецких, арабских, персидских, тюркских, татарских слов в произведениях с восточной тематикой в «Подражании Корану», «Пророке», «Из Гафиза», «Бахчисарайском фонтане»: *Коран, Магомет, финик, эдем* и многие другие.

В творчестве Абая соединились рационализм классицизма, возвышенность романтизма, скептицизм критического реализма. Такой синтез характерен для национальных поэтов своих народов: в России – это Пушкин, во Франции – это Гюго, в Индии – Тагор, в Германии – Гейне, в Японии – Басе, в Туркмении – Махтумкули, в Венгрии – Петефи, в Украине – Шевченко. Все они маргинальные личности, несшие в свое творчество все лучшее, что было в культурных предшествующих эпохах, литературных направлениях, литературных течениях и школах. Вот почему они трудно определяемы в рамках какой-то одной эпохи или направления. Их обычно называют романтиками, но очень часто они не вмещаются в программные рамки романтизма как направления литературы. Еще трудней обстоит дело с теми литературами, которые в силу разных при-

чин не прошли предыдущие стадии развития литературы. Типологические черты определенных социально-исторических были значительно ослаблены. Особенно это относится к восточным литературам среднеазиатского региона. В этих литературах, как правило, определенные литературные стадии, эпохи, направления оказываются смещены во времени относительно мирового литературного процесса, некоторые ускорены, а порой и совмещены даже в творчестве одной гениальной личности. Типологические особенности литератур романтизма и критического реализма, просветительского реализма и сентиментализма можно найти в творчестве Абая.

Поэтому Абай оказался в роли титана и гения, далеко ушедшего вперед в своем творческом развитии и от того непонятого своими современниками. В своих титанических усилиях вывести свой народ на магистральную линию культурного развития человечества Абай сочетает в себе типологические черты поэта Возрождения: энциклопедическую образованность, стремление возродить в казахской культуре и литературе фольклорные или древние литературные традиции не только своего этноса, но и всего среднеазиатского Востока; культ автономной личности, противостоящей культу государственности и церкви.

По природе своего таланта он, как и все титаны Возрождения, энциклопедичен и универсален, иначе говоря, в его творчестве несомненно расцвет гуманистической идеи, интерес к титанической личности, которые представлены в его поэмах «Масгуд» и «Искандер» в образах Масгуда и Александра Македонского.

В период Ренессанса обычно концентрируется типологические черты разных эпох изображается этническая картина мира, наступает период стяжения, когда в литературе поэт воплощает идеалы эпох Возрождения и Просвещения, направлений романтизма и критического реализма. В России такую миссию выполнял Пушкин. Это сплетение и концентрация типологических черт разных культурно-исторических эпох и направлений ярко выражена на Востоке, в частности в Средней Азии, и показало себя как этап развития мировой культуры в творчестве Абая. Типологические черты Просвещения сформировались в Казахстане значительно позднее, чем в странах Европы, но зато сплетаются с чертами критического реализма, романтизма сконцентрированно и ускоренно. Поэтому Абай – поэт и Возрождения, и Просвещения, и барокко, и романтизма, и критического реализма. Действительно, в творчестве Абая можно наблюдать, как мрачные барочные мотивы позд-

ней лирики переплетаются с оптимистическими национально-просветительскими идеалами, как заостренная гражданственность просветительского и критического реализма Абая перекликается с «Персидскими письмами» Монтескье и сказками Салтыкова-Щедрина, как темы своеобразного восточного романтизма сопрягаются с восточной тематикой пьес классицизма Вольтера и романтических поэм Байрона как блестящая романтическая ирония и романтическая отточенность его сентенций в «Книге слов» роднит их с «Максимами» Ларошфуко, «Максимами и рефлексиями» Гете. Такая тенденция характерна, в основном, для поэтов, творчество которых знаменует новые взаимоотношения личности с нацией.

Но вслед за поэтами идут прозаики, которые полнее воспроизводят энциклопедию народной жизни, и эта жизнь становится открытой всему миру, что отчетливо выражено в творчестве М. Ауэзова.

Чаще всего, они такие же писатели возрожденческого типа, как и их предшественники – поэты. В России такую миссию выполнили Гоголь, Толстой, Достоевский, во Франции – Стендаль, Бальзак, Флобер, в Соединенных Штатах Америки – Твен, Драйзер, Лондон. Как правило, это уже не романтики, а реалисты.

Уровень художественно-психологического изображения действительности роднит Абая с писателями Просвещения, которое показало себя как этап развития мировой культуры в Казахстане именно в творчестве Абая. В то же время титанические черты его гуманистических, просветительских идеалов, безусловно, присутствует даже в самых пессимистических его произведениях, в которых происходит актуализация свернутых в прошлом интенций. В парадоксальном маргинальном творчестве Абая соединились трагизм и оптимизм восприятия жизни.

Национальное самоосознание поэта невозможно без взаимоопределения с другой, чужой культурой, без осознания единства общечеловеческих ценностей. Свое национальное своеобразие человеческой культуры осознается на стыке, на границах, в типологическом взаимодействии, в диалоге культур. Подавляющее большинство современников, да и многие сейчас живущие потомки Абая не понимают и не принимают этого, что делает маргинальность личности и творчества Абая поистине трагичной.

Не случайно М. Ауэзов воспринимал судьбу Абая как трагедию. (Первое произведение его об Абае называлось «Трагедия Абая»). Так же в стихотворении «Вблизи Чингизских гор его моги-

ла...» воспринимает личность Абая Олжас Сулейменов. Подчеркивая одиночество и непонятость поэзии Абая, он утверждает маргинальность поэта, которая в промежуточном состоянии между настоящим и будущим. Но Абаю не удалось интегрировать казахскую литературу в мировой литературный процесс. Его заветы, замыслы удалось осуществить его прямому наследнику – М. Ауэзову. И М. Ауэзов, и О. Сулейменов как подлинные наследники тенденций творчества Абая пошли дальше Абая по пути овладения русским языком, русской культурой.

Они, учась в высших учебных заведениях Москвы и Санкт-Петербурга, писали свои произведения на русском языке и впитали в себя все достижения не только русской, но и мировой литературы.

Во времена Абая в казахской литературе нередко в произведениях смешивались иноязычные элементы. Мастерство состояло в том, чтобы такое смешение было уместным, а это зависело от степени владения языком и меры таланта. И знание арабского, и знание русского языков, и талант поэта были у Абая безупречными. Так, обилие арабизмов в некоторых словах назидания, в стихотворениях религиозно-философского характера соответствует и теме, и проблематике произведений, и выполнению их стилистических функций, которые с большим художественным вкусом обозначены автором.

В стихотворении «Наших множество детей посещает интернат» наличие русскоязычной лексики оправдано темой стихотворения. В словарном составе этого произведения находит свое эксплицитное отражение двуязычие Абая. Абай перевел с русского языка на казахский более пятидесяти произведений: это семь отрывков из «Евгения Онегина», двадцать восемь стихотворений Лермонтова, двенадцать басен Крылова и несколько произведений других авторов. Форма межлитературного синтеза, использованная Абаем, здесь сказалась не в точности перевода, а в своем маргинальном истолковании этих поэтов в традициях восточного жанра «назира», произведения – перелева, произведения – соревнования, интерпретации известной темы, сюжета, мотива, образов. Абай перевел с русского языка на казахский более пятидесяти произведений: это семь отрывков из «Евгения Онегина», двадцать восемь стихотворений Лермонтова, двенадцать басен Крылова и несколько произведений других авторов. Форма межлитературного синтеза, использованная Абаем, здесь сказалась не в точности перевода, а в своем маргинальном истолко-

вании этих поэтов в традициях восточного жанра «назира», произведения-перепева, произведения-соревнования, интерпретации известной темы, сюжета, мотива, образов.

Начиная с 1899 года, благодаря переводам Абая, Пушкин стал известен казахскому народу. Вольный перевод Абаем стихотворений Пушкина сделали близкими и понятными произведения поэта другого народа сердцам казахов.

Абай перевел или адаптировал семь отрывков из «Евгения Онегина» Пушкина. Первым отрывком, переведенным в 1889 году, является «Характеристика Онегина», строфы X и XI и начало XII строфы первой главы. Перевод выполнен одиннадцатисложником, очень близко к тексту оригинала. Конечно, Абай не сохраняет онегинскую строфу буквально, у Пушкина нет деления строфы на под-строфы, Абай же переводит казахскими четверостишиями в форме олен, когда 1, 2 и 4 строки объединены монорифмой, а третья остается холостой. Третья подстрофа у Абая представляет шестистишие, таким образом сохраняется 14 строчная строфа оригинала. В шестистишие появляется прямая речь, отсутствующая в оригинале. Для перевода Абай взял те стихи Пушкина, которые наиболее точно обрисовывают нравственный облик героя.

Письмо Татьяны к Онегину вдохновило Абая не только на перевод, но и песню. М. Ауэзов начал публикацию своей знаменитой эпопеи рассказом на русском языке «Как Татьяна запела в степи». Как известно, Пушкин в письме нарушает онегинскую строфу. Композиционно письмо в оригинале делится на три несоразмерные части, 1 часть представляет 22 строки строфически не выделенных, 2 часть 9-стишие, 3 часть – 49 строк. Все письмо состоит из 80 стихов, то есть 20 четверостиший, с разной системой рифмовкой, второе трехстишие сохраняет рифму первых двух стихов, затем следует двустишие со смежной рифмой. У Абая перевод осуществляется четверостишиями с небывалой для казахского стиха перекрестной рифмовкой. Строф 19, значит только на четыре стиха меньше чем в оригинале. Абай увлекся письмом Татьяны, потому что откровенные, смелые признания героини романа были близки по характеру национальному казахскому женскому менталитету, когда нередко девушке надо было самой открыться в любви джигиту, чтоб избежать неравного брака, быть проданной за калым старику, да и форма письма-салема была распространена в степи. Все это позволило Абаю передать чувства Татьяны с адекватной Пушкину художественной силой. Несовпадения

в сравнениях, другая метафоризация, иной более чувственный строй речи подтверждают мысль, что Абай стремился не к точной передаче стихов Пушкина, а стремился адаптировать образ Татьяны к национальному пониманию, он создавал «назира» – произведение перепев, произведение состязательного плана, произведение, которое бы не было копией оригинала, а равноценным по своей художественной значимости произведением. Из всех своих переводов из «Онегина» Абай придавал особое значение «Письму Татьяны», сопроводив его замечательной мелодией.

Письмо Татьяны становится народной песней, оно исполнено в жанре «назира» и является вольным переводом или вдохновенным поэтическим переложением.

Далее Абай переводит «Ответ Онегина Татьяне», в оригинале это слова Онегина, сказанные Татьяне в саду при встрече после прочитанного Онегиным письма Татьяны. Полностью переведены XII-XVI строфы четвертой главы. Вариантом этого ненаписанного письма служат «Слова Онегина», который является вольным переводом отрывка из четвертой главы оригинала. О близости первого варианта к оригиналу служат и совпадение количества стихов (у Пушкина 68 стихов, в переводе-76, а в «Словах Онегина»-48).

«Из слов Ленского», переведенных Абаем, можно судить, что они представляют также ненаписанное письмо. И, наконец, «Предсмертные слова Онегина» вообще отсутствуют в тексте оригинала. Академик Заки Ахметов замечал по этому поводу, что в рукописях Пушкина есть стихотворение «Зачем я пулей в грудь не ранен?», которое вполне можно считать предсмертными словами Онегина. Но Абай не мог быть знаком с рукописями Пушкина. Однако гений Абая реконструирует смысл завещания Онегина, руководствуясь горькими словами в «Письме Онегина». Во втором варианте перевода «Письма Онегина к Татьяне» Абай добавляет строки, которые являются чисто авторской импровизацией на мысли Онегина о смерти:

«А я в напрасной скуке трачу
Судьбой отсчитанные дни.
И так уж тягостны они.
Я знаю: век уж мой измерен...»,
Удовлетворенно ты возьмешь жизнь мою,
Мое место – черная земля.
Жизнь моя скользит по льду,
Грозит прерваться
Спешив взглянуться в белый свет,
Умрешь, мечте не сбыться.
Не вижу, где ты, жизнь моя?

Нет тебя, значит, умираю.
Без жизни я иному друг,
Не найдя, умри, зря не живи.
(Подстрочный перевод автора Н.Д.).

Онегин в переводе Абая предстает не только страдающим от безответной любви человеком, но и философом, размышляющим о тайнах бытия. Разительна дистанция от Онегина в первом переведенном отрывке и в последних отрывках. Впрочем, это уже не отрывки и переводы, а система романа, романа в письмах и обращениях. Тем более, что ключительные слова Ленского и Онегина вносят в роман цельность прожитой жизни, придают ему философскую глубину. Путем Абая пошли народный акын Куат Терибаев, жырышы Сапаргали Алимбеков и другие, которые продолжали свои варианты сюжета «Евгения Онегина» до логического конца, до его смерти. В одном из вариантов Татьяна умирает вместе с Онегиным.

Таким образом, перевод Абая избранных мест из Онегина представляет собой новую в казахской литературе жанровую сущность. Тут я присоединяюсь к мнению академика Елеукенова, который считал эти переложения первым в казахской литературе эпистолярным романом.

Абай, соединив в себе, как в маргинальном писателе, творчество своего народа, классику Востока, а через русскую литературу европейские и все мировые художественные тенденции, сумел в своих произведениях выйти на мировой художественный уровень и вместе с собой поднять на этот уровень казахскую литературу. Абай ключом своей поэзии приоткрыл дверь в мировую культуру, расширил общность поля казахской и русской литератур. Поэтому мы видим типологические черты маргинальной литературы не только в поэзии Абая, но и в творчестве последователей Абая.

Преимущество маргинальных писателей, находящихся на стыке литератур и этнокультур, в том, что они видят слабости и недостатки национальных литератур и умело их затушевывают, выгодно используя достижения и превосходства каждой национальной литературы.

Упрочили и необычайно разнообразили контактно-типологические связи русской и казахской литератур ученики и последователи Абая, которых можно отнести к той же типологической группе маргинальной дифференциации, адаптации, к которой относился и Абай. Это, в первую очередь, самый талантливый ученик Абая, его племянник Шакарим Кудайбердиев, который единственный из писателей после Абая заслужил почетное право войти в историю казахской литературы просто по имени – Шакарим. Шакарим

не только знал русский, арабский и европейские языки, но и в оригинале изучал труды немецких философов, переводил вслед за Абая Пушкина, причем, следуя вполне заветам великого предшественника, он скорее адаптировал текст Пушкина, перекладывал сюжет «Дубровского» на стихи, чем переводил его. Шакарима интересовало в Пушкине прежде всего его глубокая психологичность. Поэтому ему ближе всего в творчестве Пушкина была тонкая разработка характеров в «Дубровском» и в «Метели». Но воспринимал эти произведения Шакарим чрезвычайно своеобразно, как романтические поэмы о любви. Впрочем, и некоторые русские исследователи видят в Пушкине, да и в Лермонтове, прежде всего поэта – романтика.

Трагическая маргинальность Абая и Пушкина повторилась в просветительской, философской деятельности Шакарима. Не понятый современниками, он удалился в добровольное затворничество, но и там его достали наветы, и злая пуля оборвала жизнь одного из самых светлых и трагичных фигур маргинальной литературы Казахстана.

Пойти дальше в овладении русским языком, сделать его языком своего творчества, сохраняя при этом склад национального мышления, национальные стереотипы культуры, национальный менталитет, решились немногие.

В дореволюционной литературе к этой стадии относится творчество Ибрая Алтынсарина, которое можно условно разделить на три части. Первое – оригинальное творчество на казахском языке, второе – переводное творчество с русского языка на казахский и с казахского языка на русский, третье – оригинальное, преимущественно публицистическо-эпистолярное творчество на русском языке. Типичные маргинальные черты носит все творчество Ибрая Алтынсарина, но наиболее полно они проявляются в его русскоязычном творчестве. Маргинальность произведений Ибрая Алтынсарина состоит прежде всего в том, что они находятся на грани собственно художественной литературы и педагогической литературы. Можно провести аналогии публицистически-эпистолярного творчества А. Пушкина и И. Алтынсарина.

К настоящему времени современными фольклористами собрано около 50 песен Абая, причем почти каждая из них имеет мелодические варианты, иногда существенно отличающиеся друг от друга. В этих песнях очевидна музыкальная разносторонность таланта поэта. Абай предстает перед народом как тонкий лирик, как пламенный

просветитель, друг и наставник, как поборник дружбы и братства казахского и русского народов.

Музыкальные вкусы Абая формировались во второй половине XIX века. Это было время, когда почва была пропитана народной музыкальной классикой, а исполнительское мастерство народных музыкантов получило всеобщее признание. Именно на этой почве и взросло музыкальное творчество Абая. Он лично знал многих выдающихся акынов и күйши своего времени и очень ценил творчество Биржана, Ахан – сәре, Жамбыла, Таттимбета. В ауле, где он жил, постоянно звучала музыка, а среди его друзей были акыны, певцы и инструменталисты – күйши, сыгравшие большую роль в распространении его песен среди народа.

Другим источником, питавшим композиторский дар поэта, была русская музыка. Органическая связь музыкального творчества Абая с казахской народной и русской музыкой ощущается не только в сходстве отдельных интонаций или даже мелодий, но главным образом в идейном содержании и форме произведений.

Первое знакомство Абая с русской музыкой относится к детским и юношеским годам. Слушая песни, занесенные в Казахстан русскими переселенцами, поэт-композитор приобщался к богатому песенному творчеству русского народа. В последующие годы, регулярно бывая в Семипалатинске и Омске, Абай познакомился не только с русской литературой, но и с русской профессиональной музыкой.

В те времена в развитии музыкальной культуры большое значение имело домашнее музыкальное образование, концерты духовых и струнных оркестров, выступление на сценах местных театров русских и украинских трупп. Благодаря этому арии, песни и романсы русских и западных композиторов прочно входили в быт и постоянно исполнялись на домашних концертах. Все это повлияло на повышение интереса Абая к русской музыке. Изучая и переводя произведения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, И. А. Крылова, Абай проявлял глубокий интерес к творчеству русских композиторов – М. И. Глинки, А. Л. Гурилева, А. А. Алябьева, А. Г. Рубинштейна, романсы, арии и песни которых ему приходилось слушать в кругу русских друзей, возможно, и на публичных концертах и театральных представлениях.

Многие стихи Пушкина, Лермонтова, басни Крылова в переводе Абая впервые стали известны казахскому народу благодаря тому, что к ним поэт сочинил мелодии, и они распространились как песни.

Внимание Абая также привлекали бытовые и классические русские романсы, выросшие на почве народно-песенного творчества и глубоко связанные по содержанию с передовыми идеями того времени.

Как передовой музыкант-новатор Абай образовал и ввел в мелос новые интонационные элементы, которые заметно обогатили казахский музыкальный язык. Необходимо отметить, что Абай этим поддерживал и развивал прогрессивные устремления казахского народа к русской музыке. Кроме того, исторически сложившееся сходство в некоторых чертах между явлениями казахского и русского мелоса также способствовало восприятию казахским народом русской музыки. Многие русские исследователи в своих работах неоднократно отмечали эту интонационную близость казахской и русской песни. Несомненно, что это сходство оказало свое влияние на то, что казахские певцы и музыканты воспринимали русскую музыку и переносили ее на казахскую почву, создавая понятные по содержанию и близкие по мелодическому складу казахские песенные и инструментальные произведения. Большой заслугой Абая было то, что он глубоко осознал прогрессивное значение музыкального искусства как фактора, сближающего народы, и своим песенным творчеством успешно способствовал этому великому делу. Произведения русских поэтов в переводе Абая в соединении с мелодией поэта приобретали большую художественную выразительность. Сам Абай не был певцом для широкой аудитории. Он не записывал мотивы своих песен, а напевал их своим друзьям, профессиональным певцам, акынам и музыкантам. С напева Абая они несли в народ его песни, включая их в свой репертуар. Так, из уст самого поэта песни входили в репертуар странствующих по аулам певцов и многочисленных любителей, быстро распространяясь среди народа.

Как и всякое устное творчество, разученные по слуху песни подвергались некоторым переработкам. Но, несмотря на это, песни Абая не потеряли черт авторского своеобразия. В необозримом море песенного народного творчества произведения Абая было нетрудно отличить по стилю как поэтического, так и мелодического склада от безымянного творчества песен других народных композиторов. Это был особый оригинальный абаевский стиль в казахской народной музыке.

Музыкальное наследие Абая – важнейшая органическая часть песенной культуры казахского народа. Песни Абая не только включают в себя все самое лучшее и ценное, что есть в музыкаль-

ном искусстве родного народа, но и развили эти традиции в творчески переосмысленном виде в соответствии с духом своего времени.

В распространении любого вокального произведения огромное значение имеет органическое сочетание мелодии и текста. Этим выразительным единством и отличаются песни Абая, в которых он создавал реалистические образы и в нежной лирике, и в драматическом диалоге. В его лирических песнях отражены не только личные переживания поэта, в них он выступает как тонкий психолог человеческой души. Примером может служить любовно-лирическая песня «Безветренная лунная ночь», в которой нежные лирические чувства так образно сочетаются с воспеванием природы.

На свои стихи Абаем сочинена широкая, распевная мелодия, полная глубоких переживаний. Мелодия и текст, сливаясь в единое художественное целое, рисуют в нашем воображении и реку, в прозрачной дымке лунной ночи, и эхо в горах, и тихий шепот влюбленных. Мелодия песни сама будто состоит из дуновения ветерка: она спокойна, равномерна, выразительна.

Другой замечательной лирической песней Абая является «Козимнын карасы» («Ты – зрачок глаз моих»). У нее широкая печальная мелодия, с большой выразительностью она изображает взволнованные чувства человека, мучительно ищущего самые прекрасные слова, которые он мог бы достойно воспеть свою любимую.

Особенно любима и распространена в народе песня Абая «Айттым салем, калам кас» («Шлю, тонкобровая, привет!»), мотив которой близок старинному русскому романсу «Карие глазки», творчески преобразованный Абаем на текст другого содержания. Романс «Карие глазки» Абай мог слышать в домашнем кругу у кого-нибудь из своих русских друзей. Широкое распространение романса не только в Казахстане, но и в России подтверждает факт, приведенный писателем Такеном Алимкуловым в его книге «О прошлом и настоящем».

Учась после войны в Литературном институте имени Горького в Москве Алимкулов некоторое время жил на частной квартире. Как-то дома Такен стал напевать песню «Айттым салем, калам кас». Хозяйка квартиры, немолодая женщина, спросила, откуда он знает старинный русский романс. Такен сказал, что он поет не романс, а очень распространенную у него на родине песню, автором которой является Абай Кунанбаев. Хозяйка была поражена словами Такена и сказала, что мотив, напеваемый им, ей знаком с детства, что это мотив романса, который часто ей напевала

бабушка, а ноты нарисованы на фарфоровой вазе, которая стоит в ее комнате.

Так, популярный в свое время русский романс силой музыкального дарования казахского поэта был художественно перевоплощен в новое произведение, ставшее образцом музыкальной казахской народной лирики. Но это лишь один из примеров перевоплощения Абаем русских песен. Их интонации отмечаются и во многих других произведениях.

Некоторые песни Абая носят назидательный характер. Так, в песне «Ата – анага коз куаныш» («Отца и матери услада») он как мудрый наставник советует молодежи: «Не ведите беспечной легкой жизни, стремитесь к знаниям, мастерству, думайте о своем будущем, оправдывайте надежды родителей, любящих вас, ничего не жалеющих ради вашего счастья».

Спокойное равномерное движение мелодии образно передает мудрые наставления учителя, который неустанно думает о молодежи и видит в ее правильном воспитании залог будущего.

В другой назидательной песне «Серый туман» Абай наставляет джигита не быть малодушным, стойко преодолевать встречающиеся в жизни невзгоды. Мелодия песни суровая и мужественная. Эти качества музыкальной выразительности точно совпадающие с поэтическим содержанием передаются автором путем восходящей направленности минорного склада мелодии.

Музыкальное творчество Абая еще при его жизни было любимо народом и получило широкое распространение. По свидетельствам литературных источников, по воспоминаниям людей старшего поколения было достоверно установлено, что профессиональные певцы и акыны имели обязательно в своем репертуаре песни Абая, которые пользовались особой популярностью.

Исследователи писали, что Абай был представителем нового течения в казахской поэзии, что ему принадлежат замечательные переводы из «Евгения Онегина» и многих стихотворений Лермонтова (который оказался наиболее понятным для казахов). Таким образом, у семипалатинских оленши (певцов) можно слышать, например, «Письмо Татьяны», распеваемое, конечно, на свой мотив.

Ни один собиратель музыкального фольклора в своей работе не мог пройти мимо песен Абая. Они есть в записях Э. Бимбоэс, А. Затаевича, А. Жубанова, Л. Хамиди, Е. Брусиловского и других.

Вполне закономерно, что из музыкального наследия многих выдающихся народных казахских композиторов наиболее полную научную разра-

ботку в историческом и теоретическом аспектах к настоящему времени получило именно творчество Абая Кунанбаева.

Конечно, музыкальное наследие Пушкина не рассматривается исследователями. Хотя Берестов считает, что Пушкин – один из основателей в России жанра авторской или бардовской песни. Но, так или иначе стихи Пушкина, стали основой для музыкальных произведений замечательных русских композиторов Глинки, Даргомыжского, Римского-Корсакова, Мусоргского, Чайковского, Свиридова и многих других композиторов. Так что в сознании народа пушкинский текст не разделим с прекрасной музыкой великих русских композиторов, в том числе и с абаевской музыкой. С легкой руки В. Высоцкого вошел в современную жизнь жанр авторской песни. Поэзия бардов: Окуджавы, Высоцкого, Галича, Визбора, Розенбаума, Цоя, Гребенщикова во многом определяла высокий тонус русской поэзии второй половины XX века. Но вспомнились вдруг строки Окоевского, обращенные к Пушкину: «Но будь покоен, бард...». Причем начиналось это стихотворение словами: «Струн вещей пламенные звуки...». Может быть, это метафора или просто совпадение. Но воспоминания Анны Керн не оставляют сомнения в том, что Пушкин любил петь свои и чужие песни. Так и видится, как Пушкин для своего «мимолетного виденья, гения чистой красоты» как вполне современный бард приятным голосом, подыгрывая на гитаре собственную мелодию, поет «Приметы»:

Я ехал к вам: живые сны
За мной вились толпой игривой,
И месяц с правой стороны
Сопровождал мой бег ретивый.
Я ехал прочь: иные сны...
Душе влюбленной грустно было,
И месяц с левой стороны
Сопровождал меня уныло.
Мечтанью вечному в тиши
Так предаемся мы, поэты;
Так суеверные приметы
Согласны с чувствами души.

Когда я впервые услышал эту песню на музыку И. Шварца, то сначала даже подумал, что это песня Окуджавы. Во-первых, И. Шварц нередко сочинял музыку на стихи Окуджавы, во-вторых, это была типичная современная авторская песня, где важны прежде всего слова, поэзия. Так и Пушкин указывает, что «мечтанью предаемся мы, поэты». В-третьих, в ней было принципиальное отличие от романсов на слова Пушкина, которые прежде всего музыкальные произведения. А в этой песне

главным было выражение авторского я, индивидуальная интонация с еле различимой самоиронией. Эта песня произвела на меня неизгладимое впечатление именно потому, что она вводила Пушкина в современность. Всем строем чувств, образом мыслей, адекватным способом их выражения, полным отсутствием лирического канцелярита, эта песня являлась обращением ко мне моего современника, сверстника, поэта совпадающего со мной в видении мира. Это мог быть Окуджава или Высоцкий и, к моему изумлению, в еще большей степени им оказался Пушкин.

Многие стихи Пушкина обозначены им как песни («Черная шаль» (Молдавская песня), Песни западных славян, Песни Стеньки Разина, Вакхическая песня, Подражание турецкой песне). Литературоведы признают произведение «Жил на свете рыцарь бедный» как образец авторской песни. Иногда Пушкин писал шуточные песни, указывая даже их мотив.

Словом, когда Пушкин обращался к Д. Давыдову: «Тебе певцу, тебе герою!» он вполне мог сказать, имея в виду авторитет его в авторской песне: «Ты мой отец и командир». Автор «Песни старого гусара», «Современной песни», знаменитых элегий, был, как и все поэты, томим несправедливостью общества и поиском родственной души:

В ужасах войны кровавой
Я опасности искал,
Я горел бессмертной славой,
Разрушением дышал;
И, в безумстве упоенный
Чадом славы бранных дел,
Посреди грозы военной
Счастье найти хотел!..
Но судьбой гонимый вечно,
Счастья нет! – подумал я.

У Пушкина: «На свете счастья нет, но есть покой и воля». Позже эту мысль подхватит Лермонтов: «Увы! Он счастья не ищет и не от счастья бежит...». Давыдов, поэт-воин, поэт-песенник в песне элегии размышляет на тему счастья и судьбы. Его песни перекликаются с казахской акынской поэзией.

Казахские поэты XIX века были акынами. Акыны были не только поэтами, но и импровизаторами, певцами, исполняющими свои произведения нараспев под домбру, представителями устного индивидуального художественного литературного творчества. То есть любой акын работал, если можно так сказать, в жанре авторской песни. Но удивительно, как современны песни Давыдова, Пушкина, Абая, Махамбета:

Мечты, как горные вершины,
 Не покорялись – пережил.
 С бечевки соколы срывались
 И улетали – пережил.
 Я пережил жару и стужу.
 Озера превращались в лужи.
 Вместо дубов торчали пни...
 Бывали дни еще похуже –
 Все пережил.
 Но мог всегда я
 Найти слова и дать совет.
 А после смерти Исатая
 Не нахожу в себе ответ...
 Как пережить, когда слов нет?!

Как созвучны стихи Махамбета высокой филологии Пушкина:

Пора, мой друг, пора! Покоя сердце просит –
 Летят за днями дни, и каждый час уносит
 Частичку бытия...

И современной бардовской песне Высоцкого на стихи А. Вознесенского:

Не славы и не коровы,
 не шаткой короны земной –
 пошли мне, господь, второго, –
 чтоб вытянул песню со мной!
 Прошу не любви ворованной,
 Не милости на денек –
 пошли мне, господь, второго, –
 чтоб не был так одинок.
 Чтоб было с кем пасоваться,
 аукаться через степь,
 для сердца, не для оваций
 на два голоса спеть.

Так и кажется, что это Махамбет перекликается с Пушкиным, а Пушкин ему отвечает, как в наши дни существует перекличка О. Сулейменова и А. Вознесенского. Может быть, и правда, поэты вне времени и смерти, и их песни свободно проходят расстояния и эпохи, находя отклик в родственной душе. Образ акына возник в ультра-современной поэзии Вознесенского после встречи с О. Сулейменовым, подхватил ее, обычно создающий авторскую песню только на свои слова В. Высоцкий. Видимо, была родственность душ в этом стихотворении про одиночество акына. Высоцкий мог создать авторскую песню и на слова Махамбета или Абая, ничуть не теряя в актуальности и абсолютно созвучную своему настрою души, потому что их музы чрезвычайно близки.

«Невольник чести» сказал про Пушкина Лермонтов. Как это точно и в отношении его самого, и в отношении Махамбета и Абая, Есенина и Торайгырова, Блока и Шакарима, Высоцкого и Макадаева. Закономерна трагичность их судеб. Дуэль со всем тем миром пошлости и обыденности, на которой настаивали поэты, не могла не окончиться для них трагически. Но, как сказал Абай, не рано умер тот, кто миру оставил песенное слово.

Литература

1. Сатпаева Ш.К. *Казахская литература и Восток (из истории литературных связей)*. – Алма-Ата, 1982. – С. 11.
2. Лихачев Д. С. *Поэтика древнерусской литературы*. – М., 1979. – С. 80-81.
3. Лосев А. Ф. *Эстетика Возрождения*. – М., 1982. – С. 623.
4. Кожин В.В. *Размышления о русской литературе*. – М., 1991. – С. 439-485.
5. Видова О. И. *Проблема эстетического идеала на материале русской литературы первой трети XIX века: автореф. дисс.... докт. филол. наук*. – Алматы, 1995. – 46 с.
6. Ауэзов М. *Путь Абая. Т. 1*. – Алма-Ата: КазГХИЛ, 1960. – С. 438.
7. Пушкин А. С. *ПСС. Т. VIII*. – М.: Наука, 1965. – С. 91.
8. Абай. *Книга слов. Поэмы / пер. с казахского К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева*. – Алматы: ЕЛ, 1993. – С. 185-186.
9. Сулейменов О. *Определение берега*. – Алма-Ата: Жазушы, 1976. – С. 103.
10. Сулейменов О. О. *Определение берега. На площади Пушкина*. – Алма-Ата: Жазушы, 1976. – С. 136.
11. Абай. *Книга слов. Поэмы / пер. с казахского К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева*. – Алматы: ЕЛ, 1993. – С. 102 – 103.
12. Пушкин А. С. *ПСС. Т. III*. – М.: Наука, 1965. – С. 134.
13. Абай. *Книга слов. Поэмы / пер. с казахского К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева*. – Алматы: ЕЛ, 1993. – С. 138.
14. *Последний год жизни Пушкина / сост., вступ. очерки и примеч. В. В. Кунина*. – М.: Правда, 1989. – С. 632.
15. Алимкулов Т. *О прошлом и настоящем*. – М.: Сов. писатель, 1958.
16. Берестов В. «Жил да был петух индейский» // Газ. «Автограф», № 8. – 27 августа – 8 сентября. – 1998.
17. Пушкин А. С. *ПСС., Т. III*. – М.: Наука, 1964. – С. 108.
18. Берестов В. «Жил да был петух индейский» // Газ. «Автограф», № 8. – 27 августа – 8 сентября. – 1998.
19. Махамбет. *Песни воина. Как пережить / пер. с каз. А. Устинова*. – Алма-Ата: Жазушы, 1989, – С. 39.
20. Вознесенский Ф. *Аксиома самоиска. Песня акына*. – М.: СП «ИКПА», 1990. – С. 432.

* * *

К.К. Ахмедьяров

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКО-ПРАВСТВЕННОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ И ДИСКУРСА

Аннотация. Вопросы, рассматриваемые в статье. Творчество Абая и Шакарима. Философско-нравственная концептосфера. Концепт – ментефакт культурного пространства. Общечеловеческий нравственный кодекс и духовные ценности Абая и Шакарима. Философский дискурс «Слов назиданий» Абая.

Ключевые слова: Абай, Шакарим, концепт, концептосфера, культурное пространство, нравственность, ценности, философский дискурс.

К.К. Ахмедьяров

ФИЛОСОФИЯЛЫҚ-АДАМГЕРШІЛІК КОНЦЕПТ ЖӘНЕ ДИСКУРС ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аннотация. Мақалада қарастырылатын мәселелер. Абай мен Шәкәрімнің шығармашылығы. Философиялық-адамгершілік концепт әлемі. Концепт – мәдени кеңістіктің ақиқаты. Жалпыадамзаттақ адамгершілік кодекс және Абай мен Шәкәрім ұстанған рухани құндылықтар. Абайдың «Қара сөздерінің» философиялық дискурсы.

Тірек сөздер: Абай, Шәкәрім, концепт, концепт әлемі, мәдени кеңістік, адамгершілік, құндылықтар, философиялық дискурс.

К.К. Akhmediarov

FEATURES OF PHILOSOPHICAL AND MORAL CONCEPTOSPHERE AND DISCOURSE

Abstract. The issues dealt in this article. Creativity of Abai and Shakarim. Philosophical and moral conceptosphere. Concept is a mentefakt of cultural space. Universal moral code and moral values of Abai and Shakarim. The philosophical discourse of «Words of edification» of Abai.

Keywords: Abai, Shakarim, concept, conceptosphere, cultural space, morals, values and philosophical discourse.

1. КОНЦЕПТОСФЕРА АБАЯ И ШАКАРИМА

Начнем с краткого определения концепта как ментефакта культурного пространства. К числу наиболее известных и постоянно цитируемых относится дефиниция данного термина Анны Вежбицкой, согласно которой концепт – это объект из мира «Идеальное», имеющий имя «Действительность» и отображающий определенные культурнообусловленные представления человека о мире. На наш взгляд, адекватное представление концепта в качестве ядерной единицы речемыслительной деятельности той или иной творческой личности обнаруживается в трудах Л.О. Чернейко. Российский ученый определяет концепт как парадигматическую структуру, выводимую из синтагматических отношений имени, фиксированных в тексте, и далее пишет: «Языковое сознание раскрывает те представления о времени, судьбе, совести, власти, свободе, мысли и подобном, которые сложились в культуре и отражены в языке, в первую очередь, через несвободную сочетаемость имен: время, судьба, совесть, власть, свобода, мысль. Частеречная принадлежность этих

слов... свидетельствует, что явления, стоящие за ними, имеют характер субстанции, т. е. того, что существует в себе и благодаря себе как носитель свойства, признака, состояния, действия» [1, 258]. Л.О. Чернейко констатирует, что основа понятия – логическая, рациональная, а основа концепта – сублогическая: «содержание концепта включает в себя содержание наивного понятия, но не исчерпывается им, поскольку охватывает в себя множество прагматических элементов имени, проявляющихся в его сочетаемости. А сочетаемость имени отражает и логические, и рациональные связи его десигната (денотата) с другими, и алогичные, иррациональные, отражающие эмоционально-оценочное восприятие мира человеком» [1, 287-288]. В истолковании другого российского ученого В.В. Красных концепт в качестве ментефакта культурного пространства обладает следующими признаками: 1) «идея», «понятие», непрототипичен; 2) «широкое» понятие, так как включает в себя «чисто» языковые компоненты (например, глагольную сочетаемость); проявляется в том

числе в свободных ассоциациях, при этом блоки свободных ассоциаций могут относиться к числу предсказуемых; 3) понятие абстрактного уровня; позволяет выводить архетипы; 4) феномен парадигматического плана; восходящий к архетипам концепт лежит в основе деятельности; 5) хранится в форме гештальтов и пропозиций; восходящий к архетипам может храниться в виде фрейм-структуры. В.В. Красных предлагает закрепить за термином «концепт» следующее понимание: концепт – это некая максимально абстрагированная идея «культурного предмета», не имеющего визуального прототипического образа, хотя и возможны визуально-образные ассоциации, с ним связанные. Например, «воля» может сопровождаться «картинкой» открытого «чистого поля» или ассоциироваться с образом птицы [2, 271-272].

С целью представления ядерных признаков философско-нравственной концептосферы казахских мыслителей предлагаем обратиться к истолкованию структурно-смысловых особенностей текста «Слова семнадцатого» Абая из «Книги слов». Исходная информационно-смысловая структура произведения, выполняющая в композиционно-содержательном отношении функцию зачина, репрезентирована в начальном высказывании:

«В о л я, Р а з у м и С е р д ц е обратились однажды к Н а у к е, чтоб разрешить спор: кто из них важнее» [3, 172].

Абай использует в данном произведении традиционную для философских трудов притчевую форму повествования. Ядерными единицами эстетического пространства текста анализируемой абаевской притчи являются четыре гештальта «воля», «разум», «сердце», «наука», которые порождаются автором на текстовом уровне особыми синтагматическими отношениями: в контексте данной притчи в позиции субъекта действия понятия «воля», «разум», «наука» и «сердце» за счёт текстового предикативного метафорического распространения выступают в маске активных деятелей жизни. Считаю уместным в связи с актуализацией тезиса об активной функциональной значимости гештальтов в философском дискурсе Абая сослаться на дефиницию этого термина, предложенную Л.О. Чернейко: гештальт – это маска, которую язык надевает на абстрактное понятие; при этом маска может меняться. Добавим, что речевую маску может приобретать и конкретное понятие.

Персонажи притчи В о л я, Р а з у м, С е р д ц е, Н а у к а, репрезентируемые в контексте произведения соответствующими гештальтами, вступают в активный полемический диалог.

В о л я, обращаясь к Н а у к е, утверждает, что служить Всевышнему, поклоняясь ему, не ведая покоя, можно только с её помощью, и нельзя без неё добиться в жизни богатства, мастерства, уважения, карьеры.

Р а з у м, адресуя свои слова Н а у к е, говорит: только мне дано постигнуть твой язык; без меня не избежать зла, не найти выгоды, не постичь знаний.

С е р д ц е, включаясь в полемику, решительно заявляет: я – владыка человеческого тела, без меня жизнь немыслима; я восстаю против зла и насилия; самолюбие, совесть, милосердие, доброты – все исходит от меня.

Н а у к а в маске беспристрастного судьи, выслушав внимательно каждого из участников дискуссии, отвечает:

1. Воля, ты все верно сказала. <...> Ты тверда в служении добру, но не меньшую твердость проявляешь и в служении злу. Вот, что плохо в тебе.

2. Разум! И ты прав. <...> И добрый, и злой опираются на тебя, ты верно служишь и тому, и другому. Вот, в чём твой изъян.

3. Вам следует объединиться и во всем повиноваться Сердцу. Если вы все трое мирно уживётесь в одном человеке, то прахом с его ног можно будет исцелять незрячих. Не найдете согласия, я отдам предпочтение Сердцу. Береги в себе человечность. Всевышний судит о нас по этому признаку. Так сказано и в писаниях...

Основная (ключевая) концептуально-авторская) информационно-смысловая структура произведения, отражающая идеализированное представление Абая о человеческих достоинствах и деяниях, находит выражение в словах Науки, обращенных ко всем участникам полемического диалога: «Вам следует объединиться и во всём повиноваться Сердцу». Сердце в контексте анализируемого «Слова» актуализируется автором-творцом в качестве доминантного мелиоративного концепта. Сердце как ведущий признак человечности символизирует высокую одухотворённость, сердце – божественная субстанция, одно из величайших проявлений Всевышнего и, соответственно, человечность, включающая в себя положительную Волю, положительный, устремленный к Богу Разум – величайший атрибут или, точнее, лик Аллаха.

Дальнейшую репрезентацию мелиоративного поля философско-нравственной концепции казахских мыслителей мы связываем с интерпретацией «Трёх истин» Шакарима Кудайбердиева. Это произведение можно смело квалифицировать в качестве подлинной сокровищницы казахской духов-

ности, представляющей в объемном виде классическую казахскую философию морали. Шакарим в своей главной философской книге декларирует:

1. «Человеческую скромность, справедливость, доброту в их единстве я называю мусульманским словом уждан, русским – совесть. Что это такое? Кто её создаёт? Некоторые, отвечая, говорят, что это – человечность, честь. По-моему, это всё равно, что говорить о совести. Я тоже задавался таким вопросом, но ответа на то, откуда она исходит, вроде бы нет. И всё же, по-моему, совесть – есть желание, потребность души. Это потому, что душа является такой сущностью, которая никогда не исчезает, не поддаётся порче, а с каждым разом всё совершенствуется, идет к возвышению. Это потому, что она делает для себя обязательными такие причины, которые ускоряли бы её возвышение. <...> И одной из её первейших потребностей должна быть именно совесть. Она потребна душе не только для существующей, но и последующей жизни» [4, 71-72].

2. «Но, если же человек в полной мере уверует в посмертную жизнь души и в то, что совесть – это её первейшая потребность, тогда ничто не сможет сделать его сердце черным и черствым... И ничто не ущемит и не обеднит человеческую душу, если её как в этой, так и в последующей жизни, питает и одухотворяет уждан-совесть. Собственно, это и есть та самая крепкая опора для духовного возвышения и это как раз то, что я называю тремя истинами» [4, 77].

Философско-нравственная концептосфера казахских мыслителей органично вписывается в общечеловеческий нравственный кодекс. Сила философии морали степных мыслителей в её включённости в мировую ноосферу и семиосферу. Восприняв всё лучшее из родной культуры, Абай и Шакарим расширяют значительно положительное поле нравственных идеалов казахской духовности, творчески актуализируя мелиоративные идеи из различных культур. Как отмечает Мекемтас Мырзахметов, Шакарим рвением собственной души, изучив арабский, персидский, чагатайский, русский, смог глубоко освоить мировые шедевры духовной сокровищницы, созданной на этих языках [5, 35]. В представленном выше фрагменте из главного философского произведения Шакарима показателем включенности дискурса казахского мыслителя в мировую духовную сокровищницу является творческая актуализация двух концептов – мусульманского «уждан» и русского «совесть». Известно, что Шакарим состоял в прямой переписке со Львом Толстым, прекрасно чувствовал и знал нравственно-философские основы рус-

ской словесной культуры, и, на наш взгляд, совсем неслучайно казахский мыслитель вводит в контекст своего философского размышления такую константу русской культуры, как «совесть». Русская классическая литература второй половины XIX века, отмеченная знаковыми именами Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, – это воплощенная в живом русском слове культура «совести». Для подтверждения этого неоспоримого факта достаточно вспомнить названия известных произведений русских писателей – «Война и мир», «Воскресение», «Преступление и наказание».

«Совесть» в интерпретации Шакарима – ядерный компонент подлинной духовности, «крепкая опора для духовного возвышения», один из основных каналов связи между смертными и Создателем. С целью выявления корреспонденции философско-нравственной концептосферы казахского мыслителя с русской философией морали предлагаем обратиться к экспликации концепта «совесть» в словаре В.И. Даля, названного академиком В.В. Виноградовым «сокровищницей меткого народного слова».

«СОВЕСТЬ. Нравственное сознание, нравственное чутьё или чувство в человеке; внутреннее сознание добра и зла; тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка; чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее ото лжи и зла; невольная любовь к добру и к истине; прирожденная правда в различной степени развития» [6, 256-257]. Показательно то, что у такого великого собирателя русской духовности, как Владимир Даль, словесная иллюстрация «совести» в качестве константы русской культуры включает такие народные изречения: «От человека утаишь, от совести (от Бога) не утаишь», «Добрая совесть – глаз Божий (глас Божий)».

Экспликация концепта «совесть» в «Трёх истинах» Шакарима во многом тождественна интерпретации данной единицы сознания в русской культуре: используются в качестве определителей смыслового наполнения анализируемой ментальной структуры эквивалентные в семантическом отношении мелиоративные предикативные лексико-фразеологические средства «скромность», «справедливость», «доброта», «любовь к добру и к истине», «душа», «глас Божий». Параллельно может быть сформулирован вопрос: почему Шакарим не использовал в тексте своего философского размышления лексическую единицу из казахского языка соответствующую русскому слову «совесть»? На наш взгляд, этот факт из речемыслительной деятельности казахского мыслителя

– прежде всего знак включенности его дискурса в мировой философский интертекст и в мировую культуру. С другой стороны, Шакарим как представитель нравственно-философской школы Абая прекрасно осознавал вслед за своим учителем, что русская культура хранит в себе огромные духовные богатства, знания, искусство. Абай в «Слове двадцать пятом» прямо говорил, что русские, приобщаясь к мировой культуре, стали такими, какие они есть. Заслуга Шакарима в истолковании концепта «уждан-совесть» состоит в том, что он, эксплицируя данную универсальную константу культуры, вступает одновременно в активный позитивный диалог с европейской и мусульманской философией морали.

Определение особенностей философско-нравственной концептосферы казахских мыслителей не может быть достаточным без обращения к научным обобщениям современных абаеведов. На наш взгляд, самого серьезного внимания заслуживают тезисы Ауэзхана Кодара, писателя, культуролога, философа, в которых с позиций современного философского дискурса характеризуются ядерные признаки мировидения и мироистолкования Абая:

1. Абай идет в русле общемусульманского понимания сердца, по-арабски «калб», какместилища веры, или истины. Сердце является одним из ключевых понятий и у теоретиков суфизма. По их представлению, «калб» считался единственной на свете сущностью, способной вместить Бога.

2. Сердце в понимании Абая – медиум. Точно так же и себя он мыслит медиумом между небом и землей, Востоком и Западом, прошлым и будущим, между культурой и неведением.

3. Абай – это, прежде всего, порождение национальной культуры, дожившей до потери среды обитания, но не потерявшей своей меры, каковой всегда были Честь, Разум и Гармония.

4. Абай пытался реанимировать в Степи мусульманскую духовность в высшем понимании этого слова.

5. Это последний степной столп веры, сочетавший любовь к Богу с любовью к Справедливости и Знанию, который нес в своих генах трехтысячелетний опыт Степной традиции, всегда пробивавший свой неповторимый путь между Востоком и Западом. Об Абаяе можно сказать словами Рене Генона, что он пытался адаптировать традицию к новому и облагородить это новое, как бы сорвавшееся со всех петель, надежными нормами традиции.

6. Из прозаических текстов Абая явствует, что он в написании своих так называемых «Слов» ру-

ководствовался именно западными образцами, а не восточными с их бесконечной регламентацией очевидных вещей.

1. Абая, охваченному прогрессистскими веяниями XIX века, было тесно в рамках мусульманской ортодоксии, и потому в поисках формы он обращается к эссеистической манере письма, свободной и раскованной, где можно мыслить о чём угодно и в каком угодно направлении. Однако это не означало отказа от своей духовной основы, каковым всегда было у Абая исламское вольномыслие [7, 369-388].

Определяя основные особенности философии морали Шакарима, можно, прежде всего, воспользоваться отмеченными выше характеристиками мировидения и мироистолкования Абая. Шакарим, как и его великий учитель, порождение национальной культуры, пытающийся реанимировать в Степи мусульманскую духовность в высшем понимании этого слова. Вместе с тем ученик во многом в истолковании высокой духовности идет дальше своего учителя. Во-первых, философский дискурс Шакарима отличается на внешнем, эксплицитном уровне расширенной включенностью в мировой философский интертекст и в мировую культуру. Для подтверждения этого тезиса достаточно сослаться на прецедентные имена, включенные в текст «Трёх истин»: Пифагор, Эпикур, Демокрит, Декарт, Ньютон, Линней, Литерий, Маиен, Бюхнер, Шефлер, Уиршо, Дольн, Спенсер, Руссо, Платон, Архимед, Птолемей, Галилей, Конт, Калиостро, Коперник, Дарвин и др. При этом казахский мыслитель не ограничивается механической актуализацией имен известных представителей античной и европейской культуры, но и активно, творчески включает в текст своего научно-публицистического размышления их конкретные высказывания философского характера. Во-вторых, на глубинном, имплицитном уровне речемыслительная деятельность Шакарима обнаруживает особое созвучие с возвышенной русской духовностью. В-третьих, как представитель возвышенной мусульманской духовности Шакарим вступает в открытую полемику с позитивистской идеологией Запада и с таким известным материалистом, как Дарвин.

Литература

1. Чернейко Л.О. Лингво-философский анализ абстрактного имени. – М., 1997.
2. Красных В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? – М.: ИТДКГ «Гнозис», 2003.
3. Абай. Книга Слов. Поэмы. – Алматы: ЕЛ, 1993.
4. Шакарим Кудайбердиев. Три истины. – Алматы, 1991.

5. Мырзахметов М. «Три истины» Шакарима/Шакарим Кудайбердиев. Три истины. – Алматы, 1991.

6. Даль Владимир. Толковый словарь живого велико

русского языка: – Т. 1-4. – М.: Рус. яз., 1978-1980. Т. 4. Р – V. 1980.

7. Кодар А. Зов бытия. – Алматы : Издательский дом «Таймас», 2006.

2. ДИСКУРС «СЛОВ НАЗИДАНИЙ» АБАЯ

Известный поэт, культуролог, философ А. Кодар, рассуждая о философской прозе Абая пишет, что «прозаические этюды Абая Кунанбаева нельзя назвать ни «Словами назидания», ни «Книгой слов». Ибо они не имеют ничего общего ни с исламским жанром поучений, ни с Библией или Кораном. Это сочинение человека, обладающего историческим мышлением, и потому **понимающего**, что время пророков прошло и настала эпоха хакимов, или знающих. А хакиды – это те, кто мыслит. Поэтому это произведение следует переводить «Размышления, или монологи», где первое слово означает название, а второе – жанр прозаических этюдов. В этом сборнике монологов Абай, минуя русский опыт и отказываясь от восточного процедурного мышления, напрямую обращается к духовному опыту Запада и, реанимировав в себе античную или греческую модель вопрошания, пытается заново пересмотреть многие проблемы исламской теофилософии и ортодоксии.

В целом «Размышления» Абая – это культурологическое произведение, где казахи XIX века рассмотрены на широком фоне этнографических, исторических, религиозных, ментальных и иных сопоставлений с другими народами, что позволяет автору рассмотреть их без контуров национальной спеси и шовинистической тенденциозности» [1, 386].

В истолковании А. Кодара философская проза, или философский дискурс, Абая имеет:

1. Прямые аналоги в западно-европейской философской традиции, связанной с именами Монтеня, Шопенгауэра, Кьеркегора, Марка Аврелия, Блаженного Августина; до Абая эта традиция западно-европейского философствования дошла предположительно через Л.Н. Толстого.

2. Абая, охваченному прогрессистскими веяниями XIX века, было тесно в рамках мусульманской ортодоксии и, потому в поисках формы он обращается к эссеистической манере письма, свободной и раскованной, где можно мыслить о чем угодно и в каком угодно направлении.

3. Вместе с тем Абай не отказывался от духовной основы философствования, которой всегда было исламское вольномыслие; мыслитель совершает феноменологическую редукцию и возвращается к античным истокам ислама, к аристотелевско-платоновскому рационализму, без которого немислимо всякое философствование в исламе.

4. Прозаические этюды Абая нельзя назвать чисто философским произведением; это, скорее, интеллектуальная публицистика или своеобразный сплав, в котором и этика, и теология, и культурология, и философия, и просто мысли по поводу.

5. Прозаические этюды – это разговор с самим собой и с Богом, т. е. одинокие размышления вслух, или монологи, как их принято называть в западно-европейской традиции; вспомним «Монологи» Августина или «Размышления» Марка Аврелия, которые появились в сходной с Абаем ситуации – ситуации самоотторжения от толпы в целях укрепления своей веры и мысли, ставшей для них превыше всего.

6. Абай сыграл для кочевых казахов роль Сократа, вдребезги разбившего каноны традиционного мышления и властной рукой поставившего их на путь мысли и веры.

7. Абай создал модель поведения, которая и поныне является образцом для потомков; это модель, при которой создается культура и цивилизация, религия и философия, народ и человечество [1, 383-388].

I. Размышление первое, или «Слово первое»

«Ибрахим мырза жил в казахской степи и не получил должного признания в мире. А был он гениальным поэтом, просветителем, философом. Он родился в ничтожной среде и прожил униженную жизнь»

(Шакарим)

«Природа Абая, голос Абая, дыхание Абая – это дыхание времени, голос самого народа. Сегодня голос поэта сливается с нашими голосами, крепнет и набирает новую мощь»

(Мухтар)

Шакарим писал об Абая во времена, не столь отдаленные от той эпохи, в которой жил и творил величайший казахский мыслитель-просветитель, и поэтому оценка современного Абая социально-духовного пространства в устах ученика философа имеет негативную окраску. Действительно, среда, в которой создавал свои философские труды великий Абай, не представляется идеальной, способствующей адекватному восприятию и признанию духовных откровений мыслителя. Казахская степь в конце XIX и начале XX века, пребывающая в большей части во власти меркантильных человеческих страстей, не могла вступить с Абаем в полноценный духовный диалог. Но время движется, социально-духовное пространство положительно трансформируется!

Мухтар Ауэзов, ученик и достойный продолжатель духовного реформаторства своего Учителя, писатель-мыслитель, открывший всему миру непреходящую ценность мыслей Абая, говорит о том, что философский дискурс его Учителя «набирает новую мощь» в новые времена.

В настоящее время казахская духовность, испытывавшая и выдержавшая все социально-экономические и политические потрясения кроваво-красного 20 века, нуждается в «голосе Абая», который и сейчас является мощным катализатором возрождения высокого духа народа. Философия «вечных истин», о которых говорит Абай в своей главной книге «Книга слов» – это живая и постоянно актуальная программа духа, составленная казахским мыслителем на основе интеграции духовного опыта родного народа с общечеловеческими духовными ценностями.

Методологической основой нашего исследования являются идеи российских и казахстанских ученых, связанные с конструктивной актуализацией достижений когнитивно-прагматической парадигмы, синтезирующих дискурсивный и концептуальный анализ. Например, по мнению Г.П. Кофановой, современная когнитивно-дискурсивная парадигма предлагает для исследования речевой деятельности дискурсивно-семантический анализ, предполагающий инвентаризацию концептов и выявление их связей в текстах по какой-либо тематике, а также анализ языковых фактов как репрезентацию концептов. При этом под дискурсом понимается совокупность текстов, связанных друг с другом тематически, диалогически, интертекстуально; дискурсивно-семантический анализ способствует выявлению концептуальных структур, отражающих различные авторские позиции [2].

Объектом нашего описания является философский дискурс Абая, представленный в «Книге слов» (Қара сөз), переведенной К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаевым [3]. В качестве конкретного предмета истолкования в нашей статье выступает «Слово первое», или «Размышление первое».

«Слово первое» состоит из семи структурно-смысловых частей, из которых первое и седьмое, на наш взгляд, необходимо считать ядерными в содержательном отношении. Основанием для такой квалификации отмеченных фрагментов текста является то, что в них актуализируется в концентрированном виде ядерная когнитивно-пропорциональная структура, маркирующая самые значимые единицы сознания автора-творца, самые существенные признаки его интенционального мира, или идеологии мыслителя, обуславливающие акцентуацию основных проблем, определяющих своеобразие философского дискурса Абая.

Позицию субъекта в данной макропропозиции занимает автор-творец, позиция предиката отмечена использованием большого ряда признаков слов (глаголов, прилагательных, наречий, существительных с предикативной семантикой).

Исходная информационно-смысловая структура четко выражена в первом предложении первой структурно-смысловой части:

«Хорошо я жил или плохо, а пройдено немало: в борьбе и ссорах, судах и спорах, страданиях и тревогах дошел до преклонных лет, выбившись из сил, пресытившись всем, обнаружил брэнность и бесплодность своих деяний, убедился в униженности своего бытия».

Членение и детализация смысла, заложенно-го в этом сложном речевом акте, осуществляется на уровне глагольного ряда – «жил», «пройдено», «дошел», «обнаружил», «убедился», который приобретает текстовую выразительность за счет наречных, именных и деепричастных распространителей. Сравните: а) «Хорошо... жил или плохо», б) «пройдено немало», в) «в борьбе и ссорах, судах и спорах, страданиях и тревогах дошел до преклонных лет», г) «выбившись из сил, пресытившись всем, обнаружил брэнность и бесплодность своих деяний», д) «убедился в униженности своего бытия».

Кванты информации, выводимые из отмеченной повествовательной структуры, с одной стороны, представляют реальную панораму жизни автора-творца, с другой – актуализируют эмотивный авторский контекст, в котором доминируют пейзажные интонации. В целом исходная информационно-смысловая структура предопреде-

ляет интерпретацию событий, нашедших отображение в тексте «Слова первого», в плане тени, т.е. исключительно на уровне негативного истолкования современной автору действительности. Исходная информационно-смысловая структура, выраженная в первом речевом акте (первом предложении), несмотря на использование в ней дейсиса как активного словесного знака субъекта, представляет собой на коммуникативном уровне сильное нарративное высказывание, содержащее достаточную информацию, однозначно интерпретируемую без обращения к левому и правому контексту.

Второе и третье предложения первой структурно-смысловой части, образующие отдельную, новую по отношению к исходной, смысловую структуру и актуализирующие эксплицитно авторские модальные смыслы, на коммуникативном уровне репрезентируют мысли-проблемы, имеющие особую значимость для создателя текста: «Чем теперь заняться, как прожить оставшуюся жизнь? Озадачивает то, что не ухажу от ответа на свой вопрос».

И в данных речевых актах на внешнем (семантическом) уровне активны распространенные глагольные словоформы «чем заняться», «как прожить» (инфинитивные), «(меня) озадачивает», «не нахожу ответа» (личные имперфективные). Но функциональная значимость отмеченных речевых единиц на глубинном уровне не связана с воссозданием реальных картинок жизни автора-творца, а прямо репрезентирует глобальную проблему, определяющую своеобразие когнитивно-пропозиционального авторского контекста, отмеченного актуализацией глобального риторического знака-смысла: «Что делать? Нет ответа».

Основная (ключевая концептуально-авторская) информационно-смысловая структура, отражающая реальные намерения автора-творца, находит выражение в седьмой структурно-смысловой части: «Наконец решил: бумага и чернила станут отныне моим утешением, буду записывать свои мысли. Если кто найдет в них нужное для себя слово, пусть переписет или запомнит. Окажутся не нужными мои слова людям – останутся при мне. И нет у меня теперь иных забот».

И эта информация, включаемая нами в стилистическое ядро текста, имеет собственные структурно-семантические признаки. Членение и детализация смысла и в данном сложном речевом акте осуществляется на уровне актуализации глагольного ряда: *решил, станут (утешением), буду записывать, найдет, переписет, запомнит, окажутся (не нужными), останутся, нет*. Но, в отличии

от глагольных повествовательных экспресsem в исходной информационно-смысловой структуре (форм прошедшего времени), в седьмой структурно-смысловой части особую активность имеют глагольные экспресsemы будущего времени, не являющиеся собственно повествовательными единицами, функциональная значимость которых прямо связана с определением авторских интенций в тексте-размышлении. И в контексте седьмой структурно-смысловой части имперфективные глагольные экспресsemы чередуются с перфективными, но в общем виде доминируют последние, что мотивируется особенностями информационно-смысловой структуры, представляющей собой субъективно-модальное целое, репрезентирующее «программу» действий автора-творца в ближайшей реальной перспективе.

Обратим внимание на важнейшую черту, объединяющую в целостную когнитивно-пропозициональную структуру начальную и заключительную структурно-смысловые части текста «Слова первого»: в соответствии с некоторыми характеристиками грамматики повествовательного текста Цветана Тодорова [4] в стилистическом ядре произведения интегрирующим признаком 1 и 7 структурно-смысловых частей является категория наклонения. Дело в том, что именно признак *реальность* существенно отграничивает стилистическое ядро текста от стилистической периферии, которое маркировано признаком *нереальности*. Ключевые глагольные экспресsemы, актуализированные автором в начальной и заключительной структурно-смысловых частях, в абсолютном виде обозначают реальные действия в прошлом, будущем, настоящем.

К стилистической периферии в тексте «Слова первого» мы относим 2, 3, 4, 5, 6 структурно-смысловые части. В каждой из названных информационно-смысловых структур актуализируется 5 потенциально возможных микроситуаций, представляющих 5 гипотетических желаний автора-творца.

Первое желание: «Править народом? Нет, народ неуправляем <...>, сохрани, Аллах, от непосильного бремени».

Второе желание. «Умножать ли стада? Нет, не стоит заниматься этим <...>».

Третье желание: «Заняться наукой? Как постигнуть науку, когда не с кем словом умным перемолвиться? Кому передать накопленные знания, у кого спросить то, чего не знаешь? <...>»

Четвертое желание: «А может, посвятить себя богослужению? Боюсь, не получится <...> Ни в

душе, ни в жизни не ведаю покоя, уж какое благочестие среди этих людей, в этом краю».

Пятое желание: «Воспитывать детей? И это мне не под силу. Воспитывал бы, да не ведаю, как и чему учить? Какому делу, с какой целью учить, для какого народа воспитывать их? <... >»

Пять потенциально возможных ситуаций, актуализируемых в стилистической периферии «Слова первого», словесное выражение находят в пяти когнитивно-пропозициональных структурах, представляющих неосуществимые желания создателя текста. На внешнем семантико-стилистическом уровне отмеченные фрагменты произведения объединены использованием одного и того же экспрессивного знака – риторического вопроса. На внутреннем, собственно содержательном уровне в стилистической периферии, кроме ключевого интегрирующего признака – категории ирреальности, сквозным представляется и эмотивный пейоративный контекст, или негативный смысл, эксплицитно маркированный в таких оценочных тематически связанных суждениях: «Нет, народ неуправляем» (1), «Не стану омрачать остатки своих дней, ухаживая за скотом на радость проходимцам, вора и попрошайкам» (2), «Знания оборачиваются горечью, приносящей преждевременную старость, когда нет рядом человека, с кем можно поделиться радостью и печалью» (3), «Ни в душе, ни в жизни не ведаю покоя, уж какое благочестие среди этих людей» (4), «Какому делу, с какой целью учить, для какого народа, воспитывать их» (5).

В целом когнитивно-пропозициональные структуры, нашедшие смысловое оформление в стилистической периферии, отражают пять сфер активной социальной деятельности в казахской степи, но все они не приемлемы для автора, так как каждая из данных сфер степной жизни омрачена теми или иными негативными проявлениями, остро ощущаемыми мыслителем:

1. Управлением народом, но народ неуправляем!

2. Увеличивать материальное благосостояние, но кто его потребитель!

3. Заняться наукой, но с кем можно поделиться знаниями!

4. Служение богу, но нет благочестия среди людей!

5. Воспитание детей, но для какого народа воспитывать детей!

Единственный положительный жизненный ориентир, реальный и достойный мудрого человека, дошедшего до преклонных лет, много страдавшего, остро прочувствовавшего унизи-

тельность своего бытия в духовном вакууме, это автокоммуникация с установкой на диалог с идеальным собеседником-адресатом в будущем.

Подводя итоги нашим наблюдениям над особенностями философского дискурса Абая, выраженным в «Слове первом» или «Размышлении первом», обратим внимание на специфические черты концептосферы данного произведения. В соответствии с универсальным принципом речемыслительной деятельности человека говорящего, принципом контраста, когнитивно-пропозициональная структура «Слова первого» позволяет, на наш взгляд, вычленивать два противопоставленных ряда концептов.

Первый ряд единиц сознания великого казахского поэта, просветителя, философа, имеющий позитивную значимость в «Слове первом», связан с планом света, т.е. данные концепты отражают положительные параметры мировидения, мироистолкования разочарованного в ничтожной среде «первого поэта казахов». Этот ряд незначителен по объему и сконцентрирован в стилистическом ядре: бумага и чернила (словесные знаки творчества), свои мысли, мои слова – эксплицитные единицы контекста произведения, репрезентирующие богатство внутреннего мира создателя текста. Фокусом положительного поля сознания мыслителя, ядерной единицей авторской концептосферы в «Слове первом» представляется концепт-образ самого автора-творца, словесно актуализированный в местоименных словоформах – я, мой, свой. Автор-творец в контексте всего произведения выступает в качестве воплощения высокой духовности, униженной «бренностью и бесплодностью своих деяний», не находящих отклика в родном краю, в сердцах соплеменников.

Второй ряд единиц индивидуального сознания, авторской концептосферы, имеющий негативную функциональную значимость, структурирующий план тени, относительно объемён и включает на внешнем уровне речевые единицы как из стилистического ядра, так и из стилистической периферии. К данному ряду относим следующие индивидуально-авторские концепты: «унизительность (своего бытия)», «управление народом», «умножение стада», «занятие наукой», «служение богу», «воспитание детей». Актуализация этих негативно мотивированных единиц авторского сознания обуславливает в целом доминирование плана тени над планом света.

«Природа Абая, голос Абая, дыхание Абая» набирают силу в наше время, и услышать Абая, прочувствовать всю глубину мыслей Абая сейчас, в настоящий момент, когда казахская интеллектуальная среда нуждается в мощном катализаторе

возрождения высокой духовности, – наш долг перед будущим. Постоянный диалог с Абаем – это требование сегодняшнего дня, необходимое всем

тем, кто заинтересован в сохранении чистоты духа родного народа!

II. Размышление тридцать восьмое, или «Слово тридцать восьмое»

1. Концепт «Бог» в философском дискурсе Абая относится к числу ядерных, о чем свидетельствует, в первую очередь, активность соответствующего словесного знака в «Книге слов» великого казахского мыслителя. В «Слове сорок пятом», завершающем знаменитую Книгу, актуализируется такой авторский контекст-рассуждение:

«Доказательством существования единого и всемогущего Бога является то, что многие тысячелетия на различных языках люди говорят о существовании Бога и сколько бы ни было религий, все считают, что Богу присущи любовь и справедливость».

Мы не создатели, а смертные, познающие мир по созданным вещам. Мы – служители любви и справедливости. И отличаемся тем, насколько лучше один другого осознаем творения Всевышнего.

Начало человечности – любовь и справедливость».

Активная функциональная значимость концепта «Бог» в данном произведении обусловлена тем, что эта единица авторского сознания является сквозной (используется практически во всех «Словах») и вводится в сознание читателя как в «Слове первом», так и в «Слове сорок пятом» (в сильных местах словесного целого). Но если в «Слове первом» доминирует пейоративный смысл, то в «Слове сорок пятом» актуализация концепта «Бог» полностью окрашена мелиоративными красками. В приведенном фрагменте из заключительного Слова экспликация данной речемыслительной структуры отмечена следующими характеристиками: 1) апелляцией к общечеловеческой культуре, т.е. репрезентация концепта «Бог» сопровождается определением его в качестве универсально-прецедентного феномена; 2) представлением анализируемой речемыслительной единицы как компонента плана света посредством распространения ее эмоционально-положительными концептами «любовь» и «справедливость».

В содержательном отношении в целом в контексте «Слова сорок пятого» Абай определяет отношение человека и Бога и представляет программу движения человека к Богу: «Мы – служители

любви и справедливости». Противопоставление Создателя смертным, включение в текст речевых единиц «любовь» и «справедливость» в изъяснительной функции порождает, на наш взгляд, концептуальную метафору, где областью-источником представляется понятийный фон лексем «любовь» и «справедливость», а областью-целью семантическая структура концепта «Бог». Можно услышать голос, что эта «метафора, которой мы живем», что это широко распространенная во многих культурах метафора, определяющая ценность Бога. Но «Бог» в интерпретации казахского мыслителя – не абсолютная идея, не абстрактная сущность, а активная конкретная реальность, определяющая процесс подлинного очеловечивания; осознания творений Всевышнего – путь к Богу, творческое самопознание человека – познание Всевышнего.

2. Развернутая экспликация концепта «Бог» («Аллах») содержится в «Слове тридцать восьмом», в котором автор как творческая языковая личность использует вновь метафорический контекст в качестве ведущего экспрессивного приема. При этом процесс порождения метафоры осуществляется Абаем на когнитивном уровне, когда область-цель (концепт «Аллах») находит интерпретацию через перенос семантики области источника, представленного мелиоративными концептами «Жизнь», «Наука», «Могущество», «Зоркость», «Чуткость», «Желание», «Слово», «Созидание».

Мыслитель декларирует:

«Ты сказал, что веришь в Бога, в его лики и имена. Тогда ты должен знать его имена, понять величие сущности каждого из его ликом... Не тверди невежественно, что невозможно уподобиться Богу. Действительно, нельзя в точности воспроизвести творения Всевышнего. Но подражай во всем делам его, следуй указанным им путем. Вот светлейшие лики Аллаха: Жизнь, Наука, Могущество, Зоркость, Чуткость, Желание, Слово, Созидание».

Создатель наделил человека этими восьмью ликами, но не в таком абсолютном совершенстве, каковым он сам обладает».

Метафорический контекст и в данном рассуждении строится по известной схеме: 1) об-

ласть-источник и область-цель неэквивалентны с позиций прагматики и узуальной семантики; 2) область-источник – это более конкретное знание, получаемое человеком в процессе взаимодействия непосредственного опыта с действительностью («Знание по знакомству» по терминологии Б. Рассела); 3) область-цель – менее ясное, менее конкретное, менее определенное знание («Знание по определению») [5, 10]. Уточним еще раз, в нашем определении в дискурсе Абая: область-источник составляют отмеченные выше восемь лексем, а область-цель – концепт «Бог».

Опираясь на известную методику описания структуры концепта, приведем словарные значения лексем Жизнь, Наука, Могущество, Зоркость, Чуткость, Желание, Слово, Созидание, а также Лик, имеющих особый сакральный смысл в контексте философско-богословского дискурса казахского Мыслителя. Начнем с последних двух (все толкования из словаря С.И. Ожегова).

Лик. 1. Лицо человека (устар. и высок.), а также изображение лица на иконах. 2. *перен.* Внешние очертания, видимая поверхность чего-н.

Жизнь. 1. Совокупность явлений, происходящих в организмах, особая форма существования и движения материи... 2. Физиологическое существование человека, животного. 3. Деятельность общества и человека в тех или иных проявлениях. 4. Реальная действительность. 5. Оживление, проявление деятельности, энергии.

Наука. 1. Система знаний о закономерностях в развитии природы, общества, мышления... 2. То, что поучает, дает опыт, урок.

Могущество. Большая сила, власть, влияние.

Зоркость. Способность быть проницательным.

Чуткость. Способность быть отзывчивым.

Желание. 1. Влечение, стремление к осуществлению чего-н., обладанию чем-н. 2. Просьба, пожелание.

Слово. 1. Единица языка... 2. Самая речь, способность говорить. 3. Разговор, беседа, что-н. сказанное. 4. Устное публицистическое выступление. 5. Речь на какую-н. тему, повествование, рассказ (устар. и высок.). 6. Право, позволение говорить публично. 7. Мнение, вывод; достижение в какой-н. области. 8. То же, что обещание. 9. Текст к музыкальному произведению.

Созидание. Творческий труд.

Словарные значения лексем способствуют актуализации авторских смыслов, включенных в структуру соответствующих текстовых концептов. Сакральность единиц индивидуального сознания, выраженных данными словесными

знаками, репрезентирована графически: анализируемые речевые единицы пишутся с заглавной буквы. Вместе с тем полная авторская экспликация концептосферы «Бог» находит свое воплощение в дискурсной продукции, т.е. в тексте «Слова тридцать восьмого».

Для адекватного истолкования концептосферы Абая с ядерным компонентом «Бог» считаем необходимым выявить параллели между дискурсом казахского мыслителя и дискурсом Аврелия Августина. Европейский философ писал:

«Неужели всем, у кого внешние чувства здорovy, не видна эта красота? Почему не всем говорит она об одном и том же? Животные, и крохотные и огромные, видят ее, но не могут ее спросить: над чувствами вестниками не поставлено у них судьи – обсуждающего разума. Люди же могут спросить, чтобы «невидимое Божие через творения было понятно и узрено [Рим: 1, 20] Привычавшись, однако, к миру созданному, они подчиняются ему, а подчинившись, уже не могут рассуждать. Мир же созданный отвечает на вопросы только рассуждающим: он не изменяет своего голоса, то есть своей красоты, и не является в разном облике тому, кто только его видит, и тому, кто видит и спрашивает, являясь, однако, в одинаковом виде обоим, он нем перед одним и говорит другому... Бог же твой еще больше для тебя: Он Жизнь жизни твоей» [6, 232-233].

Отметим, прежде всего, что Абай (в соответствии с философской терминологией Августина) – личность «рассуждающая», «спрашивающая», находящаяся в постоянном диалоге с Создателем, тот, кому «невидимое Божие через творения было понятно и узрено». Не менее важным представляется наличие ментальных изоглосс в речемыслительной деятельности Абая и Августина на уровне сходств и совпадений в концептосфере двух великих мыслителей. По существу, и тот, и другой актуализируют одни и те же ключевые словесные знаки при экспликации образа Всевышнего. Обращаем внимание на то, что конкретизация божественного лика или внешних его проявлений, очертаний у обоих философов включает в качестве доминанты-экспликатора «базисное ключевое слово» Жизнь. Сравните у Августина: «Он Жизнь жизни твоей». В целом схема истолкования данных речемыслительных единиц соответствует наблюдениям Н.А. Кузьминой, которая пишет: «Извлеченный из долговременной памяти свернутый знак (образ-схема) перекодируется в единицу мышления, которая, как известно, предикативна. Единый образ («едино-раздельная сущность», по А.Ф. Лосеву) расщепляется на

два компонента, один из которых выступает как данное, определяемое, тема, другой – как новое, определяющее, рема». [7, 195-196]. Согласно этой схеме данным, определяемым, темой (областью-целью в соответствии с теорией концептуальной метафоры) является ментальная единица «Бог», а новым, определяющим, ремой (областью-источником) представляется концептуальная, фреймовая семантика отмеченных выше лексем. Наиболее объемный смысл, эксплицирующий единый образ «Бога» в дискурсе как Абая, так и Августина, порождается семантикой лексемы «жизнь». Жизнь как ведущее «новое», «определяющее», «рема», «область-источник», или как конкретное знание, получаемое человеком в процессе взаимодействия с действительностью, репрезентирует метафорическую модель Бог – Жизнь, где второй компонент (означающее) выступает в образной форме и представляет собой обобщающий концепт-фрейм, включающий в свою структуру все отмеченные выше кванты смысла, представленные в словарном значении соответствующей лексемы. В качестве концепта-образа с генерализирующим эксплицирующим смыслом Жизнь может определяться как обобщающая метафорическая единица сознания, которая репрезентирует в дискурсе обоих мыслителей *сакральную структуру*, символизирующую «единораздельную сущность» в ее физическом и духовном проявлении.

Абай далее пишет: «Я же хочу повести речь о четырех ликах – первые из них – Наука и Могущество, остальные являются неотъемлемой составной частью, дополняющей и объясняющей сущность этих двух. Отмечу еще одно из шести ликов – Жизнь».

Мы говорим: Аллах есть, Аллах один, характеризуем и воспринимаем его, как Могущество Науки. (...)

Отсюда следует – благодаря Науке и Могуществу находят единение все восемь ликов Аллаха».

Французский культуролог Этьен Жильсон говорил о речемыслительной деятельности Августина следующее: «Читая Августина, часто не знаешь, что же именно он делает, доказывает бытие Божие или обосновывает теорию познания». На наш взгляд, данное наблюдение ученого можно перенести и на философский дискурс Абая. Особенно ощутима отмеченная черта речемыслительной деятельности казахского мыслителя в последнем рассуждении. Обосновывая бытие Божие в качестве единой сущности, Абай

репрезентирует Науку и Могущество, точнее Могущество Науки как опорное средство в познании реальной и ирреальной действительности, и самое главное – в самопознании человека. Концепт «Могущество Науки» в дискурсе Абая соотносится прямо с концептом «обсуждающий разум» Августина. При этом ядерная ментальная структура казахского мыслителя в экспликации бытия Бога имеет явный метафорический смысл, порождаемый речевым сочетанием и комбинацией языковых значений: большая сила, власть, влияние (могущество); то, что поучает, дает опыт (наука). Текстовые концепты – экспликаторы, актуализирующие в дискурсе Абая авторское истолкование высокой духовности, «Зоркость», «Чуткость», «Желание», «Созидание», сохраняют языковую семантику и выступают в качестве прямо характеризующих определителей смысла. Метафорический смысл данных единиц авторского сознания порождается обобщающим концептом-образом «светлейшие лики Аллаха».

Отдельного комментария требует концепт «Слово». Вспомним начало Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и слово было у Бога, и слово было Бог». Сравним у Абая: «Одним из свойств, присущих Желанию, является слово, то есть речь. Разве Слово может обойтись без буквенных знаков и голоса? Только слово Аллаха беззнаково и безголосно».

На наш взгляд, можно вновь говорить в данном случае о наличии ментальных изоглосс, т.е. о корреспонденции дискурса Абая с христианским богословским дискурсом. У казахского мыслителя Слово – один из светлейших ликов Аллаха, божественное Слово – материально и идеально, это – канал самопредставления Бога и канал представления человеку разумному, находящемуся в диалоге с Всевышним, всех остальных проявлений – ликов создателя.

Обобщая экспликацию концепта «Аллах», Абай пишет: «Все эти свойства исходят от создателя, все вместе они олицетворяют единый и неповторимый образ Аллаха».

Возвращаясь к идее концептуальной метафорической экспликации образа Всевышнего, мы утверждаем, что конкретное, очеловеченное определение бытия Бога в дискурсе Абая получает развитие через использование семантики мелиоративных текстовых концептов «Жизнь», «Наука», «Могущество», «Зоркость», «Чуткость», «Желание», «Слово», «Созидание». Данные речемыслительные единицы, трансформируясь в

тексте «Тридцать восьмого слова», составляют область-источник концептуальной метафоры, а область-целью является концепт-образ «Аллах». Завершая наши наблюдения над особенностями эсикации концепта «Бог» («Аллах») в дискурсе Абая мы констатируем:

1. Концептуальная метафора в речемыслительной деятельности казахского мыслителя выступает в качестве ядерного средства истолкования «единого и неповторимого образа Аллаха».

2. Дискурс Абая прямо корреспондирует с дискурсом Августина на уровне наличия ментальных изоглосс, так как оба мыслителя посредством доказательства бытия Создателя обосновывают теорию познания.

Литература

1. Кодар А. Зов бытия. – Алматы: Издательский дом «Таймас», 2006.
2. Кофанова Г.П. Концепт будущего постглобализованного общества// Известия КГТУ. – № 5. – 2004. <http://www.kgtu.ru.ma>.
3. Абай. Книга слов. Поэмы. – Алматы: Ел, 1993.
4. Тодоров Ц. Грамматика повествовательного текста// Новое в зарубежной лингвистике. Лингвистика текста. – М.: Наука, 1978. – Вып. VIII.
5. Дж. Лакофф. М. Джонсон. Метафоры, которыми мы живем: пер. с англ./пол. ред. и с предисл. Л.Н.Баранова. – М., 2004.
6. Аврелий Августин.Исповедь. – Санкт-Петербург: изд. «Азбука», 1999.
7. Кузьмина Н.А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. – М.: Ком книга, 2000.

АБАЙ ИНСТИТУТЫНЫҢ ЖАҢА КІТАПТАРЫ



Мәмбетов Ж.О.

М 12 Әдебиеттің эстетикалық негіздері: монография.
– Алматы: Қазақ университеті, 2011. – 163 б.

ISBN 978–601–247–341–4

Аталған монографияда әдебиеттің өнер ретіндегі бітім-болмысы, әр өнердің өзіне тән сипаты және қоғамдағы алатын орны мен маңызы жан-жақты қарастырылған. Бұл зерттеу еңбек бұрын қазақ мәдениеттануы мен әдебиеттануында қазақ тілінде қарастырылмай келген эстетикалық мәселелерге алғаш рет талдаулар жасауымен де құнды. Автор эстетикалық категорияларға ұлттық дүниетаным тұрғысынан барлау жасап, оның өнердегі ерекшелігін қазақ әдебиетінен алынған мысалдар арқылы жүйелі түсіндіреді.

Зерттеу еңбек еліміздің жоғары оқу орындарының оқытушылары мен студенттеріне арналған.

* * *

А.Ж. Жақсылықов**ПОЭТИКА И ЭСТЕТИКА АБАЯ**

Аннотация. Вопросы, рассматриваемые в статье. Поэтический мир Абая. Эстетическое и его составляющие в творчестве Абая. Нравственность и нравственные ценности.

Суфийские мотивы в поэзии и прозе Абая. Индивидуальное начало в художественном творчестве и творческая индивидуальность Абая. Ключевые слова: поэтика, эстетика, Абай, нравственность, ценность, творчество, индивидуальность.

А.Ж. Жақсылықов**АБАЙДЫҢ ПОЭТИКАСЫ МЕН ЭСТЕТИКАСЫ**

Аннотация. Мақалада қарастырылатын мәселелер. Абайдың поэтикалық әлемі. Эстетикалық және оның Абай шығармашылығындағы құрамдас бөліктері. Адамгершілік және адамгершілік құндылықтар. Абайдың поэзиясы мен прозасындағы сопылық сарындар. Көркем шығармашылықтағы дарашылдық және Абайдың шығармашылық даралығы.

Кілт сөздер: поэтика, эстетика, Абай, адамгершілік, құндылық, шығармашылық, даралық.

A.Zh. Zhaksylykov**POETICS AND AESTHETICS OF ABAI**

Abstract. The issues dealt in this article. Abai's poetic world. Aesthetic and its components in Abai creation. Morality and moral values. Sufi motifs in Abai poetry and prose.

Individual beginning in art and creative personality of Abai.

Key words: poetics, aesthetics, Abai, morals, values, creativity, personality.

Основоположник новой казахской литературы Абай Кунанбаев не занимался специально вопросами востоковедения, как Ч. Валиханов, не открывал школ и не посвящал основное свое время профессиональной педагогической деятельности как И. Алтынсарин. Однако именно ему было суждено оказать наибольшее влияние на формирование казахского национального менталитета, развитие духовности и культуры в конце XIX века, а также в последующие десятилетия. Это было связано как с универсальными особенностями его личности, масштабом и глубиной его дарования, так и с тем, что поэт находился в основном русле движений, определявших своеобразие культурогенеза народа, а именно – в столбовом нерве национальной эстетики – эволюции новой словесности и музыки. Поэтическое слово, мелос – это сердце и душа казахской национальной культуры. Поэт большой силы дарования мог оказывать огромное влияние на сознание своего народа. Историей было суждено именно Абаю сконцентрировать в своем сознании художественно-эстетический опыт народа, остроту нравственного чувства, интуицию, энциклопедический интеллект. Однако именно глубина и обостренность нравственного чувства выделили его из среды

других поэтов и сделали его выразителем народного мнения и интересов. Его душа оказалась способной вместить национальный дух и расправить крылья осознания единства национального бытия в пространстве–времени истории и в синхронии современного существования, выразить это ощущение, боль и сострадание с огромной силой дарования. Народный писатель, профессор З. Кабдолов очень точно выразил эту особенность таланта Абая Кунанбаева: «Қысқасы, Абай – біздің рухани әкеміз» [1, 9]. В другом труде ученый дает более расширенную трактовку этого тезиса: «Айталық, Абайға дейін немесе Абайдан кейін ақын болмап па? Абай қандай құдіретқасиетімен ақындардың ақыны бола алады? Гәп осы арада жатыр.

Бұл тұста Белинскийге бір соғып кету шарт. Белинский Пушкиннің ұлылығын ұлт ақыны болғандығын-да деп түйген ғой. Ал ұлт ақыны болу оның шығармаларындағы жекелеген ұлттың сипаттарда, бояуларда, өрнектерде ғана жатпайды. Ұлт ақыны болу сол ұлттың сөзі ғана емес, өзіне айналу. Бұл керемет нәрсе!

Абайдың кереметтігі де сондай: қазақтың сөзіне, сөзі арқылы өзіне айналуында деп білу керек» [2, 289].

С течением времени значение личности Абая в национальной культуре только возрастает, все более выявляются масштаб его вклада в духовное развитие своего народа, роль и место его творчества в истории казахской литературы. Духовные, нравственно-этические искания Абая, отразившиеся в его творчестве, сегодня в годы реформ и перестройки приобретают особое значение. В творческой биографии великого поэта как бы психологически спрессовались века программы развития народного духа, его существенные гуманистические факторы и критерии эстетики.

Рост индивидуального начала в литературе исторически совпадает с духовным ростом народа, развитием его самосознания. Взаимосвязь этих двух явлений в литературном процессе XIX века очень заметна. Именно с Абая Кунанбаева и Шангеря Бокеева в казахской литературе начинается полнокровное развитие индивидуального начала. В то же время именно Абай наиболее полно и глубоко выразил индивидуальный ищущий дух казахского народа. Впервые в степной поэзии оформляется подлинное интравертное «я», глубинными параметрами отличающееся от экстравертного «я» околофольклорного жырау, чье сознание было растворенно в коллективном ощущении «мы». Психологический, нравственно зрелый микрокосм как центр индивидуального самосознания наиболее выпукло проступает, прежде всего, в поэзии Абая. Поскольку становление самосознания, нравственные духовные поиски чаще всего взаимосвязаны, они естественно приобретают форму религиозно-философских концепций, реминисценций, размышлений на метафизическую тему, максимум с выраженной религиозной парадигматикой. Это закономерно и по отношению к творчеству Абая.

Духовность в человеке восходит к его нравственности, нравственность к совести, а совесть человека есть голос его души, то есть наиболее чистого, коренного начала в структуре личности. В рамках кантовских понятий эта «вещь в себе» никогда не ошибается, всегда говорит истину человеку в любых ситуациях, ибо она проистекает из аксиологических глубин существования. Материалистическая философия, решительно абстрагируясь от тенденции метафизировать проблему души, склонна рассматривать ее в контексте структурных детерминированных отношений человеческого сознания и закономерностей социально-историче-

ского процесса. Нельзя не учитывать и филологический аспект проблемы – эзотерическую связь терминов «дух», «душа», которые семантически и генетически восходят к культовой жреческой среде (рух, раух).

Абай получил теологическое образование в медресе в Семипалатинске. Религиозность в сфере его мышления биографически мотивирована и правомерна по всем параметрам той эпохи. Абай прекрасно знал поэзию суфиев-мистиков, Саади, Хафиза, Руми, Джамии, А. Яссави, эта литература использовалась учениками медресе в качестве хрестоматийной, пропедевтической литературы. Следовательно, поэзия суфиев для Абая в какой-то период имела авторитетное значение. Коранические мотивы, реминисценции, религиозно-философские парадигмы, сюжеты не только связывали поэта с духовным миром суфизма, но и в какой-то степени обуславливали теологический аспект мышления, присущий ему. Все это обнаруживается при анализе произведений Абая.

Вместе с тем существует в сознании людей образ Абая, воспринятого поколениями в качестве активного борца против религии и исламских священнослужителей. Многие, не знакомые с творчеством Абая, нередко считают поэта именно таким идеологическим борником. Данное обстоятельство, на наш взгляд, вызвано влиянием литературного образа Абая, созданного воображением М. Ауэзова в романе-эпопее «Путь Абая». Здесь, как представляется, следует четко разграничивать следующее. В 3 и 4-й книгах романа-эпопеи показана борьба Абая не столько с институтами религии, сколько с конкретными муллами и ишанами, для которых обряды стали средством наживы. Столкновение поэта с ханжами наиболее ярко изображено в тех сценах романа, где описывается эпидемия тифа в Семипалатинске. Однако по этим же страницам ясно и то, что у Абая, персонажа романа, отрицательное отношение к потенциальным политическим возможностям ислама. Особенно его тревожит перспектива геополитического объединения мусульман: «От стародавних, обветшалых и несправедливых обычаев невежественных предков можно и нужно освободиться в борьбе. Но идти дорогой поисков «братьев по вере» на поводу у муфтия, значит, загнать наш народ в кромешную тьму, самим заблудиться и всех простых казахов сбить с пути безвозвратно. Идея всемусульманского объединения,

мягко говоря, – заблуждение, а если сказать на-чистоту, враждебное, вредное для народа дело» [3, 532-533].

На возражение своих оппонентов, происламски настроенных интеллигентов, Абай резко отвечает:

«Конечно, религия на свете существует! Но зачем все валить в одну кучу, зачем обманывать народ? Европейцы и русские вовсе не от того стали образованными, что впереди них шли отцы церкви, наоборот – передовое человечество достигло истинного знания в борьбе с религиозными мракобесами. А ты, защищая фанатическое объединение мусульман, что несешь ты своему темному народу?» [3, 533].

Злободневность этого спора, наверное, уже в прошлом. Существует неумолимая тенденция информационного, экономического объединения человечества в рамках современной технической цивилизации. Вместе с тем, видимо, не следует отождествлять цивилизованность с атрибутами техногенной цивилизации, ибо гуманитарные, духовные запросы и требования человечества могут оказаться глубже потребительских предъявлений технической эры. Религия – это сфера сакрального, внелогического сознания человечества, это область предощущений человечества о вечном, трансцендентальном. Наука не в состоянии заменить религию, как и религия не призвана подменять науку, эти области призваны балансировать развитие человеческого знания на пути освоения все более мощных энергий и технологий. В этом балансировании и обеспечении гармонического развития мировой онтологии, видимо, заключается анти-энтропийный фактор религиозно-философской сферы познания человечества. История на многих примерах доказала возможность плодотворной совместимости религиозного и научного, эстетически развитого планов в сознании познающего человека.

Предвидел ли возможное онтологическое сближение науки и религии М. Ауэзов, творец образа Абая? Вопрос остается открытым. Достаточно актуален и сложен вопрос о соотношении между прототипом и образом Абая, ибо многое скрыто здесь. Был ли Абай на самом деле так актуализирован по отношению к политическим аспектам ислама, как это показано в последних книгах эпопеи? Ответ могут дать только произведения самого Абая и только произведения.

По тем биографическим и архивным мате-

риалам [4], которые хранятся в Литературно-Мемориальном Музее Абая, а их крайне мало, неизвестны факты открытого выступления Абая против религиозных институтов ислама. Это обстоятельство и некоторые другие факторы обуславливают современное переосмысление образа поэта, созданного художественным мышлением М. Ауэзова. На наш взгляд, актуализация позиции Абая по отношению к политическим аспектам ислама, заострение этих черт, было продиктовано сознанию писателя (М. Ауэзова) в условиях идеологического прессинга, чрезвычайно жесткого давления на него полпредов тоталитарного строя, недоверия и подозрительного отношения к нему правящих верхов и соглядатаев режима.

В определенной степени материалом для идеологической актуализации отношения Абая к религии послужили для писателя несколько стихотворений, где отчетливо проявлены ирония и сарказм по отношению к формализму и фальши в вероисповедании, к фигурам ханженствующих священнослужителей. Это такие стихотворения, как «Абралыға», «Көзінен басқа ойы жоқ». Глубокая боль за судьбу женщины-казашки в условиях неправильно воспринятого казахами шариата выражена в поэтическом шедевре «Қара қатынға». Однако целенаправленный анализ всего поэтического наследия Абая приводит нас к выводу, что в действительности он был весьма далек от противостояния исламу, в религиозной тематической сфере мотивы иронии и сарказма крайне редки и всегда адресно направлены к конкретным личностям, которые, видимо, представляли для поэта наглядный образец ханжества и духовной слепоты. Абай, прекрасно знавший Коран, историю ислама, культовую специфику и содержательность ритуала, не мог не откликнуться саркастически, когда видел примеры грубого невежества и фанатизма аульных мулл. Так, в стихотворении «Абралыға» поэт иронически восклицает:

Мен жасымнан көп көрдім
Мұсылманды, кәпірді
Абралыдай көрмедім
Намаз білмес пақырды.
Кира әтін, оқытып
Көріп едім, шатылды.
Ниет қыла білмейді,
Не қылады нәпілді [5, 13].

Гораздо чаще встречаются у Абая мотивы

возвышенной молитвенной литургии, функциональная лексика метасемантического содержания. Почти в каждом втором стихотворении поэта мы находим такие слова, как «құдай», «тәңір», «алла», то есть традиционные имена бога. Функциональность подобной лексики, ее смысловая нагрузка свидетельствуют о нарастании в творчестве поэта тенденций мировоззренческого, концептуального характера. Абай, получивший религиозное воспитание и образование, тяготевавший к мифопоэтическому осмыслению действительности, не мог не учитывать креационистскую идею сотворения богом мироздания. Эта идея развивается от произведения к произведению, драматические события – болезнь и кончина любимого сына, Абдрахмана, дают особый толчок мысли поэта в этом направлении. Постепенно оформляется в творчестве Абая тема предопределенности человеческой судьбы, и совсем не случайны в его поздних стихотворениях, таких, как «Алланың өзі де рас, сөзі де рас», «Алла деген сөз жеңіл», интонации провидения и признания высшей воли творца в мироздании, воспринимаемом поэтом по метафизической модели. Возвышенная лексика, сакральные термины, эсхатологические настроения, мотивы устремления души к трансцендентальной истине имеют место в таких произведениях, как «Байлар жүр жиган малын қорғалатып», «Патша құдай, сыйындым», «Сабырсыз, арсыз, еріншек», «Өлең сөздің патшасы, сөз сарасы», «Ғашықтық, құмарлық пен – ол екі жол», «Қор болды жаным», «Сен мені не етесің?», «Келдік талай жерге енді» «Жазғытұры», «Көзінен басқа ойы жоқ», «Жас өспірім замандас қапа қылды», «Әбдірахман науқастанып жатқанда», «Әбдірахманға», «Лай суға май бітпес қой өткенге», «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес», «Әбдірахман өлімінен соң, өзіне айтқан жұбатуы», «Әбдірахманның әйелі Мағышқа Абайдың айтқан жұбатуы», «Әбдірахманның әйелі Мағышқа Абай шығарып берген жоқтау», «Көк тұман – алдындағы келер заман», «Алла деген сөз жеңіл», «Адам – бір бөк көтерген бөктың қабы», «Алланың өзі де рас, сөзі де рас». Названные произведения в процентном соотношении составляют немалую часть поэтического наследия Абая. Коранические символы, формулы, переинтерпретированные сюжеты присутствуют также в поэмах «Искандер», «Масгут». Насыщены религиозной проблематикой и некоторые из «Слов» Абая, так называемых, «Гаклий», в частности 38, которое представляет

собой полноценный теологический трактат. И весь этот обширный художественный, а также философско-религиозный, эстетический материал, представляющий в творчестве поэта определенную концептуальную тенденцию, заставляет задуматься, а так ли, на самом деле, мы понимаем Абая, не преобладает ли книжный стереотип в восприятии его образа?

Эпизодическая тема перерастает в концептуальную, системную, если она получает последовательное семантическое развитие в художественном мире произведений. Концептуальность же бывает обусловлена мировоззрением, более того, оформившись в образной системе произведения, она может повлиять на усложнение и обогащение мировоззрения писателя по закону обратной связи. Анализ показывает, что в стихотворениях Абая 80-х годов религиозная тема появляется эпизодически, формами ее выражения выступают ирония и сарказм по отношению к фигурам лицемерных ханж и святош («Абралыға», «Көзінен басқа ойы жоқ»). Создание этих произведений совпадает по времени с периодом наибольшего расцвета Абая как личности – он уже был известен в степи как поэт, популярный бий, возмужали сыновья, социальное положение, интеллект, острый ум, ощущение силы и возможностей придавали уверенность в себе, укореняли бытийность в мышлении. Именно в этот период появляется большинство социально актуализированных произведений поэта. Ощущение своей силы, уверенность в себе обуславливали феноменальную остроту чувства своего «я», это естественно приводило к активному оппозиционному отношению к проявлениям старого, косного мира. В любовной же лирике этого периода преобладают воздушная легкость, светлые интонации, гармонические тона и мелодичность, широкое радостное восприятие жизни как праздника, торжества творящих сил («Қыс», «Қансонарда бүркүтші шығады анға», «Жазғытұры» и др.).

Вместе с тем именно в таких произведениях, где создаются панорамные картины, окрашенные эмоциональным приятием мира, вновь ощутимо начинают звучать мотивы, пронизанные подсознательным чувством невыразимой тайны жизни. В светло озвученном пространстве эстетического мира высоко поднимаются литургически-молитвенные голоса героев, как бы пробившиеся из бездны молчания. Острое переживание феноменальности воспринимаемого бытия не может не вызвать у лирического

героя вопрос, кто виновник тому, что происходит вокруг как существование, что есть причина настоящему? И тогда интуиция художника невольно заставляет обращаться к аксиологическим, нуменальным глубинам мироздания:

Безендіріп жер жүзін тәңрім шебер,
Мейірбандық, дүниеге нұрын төгер.
Анамыздай жер иіп емізгенде
Бейне әкендей үстіне аспан төнер.

Жаз жіберіп, жан берген кара жерге
Рахметіне алланың көңіл сенер.
Мал семіреп, ақ пенен ас көбейер,
Адамзаттың көңілі өсіп көтерілер [5, 144].

Атмосфера высокой литургии в строках стихотворения «Жазғытұры» создается путем мастерского применения лексики метасемантического содержания, древнетюркской, например, тәңір, жер-ана, аспан, ақ, кара, жан; коранической – алла, адам, нұр, рахмет и др. Древнетюркская и кораническая лексика не только озвучена единой мажорной тональностью, но и наполнена глубоким духовным смыслом, пронизана идеей сокровенности жизни.

«Тәңір» в контексте традиционной этнокультуры – это бог неба, дух солнца, источник всякой силы, любых жизненных форм. «Жер-ана» (мать-земля) – это сущностная сила земли, причина живорождения, красота, щедрость, плодородие. Жизнь, движение проявляются как результат слияния неба и земли, плодом их соединения выступает «кұт» – зародыш. Природа в расцвете – это праздник, который перекликается с эмоциональным состоянием в душе человека. В микрокосме человека соединились небо – «ақ» и земля – «кара». Высокая семантика этих слов еще обусловлена генетической связью с мифологическим слоем понятий. Внутренняя эстетическая связь с мифологическими временами расширяет пространство произведения, она как бы оживляет ритмы вечности, закодированные в преданиях седой старины, извлекает латентную суть, скрытую внутри слова. Душа лирического героя, осознавшая гармонию Неба и Земли, пережившая самозабвение духовного взлета, преисполняется трепетом благоговения перед чудом единой Жизни, высшей причинности. Здесь появление коранических формул, апофеозных и в самом Коране, слова молитвенной благодарности по отношению к творцу вполне естественны («Рахметіне алланың көңіл сенер»).

Слова «ақ» и «ас» символически передают образ изобилия и благоденствия. «Ақ» – все молочное, «ас» – все мясное, это два атрибута этнокультуры казахов, наполненных почти ритуальным значением традиционного гостеприимства. Развитие ассоциаций этого символического ряда поистине бесконечно, оно размыкается в репрезентативности ритуального гостеприимства людей в обрядовых отношениях, всевозможных календарных праздников, а также в мифопоэтическом мышлении, в котором жизнь – это приглашение природой и космосом человека на праздник бытия.

Высокая лексика, если она обыграна в условиях определенного ритма и фонетической музыкальности, самым существенным образом влияет на жанровую природу произведения. Высокая лексика с метасемантическим содержанием, парадигматика смыслов, ритм невольно обуславливают пророческие интонации или литургический характер произведения. И это, видимо, связано с тем, что сакральные термины, религиозные формулировки, языковая парадигматика, патетика по закону обратной связи требуют целостной формы выражения и влекут соответствующую атмосферу идейность. Вспомним пушкинские подражания Корану:

Клянусь четой и нечетой,
Клянусь мечом и правой битвой,
Клянусь вечернею молитвой,
Нет, не покинул я тебя.
Кого же в сень успокоения
Я ввел, главу его любя,
И скрыл от зоркого гонения?

Не я ль в день жажды напоил
Тебя пустынными водами?
Не я ль язык твой озарил
Могучей властью над умами?

Мужайся ж, презирай обман,
Стезю правды бодро следуй,
Люби сирот и мой Коран
Дрожащей твари проповедуй [6, 115].

Или аналогичные строки пушкинского «Пророка»:

Как труп в пустыне я лежал,
И бога глас ко мне воззвал:
«Встань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моею,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей» [6, 154].

Или же подобные строки у Саади:

Ты, вечным богом созданный из праха,
Служи ему как раб, исполнен страха.
В алчбе, в высокомерии своем,
Земная персть, не станешь ты огнем.

Разбушевалося пламя с грозной силой,
А туча праха пламя погасила.

И дивом стал он, кто надменен был,
И человеком – кто смиренен был [7, 230-231].

«Глаголом жги сердца людей!»

– Абай и душой и разумом воспринял этот великий императив. Страдания и душевная боль поэта в немалой степени объяснялись муками поиска своего «глагола», которым можно было бы жечь сердца людей. Глубокая творческая интуиция подсказывала, что истина существует. И страстная борьба поэта с темными силами эпохи проистекала из непобедимого желания пробудить современников от вековой духовной спячки. Поэтому стихотворение «Өлен – сөздің патшасы, сөз сарасы» в определенной мере является программным для Абая:

Өлең – сөздің патшасы, сөз сарасы
Қиыннан қиыстырар ер данасы.
Тілге жеңіл, жүрекке жылы тиіп,
Теп-тегіс жұмыр келсін айналасы.

Бөтен сөзбен былғанса сөз арасы,
Ол – ақынның білімсіз бишарасы.
Айтушы мен тыңдаушы көбі – надан,
Бұл жұрттың сөз танымас бір парасы.

Әуелі аят, хадис – сөздің басы,
Қосарлы бәйітсымал келді арасы,
Қисынымен қызықты болмаса сөз,
Неге айтсын пайғамбар мен оны алласы [5, 71].

В этом по духу поистине «крылатом» стихотворении Абай ставит поэтическое слово на самый высокий пьедестал, который только существует в сознании народа. Вспоминая о былых временах, когда слово акына было душой народа, несло истину, поднимало на праведную битву, защищало угнетенных и оскорбленных, служило инструментом поэта и ученого, сближало сердца людей и объединяло народ, поэт подчеркивает, что такое слово было пророческим, произносилось пророком по вдохновению всевышнего. Поэт напоминает, что ритуальная речь всегда начиналась с хадиса или аята. Эту мысль

Абая можно перефразировать так: «Вначале было слово...». Сравнивая эпические времена с современностью, поэт с горечью говорит о невежестве священнослужителей, о продажности поэтов, о вырождении батырских родов, чьи потомки занялись разбоем. В стихотворении поэт указывает на высокую функцию регламентированного слова – быть представителем истины, ибо оно было произнесено пророком по воле творца. Трудно найти более ясный и многозначный пример эстетической связи поэта с исламской мифопоэтической и пророческой традицией.

Итак, мы видим, у Абая отношение к религии двойственное, с одной стороны, поэт против формализма и фальши в актах вероисповедания, неизбежно завершающихся отталкивающим ханжеством, с другой стороны, идея существования бога самым сокровенным образом дорога для него, ибо она оправдывает самое бытие, нацеливая человека на нравственный рост, понимание метафизической причинности добра и зла, и, в конечном итоге, на самосовершенствование и святость. Это сложное двойственное отношение Абая к исламу было полемически заострено против невежества и слепого фанатизма, книжной схоластики, игнорирования вопросов нравственности, одновременно оно характеризовалось открытостью по отношению к философским, трансцендентальным ценностям учения об едином боге землян.

Духовные аспекты мироощущения Абая гораздо глубже светского интереса к религии. По многим строкам и важнейшим эссе Абая мы видим, как органично и естественно было для него религиозно-философское сознание. Философ Г. Есимов пишет по этому поводу следующее: «В объеме религии ислама необходимо рассмотреть две проблемы: религиозную идеологию и философию религии».

Абай далек от идеологии, и потому его взгляды надо изучать в аспекте религиозной философии» [8, 38].

Г. Есимов дал подробный анализ аспектам и проявлениям религиозной философии Абая, сопоставляя ее с классическим исламским мировоззрением, философией народной религии природы, суфизмом, различными, индивидуальными теологическими моделями [8, 38-40]. Соглашаясь с этим анализом, мы можем добавить, что на каком-то этапе превалирование интеллектуального, философского в религиозном сознании поэта перешло в ка-

чественно иное состояние – подлинную веру, упование на бога, мистическое ожидание милости свыше. И это качественное изменение в сознании Абая по времени совпадает с болезнью и кончиной сына Абдрахамана. В период болезни сына поэт молитвенно обращается к Аллаху, просит исцеления, уповает и надеется на чудо. После смерти сына потрясенный Абай тем не менее ни в чем не упрекает бога, его слова полны смирения, случившееся он объясняет неисповедимостью всевышней воли, судьбой, и в этом проявляется коренная религиозная психология мусульманина.

По некоторым принципиальным моментам (нетерпимости к ханжеству, лицемерию) Абай близко стоит к воззрениям суфиев. Известно, что многие выдающиеся суфии, будучи глубокими мистиками и универсалистами внутри ислама, критически относились к обрядово-ритуальной, догматической стороне религии. «Дервишизм первоначально возник в X-XI веках как своеобразный протест против ортодоксального ислама и, таким образом, против тогдашней действительности. Основным девизом дервишей было умерщвление плоти, очищение души, отрицание формальных обрядов ислама и при помощи этого познание бога, слияние с ним. Впоследствии дервишизм выродился, и многие дервиши превратились в обыкновенных попрошаек», – пишет Рустам Алиев в комментариях к стихам Саади [7, 436]. В связи с последними словами Р. Алиева следует отметить, что суфизм не выродился окончательно, как и многие другие конфессии в современном мире, он находится в состоянии возрождения.

Суфийские мотивы в поэзии и прозе Абая вполне закономерны, он был воспитан на стихах великих суфийских мастеров, Саади и Хафиза, чью поэзию боготворил. В начальный период своего творчества он зачастую подражал любовной лирике Саади и Хафиза, об этом немало написано в республиканском литературоведении [9, 66-67], эта же сторона биографии поэта ярко изображена в 1 и 2 книгах романа-эпопеи «Путь Абая». Следует добавить, что увлечение суфизмом у Абая было более глубоким и продолжительным, чем принято считать биографами, однако оно не вышло за пределы интеллектуально-философских интересов и исканий поэта. Абая не было дано пройти путь практика-мистика, путь, который некогда испытали сполна А. Яссави, Саади, Хафиз, Д. Руми и др., поэты-суфии. Мистической практике ряд лет посвятил и Шакарим Кудайбердиев,

ученик самого Абая. Судьба ограничила Абая ролью наставника, поэта, философа. Возможно, он в какой-то степени осознавал это, что и стало причиной его последовательного духовного влияния на племянника Шакарима, отправки его на учебу в Турцию. Шакарим осуществил то, что наметил Абай, он вырос в религиозного мыслителя и практика, стал теософом и отшельником, написал уникальные труды по религиоведению и метафизике.

Суфийские мотивы в поэзии Абая эпизодичны, их функциональность ограничивается реминисценциями из поэзии классиков суфийской литературы, ссылками на их имена, и иногда воспроизведением темы идеальной, экстатической любви. Достаточно проявлены суфийские мотивы и концепты в любовной лирике Абая, в атмосфере и эмоционально-экспрессивном плане таких стихотворений, как «Ғашықтық, құмарлық пен ол екі жол», «Қор болды жаным», «Сен мені не етесін?», «Жігіт сөзі», «Білектей арқасында өрге бұрым», «Жарқ етпес қара көңілім не қылса да».

Образцами суфийской любовной лирики считаются газели и рубаи Саади, Джами, Хафиза, Руми, Омар Хайяма, а также других классиков таджико-персидской литературы. В жанровом отношении для суфийской лирики наиболее репрезентативной оказалась газель. В литературоведении сложились основные критерии анализа типологии идейного содержания и эстетического мышления в суфийской любовной лирике. Это идеализация образа возлюбленной и экстатическое ее воспевание, осмысление любви как пути духовного восхождения к Аллаху, сублимированное – одухотворение энергии любви, то есть перенос внимания с образа возлюбленной на идею бога, моделирование просветления (хак) в состоянии спонтанного слияния с светом бога. В этих типологических формах эстетического мышления и духовного самовыражения суфизм раскрывается как мистическая философия особого направления, как эзотерически обусловленный путь к богу, окончательному освобождению сознания. Конечно, произведения Абая не соответствуют всем этим принципам, однако определенная идейно-тематическая и образно-метафорическая корреляция с поэзией суфиев все же существует.

Как и у суфиев, любовная лирика Абая в эмоциональном отношении подчас носит безудержно чувственный характер:

Тал жібектей оралып,
Гүл шыбықтай бұралып,
Салмағыңнан жаншылып,
Қалсын құмар бір қанып [5, 123].

В такой же экспрессивной тональности звучат другие строки:

Сіз – қырғауыл жез канат
Аш бетінді, бер қарат,
Жақындай бер жуықтап
Тамағыңнан аймалат [5, 120].

Подобных примеров достаточно в любовной лирике Абая. Абай Кунанбаев и Шангерей Бокеев – создатели традиций полноценной любовной лирики в казахской поэзии XIX века. Абая принадлежит приоритет в изображении образа идеальной возлюбленной – ценностного центра суфийской поэзии. Не случайно М. Ауэзов откликается на эту тему в творчестве Абая прекрасными образами Тогжан и Айгерим в романе-эпопее «Путь Абая». В казахском литературоведении эта страница поэзии Абая, языковая изобразительно-выразительная палитра поэта были прокомментированы А. Байтурсуновым («Әдебиет танытқыш»), З. Кабдоловым («Сөз өнері») и др. Для нас основное значение имеет то, что изображение Абаем образа возлюбленной вполне соответствовало суфийским канонам поэтической идеализации объекта любви. Развитие образа, стилистика, метафоризация, суггестация экстагического чувства, перенос всего эстетического движения на духовно-психологический план субъекта переживания – все это также соответствует канонам суфийской любовной лирики. Вместе с тем следует обратить внимание и на то, что Абай создает не отвлеченный образ идеальной красавицы, а вполне конкретный, содержательно соответствующий национальному типу портрет девушки-казашки:

Білектей арқасында өрген бұрым,
Шолпысы сылдыр қағып жүрсе ақырын.
Кәмшат бөрік, ақ тамақ, қара қасты,
Сұлу қыздың көріп пе ең мұндай түрін?

Аласы аз қара көзді айнадайын,
Жүрекке ыстық тиіп салған сайын,
Үлбіреген ақ етті, ашық жүзді,
Тісі әдемі көріп пе ең қыздың жайын?

Бұраң бел, бойы сұлу, кішкене аяқ,
Болады осындай қыз некен-саяқ.
Піскен алма секілді тәтті қызды
Боламын да тұрамын көргендей-ақ.

Егерде қолың тисе білегіне,
Лүпілдеп қан соғады жүрегіне.
Бетінді таяп барсаң тамағына,
Шымырлап бу енеді сүйегіне [5, 125].

Если целый ряд словообразов говорят о полном соответствии восточным изобразительным принципам (*піскен алма секілді*), то другие наглядно демонстрируют связь с национальной лиро-эпической традицией (*бұраң бел, бойы сұлу*). Такое сочетание элементов национально-поэтической и восточной образности придает произведениям Абая своеобразный, неповторимый колорит. С гораздо большим уклоном в сторону принципов национальной эстетики и идеализации создан образ красавицы в стихотворении «Қақтаған ақ күмістей кен мандайлы», где элементы живописной образности, изображение портрета героини подчинены динамическому движению художественных обобщений и типизаций о судьбе женщины в условиях национальной жизни казахов. Весьма показательно, что в качестве примет красоты женщины выделены ум, учтивость, воспитанность в традиционных этических канонах (*кен мандайлы; сөйлесе сөзі; әдепті ем мағналы...*). Вместе с тем тенденция к индивидуальной конкретизации образа, к наполнению его социальным содержанием действительности в целом не разрывают устойчивой связи Абая с эстетикой суфизма, ибо ориентация на возвышенное идеальное чувство по отношению к объекту поэтической концентрации неизменно сохраняется. Г. Есимов пишет о связях Абая с философией суфизма: «Суфизм и Абай» – нетронутая тема, целина. Для этого надо изучить вначале творчество Ахмеда Яссауи. Яссауизм – религиозная философия ислама. Новый взгляд на религию только зарождается, а без знаний о суфизме невозможно понять взгляды Абая на религию» [8, 38].

В качестве содержательных мотивов и реминисценций в любовной лирике Абая выступают кораническая лексика, темы предопределенности судьбы божественной волей, готовности героя к любым испытаниям и страданиям, ибо таковы требования духовного пути. Весьма показательно, что в данных строках звучит традиционное клише дервишеской поэзии «пәндә» (раб божий):

Қор болды жаным,
Сенсіз не менің күнім,
Бек бітті халім,
Тағдырдан келген зұлым.
Тағдыр етсе алла,
Не көрмейді пәндә? [5, 114]

Слова «тағдыр» (судьба), «зұлым» (власть обстоятельств), Алла, «пәндә» (раб божий) в данном контексте выполняют подобную же эстетическую функцию, какая бывает им обычно присуща

в классической суфийской поэзии, содержательность при этом такова – любовь не случайна, она ниспослана свыше, и, какие бы мучения она ни принесла, необходимо с великим терпением и смирением нести свою ношу.

Казалось бы, несколько формальную лексическую функцию выполняет в стихотворении «Сен мені не етесін» традиционный и в то же время сакральный зачин ко многим сурам в Коране «Ләм-мим»:

Шын ғашық мен саған
Кейіп жүрсем,
Сені көрсем,
Ләм-мим деп
Бір сөз айтар
хал жоқ.
Еріп кетер бой сол заман [5, 118].

Считается, что идиоматическое выражение «Ләм-мим» было понятно в свое время только пророку и великим суфиям. Оно имеет на эзотерическом религиозно-семантическом плане такое же значение, какое имеет в латиноязычной традиции известное выражение «Альфа и Омега», считается, что смысл этой формулировки таинственен и невыразим. Правомерно предположение, что в тексте произведения Абая коранический лейтмотив выводит роль некоего суфийского семантического ключа, который эзотерически свидетельствует о переживании действительной встречи с чудом, в данном случае – встречи с красотой («Сені көрсем Ләм-мим деп Бір сөз айтар Хал жоқ»).

Итак, налицо корреляция лексических средств выразительности в текстах любовной лирики Абая с коранической лексикой метасемантического содержания, что приобщает его поэзию к суфийской языковой традиции. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что суфийский путь поиска истины и просветления воспринимался Абаем только как литературно-эстетический образец, модель и тип мышления. Не реализовался как дервиш, страстный искатель истины, влюбленный в красоту, даже лирический герой его поэзии. Соблазн пойти по пути Саади и Хафиза, видимо, когда-то в юности был, и этот порыв отразился в раннем стихотворении:

Фзули, Шәмси, Сәйхали,
Навои, Сағди, Фирдауси,
Хожа Хафиз – бу хәммәси
Мәдәт бер я шағири фәрияд [5, 9].

Характерно, что этот многозначительный призыв к духам мастеров суфийской поэзии озвучен в тональности персидской классической литературы.

Мольба, молитвенные призывные интонации, апелляция к божественной воле и ожидание чуда – вмешательства свыше – отчетливые черты в поэзии Абая 90 годов. Спонтанная трансформация светского философского сознания Абая в религиозную психологию обусловлена экстремальной ситуацией – болезнью сына. В те годы туберкулез был неизлечимой болезнью. Поэт предчувствует недоброе, сердце предвещает беду. Чадолюбивый Абай в напряжении, дни проходят в молитвах. Абстрактные понятия религии вдруг обернулись эмоциями, чувствами, терзающими душу. Все это показывает, что вера – это более глубокий уровень сознания, затрагивающий эмоционально-психологическую и подсознательную сферу внутреннего мира человека:

Я, құдай, бере көр
Тілеген тілекті,
Қорқытпай орнықтыр
Шошыған жүректі.
Шын жүрек елжіреп,
Алладан тілеймін.
Шын қалқам осы күн
Болып тұр керекті.

Жүрегім суылдап,
Сүйегім шымырлап,
Алладан тілеймін
Құпия сыбырлап.

Зар етсе бендесі,
Бермей ме алласы
Тән саулық қалқам,
Қабыл боп көз жасы? [5, 194].

В этих строках обнажены чувство и мысль, скорее, не философа-теолога, а отчаявшегося отца, готового на все ради спасения сына, все здесь смешалось в переплетении чувств: страх, надежда, смирение, упование, мольба, плач... Все это демонстрирует порыв веры в условиях экстремальной ситуации, когда экзистенция расслоенного чувства необычайно обострила восприятие происходящего и поставила душу человека на грань аффекта. Поэт чувствует себя игрушкой в руках грозных неведомых сил, на его глазах рушатся устои жизни. Этот резкий вынужденный поворот поэта к теме судьбы, рока, предопределенности существования придает произведениям Абая 90-х годов трагический оттенок. Идея одухотворенности вселенной уже не окрыляет позд-

ною поэзию Абая, а как бы придавливая ее к земле, насыщает мрачными красками ощущения слабости, беспомощности человека перед неведомыми и грозными силами. Темы смерти, необъяснимости и иррациональности существования, фатальности судьбы, обреченности человека на блуждание в темноте неведения, иллюзорности бытия – постоянные спутники поздней поэзии Абая.

В нескольких стихотворениях, посвященных Абдрахману, в тот период прикованному к постели, Абай напоминает о боге, призывает уповать на Аллаха («Абдрахманға», «Абдрахманға Какитай атынан хат»). Временами Абай, как бы собравшись с силами, пытается окинуть взглядом всю прошедшую жизнь. Эти поэтические ретроспекции уже неотъемлемы от мысли о всевышней воле («Балалық өтті, білдің бе?», «Лай суға май бітпес қой өткенде», «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес»).

И вновь на первый план выходит тема принципиальной непознаваемости бытия на уровне логических операций, интеллектуальных форм мышления. Мир настолько глубок и сложен, тайна так загадочна, что человеку в своих безуспешных попытках постичь непостижимое остается одно – признать свою беспомощность перед грандиозностью и неопикуемостью космоса:

Күні-түні ойымда бір-ақ тәңрі,
Өзіңе құмар қылған оның әмірі.
Халиққа махлуқ ақылы жете алмайды,
Оймен білген нәрсенің бәрі – дәһрі [5, 209].

М. Мырзахметов, имея в виду это поэтическое высказывание Абая о принципиальной неопикуемости и невыразимости нуменальных уровней бытия, тем не менее подчеркивает важную на его взгляд позитивную позицию поэта в оценке значения ума и интеллекта в процессе познания, в том числе и религиозного. Он пишет: «Абай ақылды еркіне жіберіп, еркін ойлылықты талап еткендіктен: «Әрбір рас іс ақылдан қорықпаса керек», - деп біліп, түп иені сыншыл ақылға салып барып танудан сескенетін шарифат талабына күмәнданады» [10, 196].

На наш взгляд, это кажущееся противоречие возникает из-за недоучета того, что имел в виду Абай под словом «ақыл». «Ақыл», то есть опытный ум, для поэта – это не только доминирующее логико-дискурсивное мышление, а скорее, эрудиция, интеллект, базирующиеся на развитой интуиции. Именно такой интеллект импо-

нирует Абаю и за ним он признает возможность метафизического познания, что, между прочим, согласуется с позициями так называемого интеллектуального суфизма, представителями которого были многие восточные ученые мусульманского средневековья. Абай хотел бы видеть широкое распространение такого вида интеллекта в среде своего народа, и эти его взгляды хорошо отражены в «Гаклиях».

То обстоятельство, что интеллект, опирающийся на духовность и развитую интуицию, способен проникнуть на нуменальные уровни сознания, по понятиям религиозной философии изоморфные многомерности макро- и микрокосмосов, никогда не отрицали теоретики эзотерических направлений мировых религий, особенно йоги, буддизма, и суфизма. Широкие разносторонние познания Абая в области философии мировых религий, метафизики, суфизма сегодня у нас не вызывают сомнения. Из этой мировоззренческой базы и вытекает отношение Абая к познавательным возможностям одухотворенного интеллекта. На наш взгляд, в статье М. Мырзахметова произошло наложение современного представления об уме, интеллекте на то, как на самом деле это понимал Абай. Известно, что как гуманист, просветитель он придавал огромное значение образованию, научному и интеллектуальному развитию народа. Однако это не мешало ему отдавать отчет себе в ограниченности логико-дискурсивных, рациональных возможностей человеческого ума. «Ақыл» Абая – это, скорее, единство ума и интуиции. Достаточно ясно он пишет о рациональном уме в своих строках: «Халиққа махлуқ ақылы жете алмайды, Оймен білген нәрсенің бәрі – дәһри». В годы тоталитарного идеологического режима одних этих строк было бы достаточно, чтобы навсегда прекратилась творческая карьера художника.

Последний интенсивный период творчества Абая связан со смертью Абдрахмана. Кончине сына поэт посвятил большой цикл произведений. Пространство стихотворения, песни, жоктау – это особый эстетический мир, спасительный континуум, где измученная душа художника получает возможность вновь встретиться с гармонией. За многие века народная мудрость выработала жанры изустности, где запечатлелись ритмы представлений о вечности, сакральной связи жизни и смерти. Выходя на уровень высоких эпических ритмов, Абай инстинктивно ищет спасения для своей отчаявшейся души. Народный голос, живущий в мета-

форах, олицетворениях, параллелизмах изустных форм многовековой мудрости, утешает и поднимает душу поэта на высоту сознания мужества и спокойствия. Почти в каждом стихотворении, жоктау, посвященном кончине сына, звучат ноты призыва к мужеству, смирению. В согласии с традицией эпоса и жоктау Абай воспевает и идеализирует образ сына как батыра, поэта, юноши с ангельской душой. В этих произведениях навечно запечатлевается портрет Абдрахмана, тем самым одерживается победа над тленом, смертью. Общее число произведений-эпитафий – 10. Некоторые из них небольшие, всего несколько строк, другие крупные, напоминающие толгау («Абдрахманның әйелі Мағышқа Абайдың айтқан жұбатыуы», «Абдрахманның әйелі Мағышқа шығарып берген жоктау»).

Традиционная эмоционально-экспрессивная сторона эпитафий, апелляция к народной мудрости, к вечной истине, связывающей жизнь и смерть, служат не только целям утешения и спасения души, но и несут важную познавательную функцию, – так устроенное бытие неизбежно и в невыразимой глубине оно имеет высший смысл. Очевидно, что актуальнейшая для Абая проблема всей его жизни – поиск смысла существования находит дальнейшее развитие в его эпитафиях. Вполне логичным и естественным здесь выглядит обращение к идее божественной воли:

Бермеген құлға, қайтесің
Жұлынарлық ерікті,
Ажал тура келген соң,
Шыдатпайды берікті.
Ғаріптікке көз жетті,
Алғаннан соң серікті.
Өмірін берген құдайым,
Ажалын да беріпті [10, 222].

Охватывая поэтическим взором масштабное историческое пространство от Александра Македонского до современности, до дня своей скорби и плача, Абай воспринимает череду событий как непрерывный уход в небытие множества поколений людей, никто не избежал смерти, ни гений, ни раб. Поэт свидетельствует: причина времени поглотила и его отца, паломника, совершившего хадж в Мекку и Медину, этот закон действовал, действует – так будет и впредь, ничто не сможет поколебать абсолютную волю Аллаха, так не лучше ли исполниться мужества и отрешиться от безысходной тоски. Поэт усматривает предопределяющую волю Аллаха не толь-

ко в превратностях судьбы отдельного человека, но и в направленности истории всего человечества. Таким образом тема судьбы отдельной личности, глобальной истории всего человечества и идея абсолютной космической обусловленности всех событий мира оказываются взаимосвязанными, психологически окрашенными в тона переживаний и личных откровений человека, на макросемантическом уровне они, в конечном итоге, перекликаются с идеями коранической эсхатологии.

Еще более обостряются и укрупняются мотивы божественной предопределенности бытия в большом произведении «Абдрахманның әйелі Мағышқа Абайдың айтқан жұбатыуы». Показываемая неисчислимыми рядами поколений, ушедших в небытие, поэт подчеркивает величие предопределения, божественную справедливость, – никто не избежал смерти, даже пророк, любимец Аллаха, почил в могиле, все вкусили и вкусят смерти, как было сказано в Писании. Образ смерти как отражения абсолютной воли становится одним из символических фигур, обозначающих тяготение Абая к парадигматическому, сакральному типу мышления и приобщения к вечности. За этим тяготением скрывалось внутреннее движение Абая к особым уровням сознания, где достигаются неперсональные, неличностные состояния психики, практикуемые в различных школах суфизма, однако поэту не было дано их достичь. Как известно, болезнь и смерть второго сына, Магавы, перечеркнули не только планы поэта, но и остановили часы его жизни.

Трагическим эпическим плачем звучит жоктау Магиш, созданный Абаем. Ритуальный жоктау, семантически связанный с полем смыслов национальных погребальных обрядов, жанров, обусловленных ими, возвышает оплакиваемого, воспеваает как славного героя, любимца народа, голос молитвенно взлетает к небу, взывая к высшей воле, покаяясь ему и упрекая его:

Кез келтірді, құдайым,
Құтылмас маған дараны.
Қалқамды алып, құдайым,
Басыма салдың қараны,
Өзі түгіл көрмедім,
Ізі жоқ басқан табаны.
Күйдіріп, Құдай алмады,
Бенденің құрыр амалы.

И далее жоктау продолжает развивать в эпической интонации трагическую тему неизбежно-

го человеческого исхода под властью предопределения:

Жыламай бенде шыдамас,
Қарағымды алған соң,
Сағынып көрген қызықты
Көре алмай зарлап қалған соң.
Ашпадың, алла, қабатты,
Қылмадың қабыл тілекті,
Өле алмай шыдап отырмын
Зор құдайым салған соң.
Шықтым ба деп ем, құдай-ау,
Қызықты күннің шетіне [10, 228-229].

Весьма показательно, что в данных строках, демонстрирующих традиционное ритуализированное мифопоэтическое мышление сакральными понятиями, субстратное «күдай» (бог) предварено высоким эпитетом «зор» (мощный, всесильный). Одновременно данное жоктау предельно психологизировано, наполнено эмоциональным драматизированным содержанием, оно должно было выразить переживания женщины, вдовы оплакиваемой. С какой-то особой глубиной и нравственной обнаженностью раскрывается в этом жоктау извечная судьба казашки, вдовы с неизменными факторами подневольности. И хотя в жоктау явлен упрек женщины всевышнему богу, тем не менее в нем нет неуместного протеста против судьбы. Отчетливый, как бы вокально выделенный, голос звучит на фоне всеобщего внимания, – ритмико-интонационная сторона жоктау показывает, что он предназначался для традиционного ритуального оплакивания и, надо полагать, был исполнен в полном соответствии с обрядом. В жоктау, несмотря на выраженную силу и глубину горя, нет и тени протеста против судьбы, богоборческого мотива, что психологически характеризует черту национального менталитета.

Поздняя поэзия Абая до основ пронизана психологически укорененной верой в существование бога, это ощущение как бы впечатано в подсознание многодневным аффектом – переживанием за судьбу сына. Философская, мировоззренческая тенденция предшествующего периода полностью подчинена психологическому фактору – спонтанности укорененной веры. Все эти процессы души и сознания находятся в подчинении парадигмам мифологии и философии ислама. После смерти второго сына, Магавьи, голос Абая обрывается окончательно.

«Гаклии» (эссе) Абая – плод наиболее серьезных и зрелых размышлений, философское

духовное наследие поэта, оставленное народу, будущим поколениям. Афористические по форме, емкие по внутреннему смысловому объему, они были составлены с таким расчетом, чтобы быстро доходили до ума и сердца читателя, не требуя много времени для чтения. По духу и интонации они не являются назиданиями, наставлениями, ибо Абай никогда не ставил себя над народом и поза поучающего наставника была для него неприемлема. Его насыщенные нравственностью максимы переполнены болью за состояние простого народа, пронизаны тревогой за будущее. Они звучат гневно, саркастически, когда речь заходит о пороках, недостатках, свойственных сородичам. В целом в рамках всего цикла «Слов» реализована определенная нравственно-этическая программа воспитания слоев народа, особенно людей, естественно тяготеющих к религии. Содержательная, духовно-философская полнота, честность и искренность в изложении взглядов, ориентация на нравственное воздействие на души людей, учет общинного принципа сознания, свойственные «Словам» Абая, позволяют говорить об их жанровой близости к Хадисам пророка Мухаммада, нежели к эссеистской дидактической традиции западной литературы. Совершенно не случайно во многих фрагментах «Слов» упоминаются Хадисы пророка, цитируются изречения из Корана. Такая духовно-эстетическая связь с Сунной ислама естественна, ибо Абай получил богословское образование, нельзя отрицать и какие-то внутренне обусловленные ориентации на идеологию и регламентирующие нормы ислама, ибо по биографическим фактам поэта известно, что он отказался способствовать деятельности в Казахстане западных миссионеров [11, 8-11]. Во всяком случае, кораническая философия, мировидение, этические нормы, сущность центральной доктрины – учения об едином боге, юриспруденция, филология, основы арабского и персидского языков, экзегетическая литература – все это и многое другое, имеющее отношение к религиозной культуре, было хорошо известно Абаю.

В «Словах» Абая суфийская тенденция проявляется еще более определенно. Поэт стремится к разоблачению формально-схоластической религиозности, подвергает острой критике невежд, подвизающихся на ниве религии, корыстолюбцев, лицемеров (38 слово). В 38 слове, представляющем собой полноценный религиозно-философский трактат, он воспроизво-

дит суфийскую точку зрения о неадекватности обряда и истинной духовности. На его взгляд она достаточно актуальна: «Пророк Мухаммед, да одарит его Аллах милостями своими, писал в хадисе: «Без стремления не бывает доброго дела». Значит ли это, что для достижения Аллаха нужно обязательно соблюдать все обряды, требуемые муллами? Ведь сам пророк, как мы выяснили, не считал обряды чем-то незыблемым. Не идем ли мы по ложному пути?» [12, 131].

Далее Абай подробно разъясняет символику жестов и поз в намазе, ее семантику, что не оставляет сомнений в глубоком знании им обрядовой стороны ислама и ее основной сакральной практики. Очевидно, что Абай стоит на диалектических позициях по отношению к религии, он допускает возможность реформации в различных эпохах, когда назрела для этого необходимость, предполагает возможность синтеза науки и религии. Идеал ученого для него – мыслитель, стоящий на религиозной мировоззренческой базе, тип ученого, которого на Западе называли бы теософ, а на мусульманском Востоке – суфий интеллектуального направления.

Те или иные размышления о душе, роли сердца в выборе пути, высшей ценности мира – Аллаха, ответственности человека перед волей творца, судьбой, встречаются в 12, 14, 17, 29, 34, 35, 38, 45-м словах «Гаклий». 38 слово – это почти полное изложение философских взглядов Абая на мир, оно не оставляет никаких сомнений в системности его религиозных принципов и взглядов.

В 14, 34, 35-х словах поэт утверждает нравственный приоритет сердца, души (совести) над умом человека в потенциальных возможностях познания мироздания и его метацентра – Аллаха. Подобные взгляды встречаются, как уже отмечалось, в стихотворениях. Следовательно, это положение для Абая является значимой категорией его духовной философии, типологически близкой к суфийской. Из этой категории и вытекает его нравственно-этическое учение – познание (тарикат) – это эволюционный путь души, совести, сердца; восхождение к Аллаху несовместимо с формализмом и лицемерием, ближе всего к истине подходят те, кто оказались способными к сознательной жертве, осознанному приятию страдания. В этом аспекте судьба искателя истины со всеми ее тяготами, муками, потерями, страданиями может рассматриваться как символическое пожертвование. Истинное спасение (сотерология) в очищении души, в возрастающей бескорыстной любви к богу. Данные размышления, изложенные

в 38 слове, наглядно показывают, что Абай, по крайней мере, как интеллектуал разделяет кардинальный сотерологический принцип суфизма.

Тщательно продуманными, продиктованными развитой интуицией, выглядят тезисы мыслителя о принципиальной возможности взаимодополнения и даже синтеза науки и религии, философского и теологического типов мышления. Формирование Шакарима Кудайбердиева, племянника поэта, находившегося под его непосредственным влиянием, становление Шакарима как ученого, теософа, писателя подтверждает на жизненном примере не только актуальность этих методических взглядов Абая, но и их реалистичность.

«Мудрецом или мыслителем можно назвать только того, кто своим умением, размышлениями и опытностью дошел до сознания высших духовных сил и обязательно единяет в себе любовь и правду», – писал Абай [12, 131].

Требования нравственного совершенствования, интеллектуального роста и одухотворения интеллекта, несомненной правдивости и искренности в любви к богу, а на уровне деяний – способности к жертве, реализации постулированных религиозных принципов веры, любви, разума – все это говорит о том, что Абай стоял на позициях исламского философско-религиозного универсализма. Ортодоксальность и фанатизм были ему чужды. Абай это доказал своей жизнью и своим творчеством.

Как показывает развитие его мысли, Аллах для него – это не абстрактное божество, идея в «чистом виде», а живое, высшее сознание космоса, обладающее творческой мощью и всезнанием.

«Бытие существует во вселенной, вселенная существует в Аллахе, а Аллах, как написал Мухаммед в священной книге – хадисе, проявляется в восьми своих основных проявлениях и девяносто девяти качествах», – формулирует Абай в 38 слове. Далее он уточняет:

«И я позволю себе заметить, что смертные в состоянии овладеть могуществом знаний, но силой всезнания обладает только Аллах». Далее следует конкретизация:

«Я просто констатирую: Аллах – это внимающий, который слушает, и взирающий, который видит, но ни одно из созданий его, в том числе человек, не может этого постичь...». «Он просто всеведущ знаниями своими». «Он сама добродетель и добивается, чтобы люди подражали ему». Затем Абай осуществляет вывод:

«И хотя милосердие создателя не упоминается среди его восьми основных свойств, но оно

достаточно ясно выражено такими эпитетами, применяемыми к нему, как Всемиловый, Отзывчивый, Всепрощающий, Любящий, Защищающий, Покровительствующий, Благодетельствующий, Дарующий, Указующий, Непогрешимый» [12, 110-115].

Безусловно, Абай стоял выше канонического, нормированного мышления, характерного для многих теологов. Поднявшись до развитого философского монотеизма, он сформировал в своем сознании образ метacentра вселенной, который воспринимал как квинтэссенцию идеальных нравственных качеств. За словом Аллах он видел единого трансцендентального всеобъемлющего бога, мирового духа, Альфа и Омегу мироздания, причину бытия, творца и разрушителя космоса. «Самым веским доказательством существования Аллаха является то, что многие тысячелетия люди на разных языках говорят об одном и том же: о великом и непогрешимом боге», – резюмирует Абай в 45 слове [12, 157].

Это утверждение свидетельствует о том, что Абай как религиозный мыслитель находился вне пределов узко конфессионального мышления. За словом Аллах он видит единого бога всех землян и признает, что люди всегда по-разному называли его. Данный тезис характеризует его универсальную духовную гуманистическую позицию, открытость сознания и души поэта мировым учениям. Абай был готов к новой работе по развитию сознания, души, к новым творческим синтезам и интеграциям, его активный ум тянулся к познанию, в том числе к духовному, иррациональному. И только время, превратности судьбы положили предел развитию его многостороннего интеллекта и дарования.

Итак, мы можем констатировать, что подлинный Абай, религиозный мыслитель, искатель истины, до сих пор недостаточно известен общественному сознанию. Задача времени состоит в том, что мы должны осуществить новую попытку восстановления портрета великого поэта и подвижника казахского народа.

Анализ религиозного и эстетического аспектов во взаимосвязи показывает, что духовно-философская тенденция в творчестве Абая носила глубоко концептуальный характер. В позднем творчестве Абая эта тенденция трансформировалась, приняв психологическую форму укорененной инстинктивной веры.

Оформление религиозной тенденции в созна-

нии Абая в концептуальные формы с системным идейным содержанием и с внутренней ориентацией на перспективное воздействие на восприятие масс неизбежно привели к созданию программы по нравственно-этическому воспитанию слоев народа, в том числе и совершенного (праведного) человека в рамках традиционной идеи «иман». Данная концепция «иман» бытовала в восточной мусульманской культуре ряд веков, получая различные трактовки и формы выражения, она отразилась в трактатах аль-Фараби, в трудах суфийских теоретиков аль-Газали, Ибн Араби, в поэме Ю. Баласагуни «Құтты Білік», в дидактической книге Кайкауса «Кабуснаме» и т.д. При многообразии вариантов и трактовок эта концепция всегда оставалась неизменной в главном аспекте – религиозном, доктринальном. Хотя «Гаклии» Абая на первый план вынесли злободневные и неотложные для казахского народа культурные и морально-этические проблемы, предельно концентрируя внимание на актуальных вопросах современности, на внутреннем парадигматическом уровне, они продолжали развивать традиционные суфийские принципы и императивы по воспитанию праведного человека «иман». Можно согласиться с выводом Г. Есимова, продемонстрировавшего вариант философского анализа мировоззрения Абая, когда он пишет: «Но как бы то ни было, Абай – поэт Востока, точнее, выдающийся мыслитель мусульманского Востока» [8, 37].

Литература

1. Қабдолов З. Арна. – Алматы: Жазушы, 1988. – С. 9.
2. Қабдолов З. Әуезов. – Алматы: Санат, 1997. – С. 289.
3. Ауэзов М. Путь Абая. – Алма-Ата: Жазушы, 1978, Т. 2. – С. 532–533.
4. КП–273; КП – 272–3 (Республиканский Литературно-Мемориальный Музей Абая).
5. Абай Құнанбаев. Шығармалар. – Алматы: Жазушы, 1968. – Т.1. – С.13.
6. Пушкин А.С. Стихотворения. – М.: Художественная литература, 1983. – С.115.
7. Саади Ширази. Бустон. – Душанбе: Ирфон, 1971. – С. 230–231.
8. Есимов Г. Хаким Абай. – Алматы: Білім, 1995. – С. 38.
9. Бельгер Герольд. Гете и Абай. – Алма-Ата: Жалын, 1989. – С. 66–67.
10. Мырзахметов М. Мухтар Әуезов және абайтану проблемалары. – Алма-Ата: Ғылым, 1982. – С.196.
11. Мырзахметов М. Қазақ қалай орыстандырылды. – Алматы: Атамұра – Қазақстан, 1993. – С. 8–11.
12. Абай. Слова назидания. – Алма-Ата: Жалын, 1983. – С.131.

А.Б. Темірболат**ПРОБЛЕМА ХРОНОТОПА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АБАЯ КУНАНБАЕВА**

Аннотация. Вопросы, рассматриваемые в статье. Творчество Абая. Категория хронотопа в поэзии Абая. Пространственно-временные координаты повествования.

Пространственно-временной континуум произведения. Пространственно-временная дистанция между автором и читателем. Ключевые слова: творчество, Абай, хронотоп, пространство, время, координаты, континуум, автор, читатель.

А.Б. Темірболат**АБАЙ ҚҰНАНБАЕВ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ХРОНОТОП МӘСЕЛЕСІ**

Аннотация. Мақалада қарастырылатын мәселелер. Абайдың шығармашылығы. Абайдың поэзиясындағы хронотоп категориясы. Мезгілдік-мекендік баяндау жолдары. Шығарманың мезгілдік-мекендік кеңістіктері. Автор мен оқырман арасындағы мезгілдік-мекендік қашықтық. Кілт сөздер: шығармашылық, Абай, хронотоп, кеңістік, мезгіл, автор, оқырман, қашықтық.

А.В. Temirbolat**TROUBLE IN CHRONOTOPE OF ABAI KUNANBAYEV**

Abstract. The issues dealt in this article. Creativity of Abai. Category of chronotope in Abai poetry.

The space-time coordinates of narrative. The space-time continuum of the work.

Spatial and temporal distance between author and reader. Keywords: creativity, Abai, chronotope, space, time, location, continuum, author, reader.

Творчество Абая Кунанбаева – одна из наиболее ярких страниц мировой художественной культуры. Его многогранный талант является предметом постоянных исследований. Философы, литературоведы, культурологи, критики изучают наследие Абая, пытаются постичь истоки дарования поэта и мыслителя, особенности его мировоззрения. В поле зрения ученых оказываются жанровое, стилистическое, языковое своеобразие, идейно-тематическое содержание произведений Абая, проблемы перевода его прозаических и поэтических творений.

Однако, остается не достаточно изученным вопрос о роли и месте категории хронотопа в стихотворениях, поэмах Абая Кунанбаева. Между тем изучение пространственно-временной организации произведений классика позволит глубже понять его представления о мире, человеке, раскрыть особенности композиции его творений. Ибо хронотоп – фундаментальное понятие бытия.

Повествование в поэме «Искандер» (1889) ведется от третьего лица. Автор излагает основные события, рассказывает о царе, покорившем весь мир.

Изображаемое в произведении действие описывается с позиций будущего времени. Тем самым автор подчеркивает, что его хронотоп не

совпадает с хронотопом событий, разворачивающихся в поэме.

Такая позиция позволяет повествователю дать объективную оценку происходящему, объяснить причины, мотивы поступков Искандера, выразить свое отношение и показать мнение людей, с которыми царь вступает в диалог.

Хронотоп произведения отличается неопределенностью. В поэме не указываются точные временные рамки и пространственные границы.

Система координат, в которой разворачивается действие произведения, меняется. Границы хронотопа варьируются, то сужаясь до частной судьбы, то приобретая планетарные масштабы:

«Помнит мир Искандера, его дела.
Македония скипетр ему дала.
Был сыном Филиппа-царя Искандер.
Мечтою о славе его жизнь была. <...>

Много крови в моря и в реки он влил.
Без счета невинных на смерть осудил.
Осталась недобрая память навек
О кровавых делах, что он совершил» [1, 252].

Особенности пространственно-временного континуума поэмы обуславливаются образом

главного героя. Будучи царем, завоевателем, он возвышается над окружающими и вершит судьбами людей, государств. Искандер покоряет разные страны, расширяя территорию своего края. Соответственно, его хронотоп тесно переплетается с хронотопами завоеванных им народов, государств.

В поэме четко прослеживаются две системы пространственно-временных координат. Одна из них отражает походы Искандера. Вторая связана с пребыванием царя в пустыне и встречей с мудрецом.

Обе системы фактически противопоставляются друг другу. Ибо в первом случае описываются завоевания царя, его жестокость, алчность, стремление к богатству. Она отражает материальный мир.

Во втором случае характеризуется душевное состояние Искандера. Автор описывает страдания героя во время его пребывания в пустыне.

Своеобразной точкой отсчета, моментом смены жизненной позиции и устремлений царя выступает понятие славы. Ибо именно о ней говорит автор в начале произведения и при характеристике пространства сознания, души Искандера, изнемогающего от жажды в пустыне.

«Был сыном Филиппа-царя Искандер.
Мечтою о славе его жизнь была» [1, 252].

И далее:

«Хотел Искандер всех мечом умертвить,
С мечтою о славе всемирной простясь» [1, 253]

Однако решающую роль в судьбе царя Македонии играет встреча и диалог с мудрецом. Покинув благополучно пустыню, Искандер снова отправляется в завоевательный поход. Лишь мудрецу удастся вразумить царя и умерить его жажду власти.

Такое развитие событий имеет глубокий смысл. Ибо ситуация в пустыне наглядно демонстрирует Искандеру бессмысленность его походов, относительность и преходящность всего материального. Это своего рода предупреждение царю о необходимости переосмысления им своего бытия.

Диалог с мудрецом окончательно развеивает миф о величии Искандера, о значимости его завоевательных походов. На его уровне проводится четкая грань между вечным и преходящим, земным и небесным, духовным и материальным.

В поэме наблюдается противопоставление между прошлым и настоящим. Это отражается, прежде всего, на уровне глаголов «есть» и

«была»: «Говори. Встретив радость, не «есть» – «была»» [1, 257]. Тем самым автор подчеркивает относительность бытия людей, преходящий характер таких категорий, как «счастье», «слава», скоротечность жизни человека («Жизнь кратка, поманит – и уже ушла» [1, 257].

Противопоставление прослеживается в описаниях государств, завоеванных Искандером. Автор показывает, какими они были до нашествия царя Македонии и после:

«Непокорных покорными сделал он,
Свои земли просторными сделал он,
Дни светлые ханов, султанов, царей
Омраченными, черными сделал он» [1, 252].

Контраст позволяет, с одной стороны, глубже постичь драму покоренных народов, с другой – увидеть изменение хронотопа их бытия. Ибо с приходом Искандера жизнь людей существенно меняется. Их судьбы попадают в зависимость от его воли. Соответственно, частный хронотоп Искандера начинает как бы вбираться в себя хронотопы жителей завоеванных государств.

Интересна композиция поэмы. Условно ее можно поделить на три части. Первая охватывает завоевательные походы Искандера, вторая – его пребывание в пустыне и встречу с мудрецом у ворот Бога, третья обращена к читателю и содержит назидание автора. Соответственно, каждая часть имеет свои пространственно-временные координаты.

Так, в первой события описываются в прошедшем времени. Автор выступает сторонним наблюдателем. Он перечисляет деяния Искандера.

Основу второй части составляет диалог царя и мудреца. В результате чего хронотоп автора накладывается на хронотоп героев. Создается ощущение сопричастности повествователя происходящим событиям.

В третьей части автор прямо обращается к читателю, тем самым сокращая пространственно-временную дистанцию. Назидая и обобщая, он заставляет воспринимающего субъекта вступить в своеобразный диалог с ним и осмыслить описываемые явления, события.

Такое построение произведения, во-первых, способствует более полному раскрытию авторской идеи о преходящем характере всего сущего, о значимости общечеловеческих ценностей; во-вторых, позволяет усилить воздействие на читателя; в-третьих, помогает постичь суть деяний Искандера, его роль в исторической и общественной жизни античных государств.

В поэме поднимаются темы жизни и смерти, славы и вечности. Обращение к ним писателя обусловливается его стремлением постичь законы бытия.

Смерть противопоставляется жизни. Она, с одной стороны, подчеркивает конечность бытия людей, ограниченность их частных хронотопов; с другой – выступает спасением от страданий и лишений.

«Безумели люди и, жизнью томясь,
Лишь смерти молили, судьбе покорясь» [1, 253].

Смерть в понимании автора уносит человека в иное измерение, где слава, богатства, лести не имеют никакого значения, ибо время там бесконечно, а пространство безгранично.

Жизнь предстает в поэме как мимолетная и скоротечная. Ибо бытие человека протекает в четких временных рамках и в конкретных пространственных границах. «Жизнь кратка, – говорит автор, – поманит, – и уже ушла [1, 257].

Слава, согласно концепции писателя, носит иллюзорный характер. Она подобна миражу.

«Ты стяжаешь себе похвалы глупцов,
Окружаешь себя ты толпою льстецов.
Но на шаг отошел – и осмеян ты, –
«Вот, скажут, бесчестный, и сроду таков!»»
[1, 257].

Категория славы неразрывно связана с категорией пространства. Ибо она разносится по всему миру, о чем свидетельствует описание походов Искандера:

«Победы его разглашали гонцы,
Его слава летела во все концы» [1, 253].

Слава окружает человека, вызывая в нем ощущение собственного величия. Под ее воздействием меняется пространственно-временная позиция людей. Они как бы начинают возвышаться над остальными.

Однако, по мнению автора, это всего лишь иллюзия. Слава человека, с одной стороны, меркнет перед лицом смерти, с другой – она носит относительный, субъективный характер. Более того, слава сужает границы индивидуального времени-пространства человека. Замыкаясь на ней, люди перестают понимать подлинную суть вещей, объективно оценивать реальность, ощущать многогранность бытия. Подтверждение тому – непонимание Искандером ситуации с брошенной ему глазничной костью.

Слава противопоставляется в поэме категории вечности. Соотнося данные понятия, автор еще раз подчеркивает относительность, условность бытия людей, их устремлений к материальным благам.

Категория вечности переплетается в произведении с духовным началом. Согласно концепции писателя, подлинное величие человека заключается в чистоте его помыслов, благородстве деяний, нравственности, мудрости. «Если есть в тебе свет – говорит автор, обращаясь к читателю, – он будет светить» [1, 257].

В поэме изображаются две модели бытия людей – горизонтальная и вертикальная. Первая отражает жизнь Искандера. Охваченный желанием славы, ведя завоевательные походы с целью расширения своих владений, он движется по горизонтали. Вторая модель бытия описывается мудрецом и автором в финале произведения. Она предполагает движение человека ввысь, к Богу, к миру гармонии. Живущий по вертикали преисполнен нравственного величия и следует подлинным ценностям бытия.

Соответственно, в произведении противопоставляются земной и небесный миры. Границей между ними выступает гора.

Символично ее описание. Перед Искандером гора предстает «грозной» и «высокой». Это обусловливается тем, что Искандер, будучи завоевателем, не достоин пребывания в небесном мире. Своими кровопролитными походами, он погубил жизнь невинных людей, разрушил древние города и фактически утратил духовные ценности, забыл имя Бога.

Глубокое значение несет в себе образ золотых ворот. Они преграждают путь в ущелье, в которое уходит живительный родник. Ворота – это, прежде всего, «врата в небесный мир», «врата Бога». Отсюда их нерушимость и бессилье перед ними Искандера.

«Искандер в ворота ударил рукой –
Далеко прокатился звон золотой.
Железная странно немеет рука, –
Ворота стоят нерушимой стеной.

Искандер, не знавший преград никогда,
Искандер, в боях побеждавший всегда,
Всесильным доселе считавший себя,
Бессилье познавший, впал в гнев от стыда»
[1, 254].

Золотой цвет ворот символизирует божественный свет. Он связан с образом солнца. Более того, в античной культуре золотой цвет воплощает бес-

смертие. Он выступает символом рациональности мышления. Именно поэтому рука Искандера немеет при ударе в ворота. Тем самым автор подчеркивает неразумность деяний царя, ограниченность его бытия и всецелую принадлежность земному, материальному и преходящему миру.

Многозначностью характеризуется образ родника. Он, во-первых, выступает источником жизни; во-вторых, воплощает собой светлое, чистое начало («Освежила уста и душу струя» [1, 253]); в-третьих, связан с божественным миром, на что указывают его истоки и целительные свойства.

Интересно соотнесение образа родника с образом звезды:

«Обнял Искандер шею друга-коня, –
Поднялся, вдруг видит: блесит луч звезды.

Он идет на луч, но, взамен огня,
Там струится ручей, прохладой маня» [1, 253].

Данное сравнение подчеркивает связь родника с небесным миром. Оно показывает величие божественного мира, живительную силу прекрасного и светлого начал.

Символичен уход Искандера в сторону заката. После разговора с мудрецом и осознания ничтожности своих деяний по сравнению с вечным, он поворачивает на запад. Тем самым автор показывает, что Искандер постигает конечность своей жизни, ограниченность хронотопа своего бытия.

Неоднозначностью характеризуется мир поэмы «Масгуд» (1890). Ее события разворачиваются в городе Багдаде во времена правления известного халифа Гаруна-аль-Рашида.

Действие произведения излагается с точки зрения автора. Отсюда наличие комментариев к образам героев, их поступкам и происходящим событиям.

По отношению к изображаемому автор выступает сторонним наблюдателем. Он повествует о событиях сквозь призму будущего времени. Индивидуальный хронотоп автора не совпадает с хронотопами героев.

Повествование произведения пронизано репликами участников описываемого действия. На их уровне происходит пересечение индивидуальных времен и пространств автора и героев. Более того, они способствуют сближению хронотопов прошлого и будущего, создавая впечатление, что диалог Масгуда и Кыдыра развивается в настоящем. Этому способствует также использование глаголов со значением продолжительности, незавершенности действия, его осуществления в настоящем. Пример тому – слова Кыдыра:

«Эй, джигит, я в большом пред тобой долгу!
Но от платы посильной не убегу.
Достоянье мое, мою жизнь ты спас –
Отплачу я тебе, джигит, чем смогу» [1, 258].

Поэма состоит из двух частей, которые четко обозначаются автором. Первая посвящена встрече Масгуда и Кыдыра. Во второй части повествуется о деяниях главного героя, когда он становится визирем. Она заканчивается наставлением автора.

Обе части произведения связаны между собой и фактически раскрывают два противоположных поступка главного героя. В первой показывается мудрость Масгуда, во второй – глупость. Тем самым автор проводит мысль о двойственности человеческой природы, бытия, мира.

Поэма строится по принципу противопоставления. Оно проявляется, во-первых, на уровне героев произведения (Масгуд и злодей; визирь, халиф и толпа обезумевших людей). Во-вторых, противопоставляются такие категории, как добро и зло, ум и глупость, любовь и ненависть. В-третьих, в поэме соотносятся материальное богатство и духовное, вечное и преходящее, свое и чужое.

Противопоставления подчеркивают дуализм бытия людей, наличие в нем разных начал.

Интересен хронотоп главного героя. Его пространственно-временная позиция в процессе развития действия меняется. В первой части произведения Масгуд в силу своей мудрости, благородства совершенного поступка возвышается над окружающими его людьми. Об этом свидетельствует имя, которое ему дают в народе. «Светоч мира» называют Масгуда.

Во второй части хронотоп героя постепенно сливается с хронотопами обезумевших от дождя людей. Стремясь сохранить свою жизнь, Масгуд уподобляется толпе. Он теряет свое нравственное и духовное величие. Границы его частного хронотопа замыкаются на личных интересах, тем самым ограничивая его внутреннее пространство и лишая его возможности стремиться ввысь, в мир света, гармонии, мудрости.

«За разумность хотят нас глупцы убить, –
Так не лучше ль ума лишиться, чтоб жить?
Омрачился их ум от волшебной воды, –
Придется и нам ее, видно, испить».

И наполнили кружки водой дождевой,
И безумие разделили с толпой.
Теперь, когда стали глупцами они,
Каждый славил их мудрость под крик и вой.

К пощаде взывал, кто им смертью грозил, –
И халиф их простил, и визирь простил.
Так случилось, что сброд лишенных ума
И умных двоих рассудка лишил» [1, 263-264].

На примере судьбы главного героя автор проводит мысль об относительности бытия. Более того, поступок Масгуда показывает зависимость человека от окружающих его людей.

В поэме раскрывается идея индивидуальности пути каждого человека, уникальности его частного хронотопа. Отсюда градация на «свое» и «чужое». Наставляя читателя, автор заявляет о том, что всегда нужно следовать зову собственной души, разуму и не идти на поводу у толпы.

«Вот пример, как всеильна глупость порой.
Не пускай свой ум по дороге чужой.
Не много хорошего приобретешь,
Слепо следуя за безумной толпой» [1, 264].

Большую роль в произведении играют сон, сакральные числа. На уровне видения главного героя происходит его встреча с Кыдыром, который раскрывает будущее, ожидающее Масгуда. Тем самым сон выступает особым пространственно-временным измерением, соединяющим настоящее и грядущее.

Повествуя о Масгуде и Кыдыре, автор упоминает числа «три», «семь». На их уровне осуществляется связь земного и божественного миров.

Семь – число духовного совершенства. Именно поэтому спустя неделю безумные, по словам Кыдыра, снова станут здоровыми. Они пройдут как бы путь духовного развития. Более того, число «семь» неразрывно связано с образом Масгуда. В течение недели он должен, пройдя испытание, достичь духовного величия.

Число «три» несет в себе значение гармонии, завершенности, целостности. В поэме оно также обозначает грани, неотъемлемые составляющие бытия людей – ум, богатство, любовь.

Заслуживает внимания место встречи Масгуда и Кыдыра у древней гробницы, под одиноким деревцем. Данные образы заключают в себе сакральный смысл. На уровне места встречи героев происходит связь прошлого и будущего, вечного и настоящего. Именно поэтому деревце растет посреди пустыни возле гробницы и шелестит над ней листвою.

Примечателен цвет плодов, растущих на дереве:

«Белый, красный и желтый – снег, кровь и мед» [1, 259].

По сути, они выражают совершенно разные, не связанные между собой понятия. Однако в контексте поэмы единство снега, крови и меда очевидно, что проявляется на уровне характеристики плодов. Описывая их цвет, Кыдыр говорит Масгуду:

«Съешь ты белый плод – будешь всех умней,
Желтый съешь – будешь первым из богачей,
Красный съешь – станешь всем ты женщинам мил.
Все любви будут искать твоей» [1, 259].

Белый цвет связывается в произведении с умом и образом снега. Это обуславливается тем, что он воплощает собой чистоту, высоту помыслов человека. Кроме того, образ снега символизирует холодность, трезвость рассудка, позволяющая человеку принимать правильные решения.

Желтый цвет ассоциируется с богатством и медом. Это объясняется тем, что он связан с золотом. Мед показывает сладость, испытываемую человеком от ощущения собственного богатства.

Красный отражает любовь женщин. Автор связывает данный цвет с образом крови. Ибо красный – символ страсти, огня, от которого в человеке все кипит.

На уровне диалога Кыдыра и Масгуда происходит раздвижение границ хронотопа описываемых событий до вселенских, общечеловеческих масштабов. Объясняя свой выбор, главный герой постоянно ссылается на то, какую роль сыграет съеденный плод в его судьбе и в жизни людей.

«Плод желтый потом захотелось мне съесть,
Чтоб богатства вселенной всей приобрести. –
Но подумал: богаче всех прослышу,
А действительно ль это большая честь?» [1, 260].

Позиция героя подчеркивает значимость совершаемых человеком деяний, масштабность их последствий. В словах Масгуда заключена мысль о единстве хронотопов людей, связи их индивидуальных времен и пространств с хронотопом окружающего мира, Вселенной.

В произведении проводится мысль об ограниченности, замкнутости бытия людей. При этом в качестве ее причины выступает двойственность явлений, мира. Подтверждением тому являются слова Масгуда:

«Плод белый сперва я подумал сорвать,
Чтобы умных умней, мудрей мудрых стать.
Но буду ль тогда властелином ума?
Нет, ум станет мною тогда помыкать» [1, с. 260].

Символическим смыслом наполнен выбор героя произведения. Он берет красный плод.

Масгуд выбирает любовь женщин, мотивируя тем, что это самый драгоценный дар. Ибо данное чувство способно спасти и защитить человека от врагов, помочь в трудные моменты жизни.

«Будет враг у меня, не лишусь я сна:
У врага есть мать, дочь, сестра, жена,
У жены его также найдется мать -
Окажет заступничество хоть одна.

Ни один человек без ссор не живет.
О ссоре толкуешь с женой наперед.
Если гневен муж, на жену положишь:
Для гнева и злобы лекарство найдет...» [1, 261].

На примере выбора Масгуда автор показывает величие и силу любви. По его мысли, она способна разрушать пространственно-временные границы, разделяющие людей.

Следует отметить образ пустыни. Как и в поэме «Искандер», герой, оказавшись на ее территории, осмысляет свою жизнь и принимает решение. В этом плане пустыня символизирует место раздумий человека. Ее безлюдность, отсутствие растительности способствуют погружению героев в себя, в свой внутренний мир.

Многоплановостью характеризуется хроно-топ стихотворений цикла «Будь разборчив в пути своем». Он начинается произведением «Пока не знаешь – молчи...» (1886).

Хронотоп данного стихотворения несет в себе глубокое философское содержание. Категории времени и пространства вводятся в произведение в целях углубления авторской концепции, усиления воздействия слов писателя на сознание читателя. Они выступают своеобразной мерой оценки моральных качеств человека, о чем свидетельствуют следующие строки:

«Чтоб человеком ты был
И вровень с веком ты был,
Ты пятерых побори
И пятерых избери» [2, 15].

Будучи связанными с духовным миром людей, время и пространство приобретают в стихотворении определенную окраску. Она обуславливается, прежде всего, деяниями человека, образом его жизни, характером его поступков.

«В бесцельных днях и в ночи
Пустых забав не ищи» [2, 15], –

говорит Абай в своем произведении. Тем самым поэт подчеркивает, что, если человек изначально не стремится к высоким идеалам и нравственным ценностям, то его жизнь лишена смысла, а его индивидуальное время протекает напрасно.

Категория хронотопа характеризуется неопределенностью. Это объясняется содержанием стихотворения. Автор рассуждает о нравственных нормах поведения человека, о смысле бытия. Затронутые Абаем проблемы несут в себе общечеловеческое значение. Они актуальны для всех поколений людей, а не для конкретного временного периода.

Несмотря на неопределенность, время имеет в произведении единицы измерения. В качестве основных выступают – день, ночь, час. Обращаясь к ним, автор показывает временную протяженность человеческих деяний. Им, с одной стороны, подчеркивается значимость поступков людей, с другой – раскрывается сложность, тернистость пути знаний, добра, справедливости истины. Подтверждение тому – следующие слова автора:

«Добро увидев – о нем
Ты помни ночью и днем.
Коль книги с детства читать -
Ученым сможешь ты стать.
Не унывай, малOVER!
Бери с великих пример.
Не говори: «Я не тот!»,
Учись – и знанье придет.
Никто не сможет помочь,
Коль ты, чуть вспыхнув, погас.
Учись не день и не час,
И будешь знаньем богат,
А знанье – истинный клад» [2, 15].

Стихотворение построено в форме обращения, назидания. Автор беседует и одновременно наставляет молодое поколение. Отсюда использование глаголов в повелительном наклонении, в будущем времени во втором лице.

Такое построение произведения способствует сокращению пространственно-временной дистанции между автором и читателем, создает иллюзию прямого диалога, которая усиливается благодаря использованию вопросительных предложений и прямой речи:

«О говорящем с тобой
Не думай: «Кто он такой?»
А думай: «Что говорит?»» [2, 15-16].

В стихотворении возникает образ пути:

«Разумен будь и правдив
В делах и думах своих, –
Так мудрецы говорят.
Пойми совет их простой.
Да будет праведен путь
Твоей души молодой!» [2, 16].

Данный образ неразрывно связан с внутренним миром человека, отражает его духовную эволюцию. Путь, по мнению автора, обуславливается деяниями людей. Поэтому он может быть праведным и неверным. Человек, совершающий добрые дела, стремящийся к знаниям, к гармонии в жизни, идет по правильному пути. Он движется по вертикали, ввысь, к подлинным идеалам и нравственным ценностям.

В стихотворении автор, по сути, раскрывает пространство души человека. Он определяет основные составляющие внутреннего мира людей. Согласно авторской концепции, основу бытия человека составляет знание. Оно обуславливает поступки и поведение людей. Знание освещает внутренний мир человека, наполняет смыслом его жизнь. Оно обуславливает прогресс, развитие общества. Отсюда неразрывная связь знания с категорией хронотопа.

«Лишь знаньем жив человек.
Лишь знаньем движется век.
Лишь знанье – светоч сердец» [2, 16].

Пространство души человека, ставящего своей целью постижение действительности, изучение законов бытия, всегда наполнено светом, а его индивидуальное время носит поступательный характер, ибо он устремлен в будущее.

Символично обращение автора к числу «пять». Оно означает целостную индивидуальность человека и связано с его макрокосмом. Воплощает его одухотворенность. Число «пять», согласно философии ислама, выступает символом защиты, благотворения. Ибо в основе религии мусульман лежат пять столпов: вера, молитва, паломничество, пост, милосердие. Число «пять» связано с пятью чувствами человека и отражает его многосторонность. Оно символизирует интуитивное состояние людей. Именно поэтому, рассуждая о смысле бытия, проникая в пространство души человека, автор выбирает число «пять»:

«Злословье, ложь, хвастовство,
Безделье и мотовство –
Вот пять врагов твоих, знай.
А разум и доброта,
Упорство, скромность и труд –
Вот пять друзей, согласись» [2, 15].

Своеобразным продолжением стихотворения «Пока не знаешь – молчи...» является произведение «Будь разборчив в пути своем...» (1894). В нем автор подчеркивает значимость духовных, нравственных ценностей. В центре его внимания внутренний мир человека. В стихотворении характеризуются категории пространства души.

По мнению автора, основу бытия людей составляют воля, разум, справедливость, ум, знание. Они обуславливают движение человека вперед, из прошлого и настоящего в будущее. Выступают залогом грядущего. Свидетельство тому – следующие строки:

«Тверже ногу, шагай смелей, –
И тогда не погибнет труд:
Речи тех, кто учит детей,
Как зерно в земле, прорастут» [2, 17].

Центральным образом стихотворения выступает образ пути. Он неоднократно возникает на протяжении всего произведения. Это обуславливается тем, что данный образ воплощает собой жизнь человека. Отсюда предупреждение автора о необходимости быть разборчивым и внимательным в пути. Он предостерегает о возможных ошибках, вследствие которых человек может оступиться.

«Будь разборчив в пути своем;
Если ты талантлив – гордись
И надежным лишь кирпичом
В стену строящуюся ложись

Убегающий видит путь,
Догоняющий вслед спешит.
Воля с разумом их ведут.
Справедливость – вот свет души» [2, 16-17].

<...>
«Волю дав хвастовства словам,
Не мечтай других превзойти:
Возбуждая зависть, и сам
Оступиться можешь в пути» [2, 17].

Примечательно использование автором притяжательного местоимения «свой» в сочетании со словом «путь». Тем самым он подчеркивает индивидуальность жизни каждого человека, необходимость самостоятельного принятия решения.

Интересен образ строящейся стены, возникающий в начале стихотворения. В сознании автора она ассоциируется с общественным бытием. Именно поэтому человек является кирпичиком в ее строении. Своими поступками, деяниями он оказывает влияние на развитие и судьбу общества, оставляет свой след во всеобщем круговороте жизни. Соответственно, частный хронотоп человека выступает неотъемлемой составляющей хронотопа окружающего его мира.

Заслуживает внимания композиция произведения. Стихотворение строится в форме наиздания, которое сопровождается авторскими комментариями, пояснениями, изложением его точки

зрения. Отсюда употребление глаголов второго и третьего лица, настоящего и будущего времени. Вследствие чего происходит варьирование позиций автора и читателя. На уровне назиданий создается впечатление сокращения пространственно-временной дистанции. В тот момент речь автора как бы обращена к читателю. Между ними возникает своеобразный диалог, раскрывающий мировоззрение и жизненный опыт наставляющего. На уровне комментариев пространственно-временная дистанция между автором и читателем возрастает. Пояснения способствуют более глубокому раскрытию концепции стихотворения.

В произведении проводится мысль о значимости и материальности слова. По мнению автора, сказанное человеком воплощается в реальность. Поэтому необходимо внимательно относиться к выбору слов, давать правильные и точные советы, знания подрастающему поколению. Отсюда особое отношение автора к тем, кто выполняет роль наставника. Согласно его мысли, слово, произнесенное учителем, обуславливает будущее. Ибо оно влияет на сознание детей, которых он наставляет и воспитывает, в чьи души сеет знания.

«Тверже ногу, шагай смелей, –
И тогда не погибнет труд:
Речи тех, кто учит детей,
Как зерно в земле прорастут» [2, 17].

Примечателен хронотоп стихотворения «Если смолоду честь не терял...» (1892). Оно построено в гипотетической форме. Автор выстраивает в нем возможную модель реальности и показывает следствия ее воплощения в действительности. Соответственно, пространственно-временной континуум произведения носит относительный и условный характер. Границы и содержание хронотопа художественного мира стихотворения зависят от модели поведения и бытия, выбранной субъектом, к которому обращается автор.

Пространственно-временной континуум произведения характеризуется открытостью. Автор как бы предоставляет читателю возможность самому сделать свой нравственный и моральный выбор. Если их позиции совпадут, модель реальности, изображенная в стихотворении, получит отражение в действительности.

Особенности построения произведения обусловили использование слова «если». Более того, в стихотворении используется принцип перечисления. Автор указывает условия, которые необходимо соблюсти, чтобы претворить в жизнь предлагаемую им модель реальности и приобрести право называться человеком:

«...Если смело прошел перевал,
Если жить не осталось уж сил,
Если смерть свою не умолял, –
Значит, ты человеком прожил!» [2, 17].

В стихотворении употребляются глаголы прошедшего времени. Они подчеркивают, что автор подводит итог, раскрывает накопленный им жизненный опыт и уже сложившуюся концепцию бытия и личности. Соответственно, данное произведение адресовано не молодому поколению, а старшему, которое прошло определенный путь и может дать объективную оценку совершенным поступкам.

Произведение строится таким образом, что создается впечатление, будто автор дает возможность читателю соотнести свой образ жизни, поведение с предлагаемой им моделью. На уровне данного сопоставления происходит пересечение хронотопа стихотворения и индивидуального времени-пространства воспринимающего субъекта.

В произведении затрагивается тема жизни и смерти. Автор упоминает ее, подводя итог сказанным им словам относительно видимой им модели бытия людей. Согласно его концепции, человеком может называться тот, чья жизнь была яркой и насыщенной, полной благородных деяний и духовных порывов, кто уходит в иной мир по велению свыше, а не по собственной воле или в силу сложившихся неблагоприятных обстоятельств.

Обращение к данной теме обуславливается тем, что она является центральной в бытии людей. Смерть – это финал жизненного пути человека, иное измерение, в котором нет ни пространственных, ни временных границ.

Многомерностью характеризуется хронотоп стихотворения «В приютской школе много вас...» (1886). Условно его можно поделить на две части, каждая из которых имеет собственную систему пространственно-временных координат. В первой – раскрывается отношение автора к процессу обучения в приютских школах. Она содержит рассуждения, риторические вопросы и восклицания. Автор передает свои чувства, переживания, сомнения. Он делится с читателем своими мыслями относительно будущего молодого поколения.

На уровне рассуждений индивидуальное время-пространство автора периодически пересекается с индивидуальными временами и пространствами детей, отправленных на учебу. Ибо он описывает их характеры, отношение к образованию. Автор заглядывает в пространство души детей. Он выстраивает модель реальности, о которой, по его мнению, мечтает подрастающее поколение.

«Стать каждый хочет толмачом,
А то и адвокатом» [2, 18].

Вторая часть произведения представляет собой назидание. Автор наставляет подрастающее поколение. Он дает им советы.

Данная часть содержит восклицательные предложения, усиливающие эмоциональное воздействие авторского слова на сознание читателя. На уровне назидания происходит сокращение пространственно-временной дистанции. Между автором и читателем возникает диалог, цель которого – раскрыть суть бытия, смысл жизни.

Центральным образом второй части произведения становится путь. Автор обращается к нему четыре раза. При этом он использует слова «путь» и «дорога», которые в некоторой степени противопоставляются друг другу.

«Удел тупых людей таков:
Погрязнуть во лжи и лени;
Боясь решительных шагов,
Увязнуть в униженье;
Доступен им лишь мелкий труд,
Обман и жадность их ведут
Дорогой оскуденья.

Иди вперед, ищи, найди
Свой путь – широкий, верный.
Для тех, кто смел, зажжется свет
В дороге беспримерной!

<...>

Но можешь сам ты без суда,
Бороться с тем, что лживо.
В ученье не жалея труда –
И смелый, светлый путь тогда
Откроешь прозорливо!» [2, 19].

Градация данных понятий обуславливается нюансами значений, на которых акцентирует внимание автор. Дорога – это место движения от одного пункта к другому. Путь заключает в себе значение последовательности, устремленности в даль. Именно поэтому первое понятие чаще всего используется в сочетании «дорога жизни», второе связывается с духовным миром человека, его устремленностью в будущее.

К образу пути наблюдается обращение и в начальной части произведения. Посредством него автор характеризует внутренний мир учеников.

«На путь стяжательства лжи
Они вступают сами» [2, 18].

Стихотворение содержит многоточия. Они, во-первых, подчеркивают недосказанность, незаконченность авторской мысли. Во-вторых, позволяют читателю выстроить гипотетическую

модель реальности, отражающую возможный ход описываемых в произведении событий.

Произведение содержит прямую речь. На ее уровне индивидуальное время-пространство автора соединяется с индивидуальным временем-пространством учителя, который упоминается в стихотворении. Прямая речь способствует более глубокому пониманию идеи, заложенной в произведении. Она позволяет проследить ход и логику мыслей автора. Прямая речь служит предметом для комментариев.

В процессе рассуждений автор называет имена Щедрина и Толстого. Обращение к образам классиков русской литературы раздвигает границы хронотопа произведения. Тем самым автор показывает единство духовного пространства людей, преемственность национальных культур.

Упомянув имена Щедрина и Толстого, писатель подчеркивает значимость художественного наследия. Согласно его точке зрения, знание произведений литературы служит мерилем духовных ценностей людей.

Категория пространства приобретает в стихотворении географическую конкретность. Рассуждая о казахских детях, обучающихся в приютской школе, автор называет город Семипалатинск.

Конкретизация пространства, с одной стороны, способствует реалистичности содержания, с другой – придает наглядность изображаемым автором явлениям.

В процессе рассуждений о духовных ценностях человека происходит то сужение, то расширения пространственных границ. Так, говоря о поведении молодежи, автор спрашивает:

«Кто ж в их поступках виноват?
Семипалатинск-город?
Казахские просторы?» [2, 18].

Изменение пространственных границ подчеркивает масштабность выдвинутой в произведении проблемы, ее значимость в судьбе общества, молодого поколения.

В произведении наблюдается противопоставление. Рассуждая о молодом поколении, автор показывает, что ожидает детей, обучающихся в приютской школе, демонстрирует два варианта развития их жизненного пути. Отсюда различная окрашенность и наполненность пространства. Черная бездна противопоставляется светлому пути, пустота души – богатому духовному миру.

Двойственность характеризует мир стихотворения «Удлиняются тени скорее» (1901). В данном произведении автор соотносит свой душевный мир с окружающей действительностью.

«Удлиняются тени скорее,
 Чем мы их появления ждем.
 И багровое Солнце, не грея,
 Удаляется за окоем.
 И душа моя в сумерках серых,
 На еще не забытых примерах
 Погружаясь в раздумья, печаль,
 Наблюдает прошедшую даль.
 <...>
 Никакого особого дива
 Мне на завтра судьба не сулит.
 Мысль моя, как щенок шелудивый,
 На забытом кочевье скулит» [2, 20].

Сопоставления показывают единство хроно-
 топов человека и природы. Серые сумерки, образ
 шелудивого щенка придают наглядность изобра-
 жаемому автором состоянию души, способствуют
 материализации таких категорий, как «печаль»,
 «мысль». Тем самым усиливается эмоциональное
 воздействие на сознание читателя.

В произведении наблюдаются противопостав-
 ления. Автор вводит их, чтобы углубить драма-
 тизм описываемой им ситуации. Подтверждение
 тому следующие строки:

«Там, где сердце доверию радо,
 И за смелость не ждя похвалы,
 Захлебнулось от меда и яда
 На пиру из одной пиалы.
 <...>
 По какой-то неведомой воле,
 Всем надеждам земным вопреки,
 Я отменными зернами поле
 Засевал. А росли – сорняки» [2, 20].

Более того, противопоставления показывают
 дуализм бытия, единство противоположностей.
 Именно поэтому мед и яд находятся в одной пиале.

Согласно авторской концепции, грань между
 добром и злом, истиной и ложью, знанием и неве-
 жеством настолько зыбкая, что порой одно пере-
 ходит в другое, как, например, из зерен прорас-
 тают сорняки.

В стихотворении значительное место отво-
 дится категории времени. Она обретает матери-
 альность. Время, по словам автора, – «скакун бы-
 строногий». Оно способно идти галопом. Время
 оказывает воздействие на окружающий мир. Под
 его влиянием, как отмечает автор, высыхают тро-
 пы. Время имеет протяженность (смотрите: «на-
 блюдают прошедшую даль»).

Данная категория, по мысли автора, связана с
 понятием судьбы. От Фортуны зависит завтраш-
 ний день людей.

В стихотворении присутствует мотив рока.
 Над человеком, считает автор, довлеет некая сила,

которая всецело управляет его жизнью, определя-
 ет особенности его индивидуального времени-
 пространства.

Для произведения характерна масштабность
 изображения. Границы пространственно-времен-
 ного континуума изображаемого автором мира
 периодически раздвигаются до планетарных раз-
 меров.

Такое построение произведения, во-первых,
 подчеркивает значимость выдвинутых проблем;
 во-вторых, углубляет драматизм описываемой си-
 туации.

Заслуживает внимания окрашенность кате-
 гории пространства. Характеризуя окружающую
 действительность, автор использует прилагатель-
 ные и причастия «багровый», «серые», «высо-
 хшие», «забытое». Они отражают драматизм про-
 исходящего.

Символично сочетание багрового и серого
 цветов. Ибо первый связан с жизнью. Второй яв-
 ляется цветом меланхолии, безразличия, печали.
 Соответственно не греющее багровое солнце в
 серых сумерках показывает сложность бытия, от-
 ражает безверие автора в будущее.

Мотивами печали, одиночества проникну-
 то стихотворение «К наукам я холоден в юности
 был...» (1886). В нем автор делится своими пере-
 живаниями. Вспоминая прошлое и анализируя
 настоящее, он подводит итог пройденному жиз-
 ненному пути. Соответственно хронотоп произ-
 ведения охватывает два пространственно-времен-
 ных плана. Они, с одной стороны, взаимосвязаны
 между собой, с другой – в определенной мере
 противопоставляются. Обращаясь к прошлому и
 настоящему, автор говорит о важности обретения
 человеком знаний. Однако при этом он отмечает,
 что в юности легче понять суть изучаемых наук,
 чем в зрелом возрасте.

«К наукам я холоден в юности был,
 Их пользу я видел, но смысла не знал.
 По зрелости лет потянулся я к ним,
 Увы, ухватить их я суть опоздал» [2, 20].

В процессе соотнесения прошлого и настоя-
 щего автор создает гипотетическую реальность.
 Он предполагает, каким он мог быть в зрелые
 годы, если бы в юности уделял большое внима-
 ние изучению наук.

«Кого тут винить, что остался ни с чем?
 Учись в свое время – другим бы я стал» [2, 20].

Особенности хронотопа стихотворения об-
 условили использование глаголов прошедшего и

настоящего времени. Они позволяют провести грань между воспоминаниями и моментом действительности, с позиций которого автор описывает свое душевное состояние, делится своими мыслями.

Произведение содержит риторический вопрос. Его включение позволяет проследить логику изложения, сократить пространственно-временную дистанцию между автором и читателем, создать впечатление, будто автор делится сокровенным, ведет доверительную беседу.

В произведении возникает образ детей. Рассуждая о пользе знаний, автор говорит, что отправил своего сына учиться в медресе.

Дети выступают символом будущего. Они воплощают надежду автора, его стремление к знаниям.

«В ученье детей отдать я детей пожелал.
Но сына послал в медресе не за тем,
Чтоб службу служил и чины получал.
И сам я стремился возвысить свой ум» [2, 20].

В стихотворении затрагивается проблема отчуждения. Подводя итог своим размышлениям, автор говорит:

«И равных себе в красноречье не знал.
Но труд мой не ценят в народе, и я
Покой одиночества в жизни избрал» [2, 20].

Тем самым он показывает, что его хронотоп стоит несколько обособленно от хронотопа окружающих его людей. Отсутствие понимания создает пространственно-временную дистанцию между ним и народом. В связи с чем автор вынужден замкнуться в пределах собственного хронотопа.

Проблема отчуждения людей становится центральной в стихотворении «Бестолково учась, я жизнь прозевал...» (1886). В нем автор рассуждает о таких общечеловеческих ценностях, как дружба, любовь. Согласно его точке зрения, люди одиноки в этом мире. Ибо они не доверяют друг другу. Меж людьми царит отчуждение, причина которого заключается в их лживости и лицемерии. Отсюда замыкание их частных хронотопов на собственном мире, личных интересах, потаенных обидах.

«Прямодушному злобно кричим: «Урус!»,
Знать, милее нам лицемерный трус.
Задушив человечность в наших сердцах,
Рвем своим недоверием дружбы союз.

Недоверье, как вихрь, ворвалось в наш дом,
Даже лучшему другу верим с трудом.
Не прощенья ошибкам его! Залегла
В глуби сердца обида холодным льдом» [2, 21].

Размышляя о дружбе и любви, автор подчеркивает их вечный характер, способность преодолевать пространственно-временные границы, лежащие между людьми. Согласно его точке зрения, данные категории являются основополагающими в бытии человека. «Дружба, – говорит автор, – дар миродержца, вечная связь» [2, 21].

В стихотворении подчеркивается иллюзорность, относительность бытия людей, условность хронотопа. Так, описывая состояние лирического героя, автор отмечает, что в детстве мир ему казался необъятным, а в зрелые годы – ограниченным и замкнутым. Рассуждая о любви и дружбе, указывает, что вследствие утраты обществом духовных и нравственных ценностей, данные категории становятся сотканными из лжи силками для сердец. Ибо в основу взаимоотношений людей ложатся их личные интересы, желание получить выгоду. Отсюда искажение, подмена подлинной сути дружбы и любви.

Сужение границ индивидуального времени-пространства лирического героя в зрелые годы по сравнению с детством обуславливается осознанием им противоречий действительности, противостоянием с окружающими его людьми, разочарованием, крушением его нравственных идеалов.

«Я отсталых мечтал за собой вести,
А они меня сами сбили с пути.
Я – один, а наглых невежд не сочтешь,
И нелепые шутки нынче в чести.
<...>
Ни друзей у меня, ни любимой нет,
Я устало пою на исходе лет.
О, каким необъятным казался мир
Той порой, как встречал я жизни рассвет!

Дружба – дар миродержца, вечная связь,
Речи друга с души твоей смоят грязь.
Я взлелеял дружбу, но злобный глупец
Растоптал ее, надо мною глумясь.
Я ишу эту дружбу – нет никого.
Кровью сердца зову – повсюду мертво.
Я приятелей тьму обрел без труда,
Но любимого друга – ни одного!» [2, 21].

Следует отметить, что при описании внутреннего мира лирического героя автор использует местоимение «я». В результате чего его пространственно-временная позиция совпадает с про-

странственно-временной позицией изображаемого им лица.

Примечательно, что в ходе описания местоимение «я» переходит в «мы». На этом уровне происходит слияние хронотопов автора, лирического героя и окружающих его людей. Тем самым подчеркивается единство их бытия, символом которого выступает образ дома.

Произведение насыщено восклицаниями. Они отражают эмоциональное состояние лирического героя.

Интересен образ льда. Автор соотносит с ним обиду, которая закрадывается в душу человека. Лед воплощает холодность мира, отчуждение людей.

Символично противопоставление крови сердца и мертвого пространства, окружающего героя. Тем самым автор показывает двойственность

мира, борьбу двух начал – жизни и смерти. В таком плане первое неразрывно связано с любовью, дружбой. Они залог жизни людей. Второе – с отчуждением, одиночеством, которые фактически погружают человека во мрак, ограничивают его частный хронотоп.

Таким образом, категория хронотопа в произведениях Абая характеризуется сложностью. Границы пространственно-временного континуума произведений постоянно варьируются. Частные хронотопы героев отличаются двойственностью и неоднозначностью.

Литература

1. Абай. Книга слов. Поэмы / пер. с каз. – Алматы: Ел, 1993. – 272 с.

2. Абай. Стихи. Поэмы. Проза / пер. с каз. – Алматы: Мектеп, 2002. – 192 с.

* * *

Г. Болатова

ПЕРЕВОД УСТОЙЧИВЫХ СОЧЕТАНИЙ В «СЛОВАХ НАЗИДАНИЯ» АБАЯ

Аннотация. Вопросы, рассматриваемые в статье. Слова назидания Абая.

Передача национального своеобразия устойчивых сочетаний в переводе на русский язык. Фразеологизмы и идиомы. Трудности устойчивых слов. Творческие решения переводчика.

Ключевые слова: Абай, слова назидания, устойчивые сочетания, фразеологизмы, идиомы, перевод, трудности, творческое решение.

Г. Болатова

АБАЙДЫҢ ҚАРА СӨЗДЕРІНДЕГІ ТҰРАҚТЫ СӨЗ ТІРКЕСТЕРІНІҢ АУДАРМАСЫ

Аннотация. Мақалада қарастырылатын мәселелер. Абайдың қара сөздері.

Тұрақты сөз тіркестерінің ұлттық ерекшеліктерін орыс тілінде лайықты бере білу. Фразеологизмдер мен идиомалар. Тұрақты сөз тіркестерін аударудың қиындықтары. Аудармашының шығармашылық шешімдері. Тірек сөздер: Абай, қара сөздер, тұрақты сөз тіркестері, фразеологизмдер, идиомалар, аударма, қиындықтар, шығармашылық шешімдер.

G. Bolatova

TRANSLATION OF IDIOMATIC EXPRESSIONS IN ABAI'S WORDS OF EDIFICATION

Abstract. The issues dealt in this article. The transfer of national identity of psichopoetry Abai in translation into Russian. Phraseology and idioms. Difficulties in translation of phraseology and idioms. Creative solutions of interpreter. Keywords: Abai, words of edification, idiomatic expressions, phraseologisms, idioms, translation, difficulties, creative solution.

Художественный мир любого мастера слова всегда отличается от других художественных миров своим неповторимым языковым и стилистическим своеобразием. И попытка переводчика передать, уловить тончайшие движения и оттенки мысли великого художника – задача не легкая. Решение этой задачи во многом связано с проблемой передачи фразеологических закономерностей и образных выражений.

Язык Абая богат такими устойчивыми выражениями. В них, как известно, отражена история языка, обычаи, социальная жизнь народа, психический склад нации.

Перевод устойчивых сочетаний и фразеологизмов представляет собой самостоятельную и достаточно сложную проблему, которая решается по-разному в зависимости от их характера и особенностей текста [1, 185].

Из частного лингвистического вопроса за последние три десятилетия фразеология выросла в крупный раздел языкознания, о ней и по многим ее проблемам написаны тысячи работ.

И тем не менее начать сопоставительное изучение четким определением самого предмета или хотя бы ясной дефиницией фразеологизма с перечислением его признаков и видов почти невозможно: по основному вопросу, – «что такое фразеологическая единица?» – мнения авторов расходятся очень широко.

Как переводить фразеологические единицы?

«Фразеологические единицы появляются в языке как составные термины, как выражения понятий в словах и словосочетаниях с переносным значением, обладающие высокой эмоциональной насыщенностью. Поэтому фразеологические единицы в большинстве случаев представляют собой законченную художественную форму и являются выразительными и действенными», – так характеризует природу появления фразеологизмов в языке Н.М. Галкина-Федорук [2, 69].

Согласно классификации В.В. Виноградова, существуют три типа устойчивых сочетаний: фразеологические сращения (бить баклуши), фразеологические единства (держат камень за пазухой) и фразеологические сочетания (страх берет).

«Фразеологизм (фразеологическая единица, оборот) – лексически неделимое, устойчивое в своем составе и структуре, целостное по значению словосочетание, воспроизводимое в виде готовой речевой единицы» [3, 337].

Проблема перевода фразеологии находит свое отражение в большинстве работ теоретиков перевода. Так, Я.И. Рецкер отмечает, что «переводчик должен уметь самостоятельно разбираться в ос-

новных вопросах теории фразеологии, уметь выделять фразеологические единицы, раскрывать их значение и передавать их экспрессивно-стилистические функции в переводе» [4, 145].

Одним из сложнейших вопросов художественного перевода является воссоздание фразеологических единиц. Трудности начинаются с определения самого понятия «фразеологическая единица». По мнению В.П. Жукова, «вопрос об объеме фразеологии не получил до сих пор однозначного решения» [5, 310].

Профессор М.М. Копыленко отмечает: «Вопрос, что такое «фразеологизм», по-прежнему получает два ответа – широкий и узкий. Статус пословиц и поговорок остается невыясненным. Вопрос о принципах классификации фразеологического материала находит разное решение, что представляется вполне правомерным» [6, 117].

В работе казахстанских исследователей проблема передачи фразеологической единицы рассматривается как с лингвистической (С. Исаев, М. Копыленко), так и с литературоведческой (У. Айтбаев, М. Ауэзов, М. Джангалин, С. Мухашова, К. Сагындыков, С. Талжанов, М. Каратаев) точек зрения.

Межъязыковая идиоматичность – свойство лексической сочетаемости разных языков, различия в семантической организации фразеосочетаний русского и казахского языков. Исследователи различают пять степеней русско-казахской идиоматичности.

1. Нулевая степень: в русском языке существует немало фразеологических сочетаний, которые не отличаются ни по семантике, ни по семантической структуре от их казахских эквивалентов: «үлгі алу» – выполнять план – «жоспар орындау».

2. Первая степень идиоматичности: при совпадении семантических компонентов фразеологических сращений в казахском эквиваленте наблюдаются грамматические отклонения. Например, единственное число вместо множественного: получать голоса – дауыс алу.

3. Вторая степень: казахский эквивалент 1-2 компонентов русского фразеосочетания находится в соответствующей статье на 2-3, 4 ... месте: садиться на коней – атқа міну; как небо от земли – көк пен жердей.

4. Третья степень: казахские соответствия русских фразеологических сращений содержат компоненты, отсутствующие в статьях словаря: жить своим умом – өз ақылымен жүру; держать ответ – жауап беру.

5. Четвертая степень представляет случаи,

когда между русскими фразеологическими сращениями и казахскими соответствиями нет семантических совпадений в компонентах или наблюдаются большие структурные различия: стреляный воробей – тіс қаққан.

Наблюдения ученых не выходят за пределы чисто лингвистических проблем. А мы убеждены, что перевод – это творчество, что переводчик не менее писатель, чем автор. Поэтому мы обращаемся к опыту и исследованиям казахстанских теоретиков и практиков художественного перевода, сторонников литературоведческого анализа.

Интересна точка зрения М. Каратаева.

Будучи профессиональным литературоведом, он придает особое значение тексту художественного произведения и рассмотрению использования в нем фразеологизмов как неотделимой части эстетического целого. Его критерий передачи фразеологизмов – исторический подход к каждому устойчивому сочетанию. При переводе нет надобности создавать новые словосочетания, хотя они и окажутся образно-экспрессивными. Так исследователь делит идиоматические выражения на «нейтральные» и «национально-особенные» [7, 36].

В. Россельс тоже выделяет нейтральные и национально окрашенные идиомы, а также идиомы, содержащие каламбур, связанный с особенностями языка [8, 430]. По мнению Я.И. Рецкера, «даже стилистически нейтральные фразеологизмы отличаются национальным своеобразием и могут приобретать экспрессивное значение в контексте. Поэтому есть все основания считать фразеологию одним из выразительных средств языка и рассматривать ее со стилистической точки зрения» [9, 216].

Мы разделяем мнение М. Каратаева о том, что и русские, и казахи, веками проживающие в аналогичных исторических условиях, не могли не испытывать духовную близость. В их устных поэтических творениях должна была найти отражение общность экономической и духовной культуры. Это весомый фактор в нахождении идентичных по смыслу и эквивалентных в речевом отношении фразеологических единиц.

У. Айтбаев отмечает три принципа перевода пословиц и поговорок с русского на казахский:

- возможность перевода пословиц и поговорок с полным соблюдением их формы и содержания. На сегодняшний день этим путем создано немало образцов, равнозначных казахско-русским фразеологическим единицам: тәтті өтіріктен ащы шындық жақсы – лучше горькая правда, чем сладкая ложь;

- перевод с полным соблюдением смыслово-

го значения пословицы или поговорки, но через посредство несколько иных изобразительных средств, чем в оригинале. При тесном переводе лексические и грамматические структуры пословиц и поговорок претерпевают частичные изменения, ибо отдельные слова в оригинале заменяются другими, более подходящими для переводящего языка: не зная броду, не суйся в воду – өткелін білмей, су кешпе;

- использование взамен русских пословиц и поговорок идентичных казахских лексико-семантических образований (лексико-семантические близнецы): дурная голова ногам покоя не дает – ақымақ бас екі аяқтың соры /баста ми жоқ болса, екі аяққа күш түседі/ [10, 88].

Аналогичной классификации придерживаются и другие казахстанские исследователи.

К. Сагындыков: 1) точный перевод пословиц с сохранением вещественно-образного значения слов и соблюдением ее характера и афористичности; 2) создание новой пословицы или поговорки, не совпадающей собственно с казахской, но довольно близкой к ней по своему характеру и содержанию; 3) использование равнозначных казахских пословиц и поговорок [11, 169].

А. Сатыбалдиев: 1) использование равнозначной идиомы; 2) свободный перевод идиомы с сохранением ее формы и содержания; 3) понятия, известные всему миру («донкихотство», «ахиллесова пята»), калькировать: «донкихотшылық», «ахиллес өкшесі» [12, 232].

М. Джангалин указывает, что прямой перевод, полноценная замена пословицы и поговорки, другие образные выражения иностранного происхождения должны быть переданы с сохранением их лексического значения. При этом М. Джангалин склоняется к тому, что «надо переводить, а не преобразовать» [13, 35].

В целом мы согласны с предложенной классификацией, но дело не в ней, а в конечной цели перевода – воссоздании оригинала без существенных потерь, с сохранением присущей ему образности, экспрессии.

Я. Рецкер отмечает, что при передаче фразеологических единиц с образной основой следует установить определенные закономерности. Можно выделить четыре различных способа передачи фразеологических единиц:

- с полным сохранением иноязычного образа;
- с частичным изменением образности;
- с полной заменой образности;
- со снятием образности.

Первым способом передаются фразеологические единицы самой различной структуры, но

имеющие интернациональный характер. Застывшие метафоры и перифразы, пословицы и поговорки, крылатые выражения [14, 225].

В переводах «Слов назиданий» Абая встречаются чаще всего все три вышеописанных способа перевода фразеологических единиц. Переводчики предпочитают не отходить от оригинала и воссоздают фразеологические единицы с полным соблюдением их формы и содержания, создавая при этом на русском языке новые фразеологические единицы.

Стремление к «точности» перевода произведения писателя вполне объяснимо, но не всегда верно.

Перевод с полным соблюдением смыслового значения фразеологических единиц, но через несколько иные изобразительные средства, чем в оригинале, также активно применялся переводчиками «Слов назиданий» Абая. И, на наш взгляд, этот способ более гибок, более удобен и даже точен, чем «точный перевод».

Использование взамен казахских фразеологических единиц (в основном пословиц и поговорок) русских. Причем они не всегда являлись идентичными, равнозначными, полноценными.

Фразеологизмы обладают многими качествами, которые могут представить затруднения для переводчика уже с первых шагов: это и их оформленность, и характер компонентов, в основном не отличающихся от обычных слов, и ничем не замечательная (за редким исключением) связь между ними и контекстом, и зачастую то, что нас волнует более всего – национальный колорит.

Фразеологические единицы в структурно-семантическом отношении неоднородны. В любом языке существуют различные типы подобных единиц, каждая из которых имеет свои особенности, знание и учет которых могут в значительной степени помочь переводчику успешно справиться со своей задачей [15, 16].

С. Влахов и С. Флорин, отмечая трудности при переводе фразеологических единиц, выделяют несколько моментов. Первый – распознавание устойчивых сочетаний в подлиннике, которые требуют самостоятельного рассмотрения, так как множество неудач в переводе фразеологических единиц обусловлено именно «неузнаванием их в лицо».

Например, переводчик принимает их за свободные словосочетания, что приводит к переводу их на уровне слова, или, замечая их слитность, приписывает ее индивидуальному стилю автора, или же, наоборот, наделяет свободное сочетание качествами устойчивого и передает его, соответ-

ственно, на фразеологическом уровне. При таком подходе вероятность правильного перевода редко бывает значительной.

Следующий момент – трудность восприятия распознанной единицы. В связи с характерной для фразеологизма невыводимостью значения целого из значений компонентов «пословный» перевод редко бывает верным. Неправильное восприятие самого слова часто приводит к искажению и всего контекста, который переводчик стремится приспособить к тому неверному значению, сложившемуся у него в голове.

Проблеме передачи фразеологизмов уделено немало внимания в теоретических работах. Практически в каждом пособии по переводу исследователями рекомендуются различные методы перевода: есть прямо противоположные мнения. Или один автор предлагает переводить пословицу пословицей, а другой – калькой или путем подстановки; иногда приходится признавать, что прав и тот и другой.

Фразеологизм имеет ряд существенных признаков: устойчивость, воспроизводимость, целостность значения, расчлененность состава. Воспроизводимость – это регулярная повторяемость языковых единиц разной степени сложности. Устойчивость – это мера, степень семантической слитности, неразложимости компонентов. Устойчивость служит формой проявления идиоматичности. Идиоматичность – это смысловая неразложимость фразеологизма вообще.

К устойчивым метафорическим сочетаниям относятся пословицы и поговорки, являющие собой законченное высказывание и имеющие форму самостоятельных, часто эквивалентных, предложений, тем самым – образующих уже самостоятельную единицу контекста.

Во фразеологизмах запечатлен богатый исторический опыт народа, его мудрость. В них находят отражение все представления народа, связанные с трудовой деятельностью, бытом и культурой. А.Н. Соболев в статье «О переводе образа образом» отмечает: «Фразеологическая группа выделяется среди случайных словосочетаний, она имеет свое социальное и национальное лицо, характеризующее того, кто говорит или пишет» [16, 283].

Существуют различные мнения о теории переводимости и непереводимости. Например, К. Мустафин в сборнике статей «Художественный перевод. Проблемы и суждения» утверждает: «Непереводим величайший гений русских Пушкин. Скажем точнее: сейчас непереводим. Так что

же делать? Перекладывать его кое-как? А ничего не делать против Поэзии и против Читателя. Переводимое – переводить. А неперебиваемое – не переводить. Только и всего» [17, 316].

Свое несогласие с мнением К. Мустафина в этом же сборнике выражает И. Дадашидзе: «Строя свою концепцию, К. Мустафин упускает из виду то обстоятельство, что «национальные атрибуты» несут в себе и чисто эстетическую нагрузку – в них звучит та музыка чужой речи, которая придает таким стихам особый колорит, особую прелесть» [18, 321].

А исследователь С. Абдулло, критикуя мысль К. Мустафина, приводит свои доводы таким образом: «Чем произведение «национальнее», тем труднее оно поддается переводу. Но ведь, неповторимое, связанное с исторически сложившейся психологией народа и есть то, ради чего произведение и переводится. Прелесть перевода – именно в национальной специфике переводимого произведения. Таким образом, К. Мустафин попадает в замкнутый круг» [19, 324].

Ю.А. Найда утверждает, что «между языками не может быть точных соответствий. Из этого следует, что совершенно точный перевод невозможен. Общее воздействие перевода может оказаться очень близким к воздействию оригинала, но идентичности в деталях быть не может» [20, 115].

А.Д. Швейцер отмечал: «Принципиальная переводимость, допускающая известные потери, исходит из того, что эти потери касаются второстепенных, менее существенных элементов текста и предполагает обязательное сохранение его главных, наиболее существенных элементов, его функциональных доминант. В этом заключается один из ведущих принципов стратегии перевода» [21, 110].

С. Влахов и С. Флорин пишут: «В «шкале неперебиваемости» или «труднопереводимости» фразеологизмы, или фразеологические единицы, занимают едва ли не первое место: «непереводимость» фразеологии отмечается всеми специалистами в числе характерных признаков устойчивых единиц; на нее неизменно ссылаются сторонники «теории неперебиваемости»; с трудностями перевода фразеологических единиц на каждом шагу сталкивается переводчик-практик, на них почтительно останавливается теоретик перевода» [22, 227].

Приемы перевода фразеологии, которые мы постараемся привести здесь в определенном порядке, следует выбирать, опираясь на основное требование: фразеологизм переводят фразеологизмом. Не абсолютизируя это правило, мы, тем не менее, убеждены, что к такому переводу,

как к идеалу, следует стремиться в первую очередь, и лишь убедившись в его невозможности или нецелесообразности при данном контексте, искать иные пути.

В отношении способов, какими пословицы и поговорки, использованные в «Словах назидания», могут быть переданы на русском языке, возможна известная аналогия с переводом слов, выражающих специфические реалии.

Во-первых, в ряде случаев, даже и при отсутствии традиционного соответствия в языке перевода, возможна близкая передача пословицы и поговорки, позволяющая воспроизвести предметный смысл составляющих ее слов и, вместе с тем, вполне сохранить ее общий смысл и характер как определенной и единой формулы как фразеологического целого. Н. Любимов считает: «Но раз перевод – искусство, ничего общего не имеющее с буквалистским ремеслом, значит, переводчик должен быть наделен писательским даром. Искусство перевода имеет свои особенности, и все же у писателей – переводчиков гораздо больше черт сходства с писателями оригинальными, нежели черт различия» [23, 7].

Создание эквивалента иноязычной пословицы оказывается необходимым тогда, когда в ней упоминаются характерные исторические факты или географические названия, которые делают невозможным использование готового соответствия, даже если оно есть, но содержит упоминание о национальных реалиях.

Другой тип передачи пословиц и поговорок представляет известное видоизменение предметного смысла составных частей формулы подлинника, не приводящей еще к точному совпадению с уже существующей в переводе пословицей (поговоркой, оборотом), не вызывающей впечатления сходства с существующими реалиями данной категории.

Третий способ – это использование в переводе пословиц, поговорок и вообще фразеологических единиц, действительно существующих в языке, на который осуществляется перевод. Этот путь передачи отнюдь не всегда приводит к созданию национальной (бытовой или исторической) окраски. Этот вид перевода иногда играет существенную роль именно в плане передачи фразеологической интонации поговорки, точный перевод которых не создает впечатления афористичности или разговорной живости, какое создают соответствующие слова оригинала. Например, для восприятия русского читателя совершенно естественно такая формулировка, как «с головы уши на пожертвование» (дословный перевод на-

циональной пословицы: «бастан құлақ садақа»).

В тех случаях, когда близкий по предметному смыслу или адаптирующий перевод не дает убедительного результата, необходимо семантическое использование уже существующих в языке оборотов, таких как: «бастан құлақ садақа» – «Стоит пожертвовать малым ради большего».

А.В. Федоров тоже рассматривал эти вопросы в своих исследованиях: «Передача большого числа фразеологизмов оригинала облегчается наличием готовых соответствий в языке перевода; задача перевода заключается, таким образом, в нахождении имеющихся соответствий и выборе из их числа наиболее подходящих к данному контексту. В тех случаях, когда для определенной пары языков существуют переводные фразеологические словари или когда общий двуязычный словарь содержит богатый фразеологический материал, переводчик получает особо эффективную помощь» [24, 199].

В ряде случаев, даже при отсутствии традиционного соответствия в языке перевода, возможна точная передача пословицы или поговорки, воспроизводящая предметный смысл слов и, вместе с тем, вполне сохраняющая ее общий смысл и характер как определенной и единой формулы, как фразеологического целого.

В разных языках есть сравнительно небольшое количество фразеологических единиц, в основе которых лежит один и тот же очень близкий образ, значения которых совпадают почти дословно.

В других случаях полного соответствия между фразеологизмами разных языков нет. Но можно найти фразеологические единицы, выражающие одну и ту же мысль, хотя и основанные на другом образном смысле. Замена одного фразеологизма другим не нарушает адекватности, так как экспрессивность контекста сохраняется.

Если же в языке, на который делается перевод, нет соответствующих фразеологизмов, переводчик может прибегнуть к ресурсам разговорной лексики.

К фразеологизмам примыкают пословицы и поговорки. При их передаче также могут возникать разные ситуации, аналогичные вышеприведенным. Одна группа пословиц и поговорок полностью совпадает в разных языках, то есть в их основу может быть положен один и тот же образный смысл. Вторая группа пословиц и поговорок свойственна определенному языку, но и в другом языке есть аналогичные пословицы, то есть выражающие ту же мысль в другой образной форме.

При передаче пословиц, поговорок, которые

имеются только в языке оригинала, переводчику иногда приходится учитывать следующее противоречие: пословица имеет свой образ, который надо стремиться передать, но если этот образ очень непривычен для русского читателя, его приходится смягчать, так как в противном случае пословица или поговорка утратит свой жанровый признак – распространенность.

Что касается перевода метафор, то требуется, прежде всего, установить, общеязыковая это метафора или индивидуально-авторская. В первом случае важно не оживлять стершиеся метафоры. Если же образность общеязыковой метафоры еще не стерлась, нужно передать стилистическую функцию этого образа, но при этом большей частью приходится заменять его другим образом, распространенным в русском языке. Если мы сохраним образ, присущий итальянскому языку, то при переводе на русский он не будет восприниматься как бытующий в народной речи.

Метафоры авторские в переводе следует передавать адекватно. Здесь цель воспроизведения заключается в следующем: не стереть образности при переводе и не заменить свежий, оригинальный образ – стереотипным.

Здесь мы попытались наметить принципы перевода в тех случаях, когда словарные соответствия не могут оказать переводчику существенную помощь, и очень большую роль начинает играть момент творчества.

Исследователи пишут, что переводчик должен воспроизвести пословицу с учетом содержания оригинального эквивалента и в форме, привычной для восприятия читателя. Иными словами, он должен перепроецировать пословицу из иного языка в языковые формы своей культуры. И чем совершеннее «подделка», тем больше вероятности, что читатель узнает в конструкции пословицу. Организующим началом, способствующим запоминаемости, воспроизводимости пословицы, и определяющим характернейшее свойство – афористичность, являются эвфонические средства: рифма, аллитерации, ассонансы, метрика. Значительную роль здесь играют и некоторые синтаксические фигуры: антитеза, повторы, градация. Учитывая характер переводимой единицы и требования контекста, переводчик должен отобрать те выразительные средства, которые окажутся наиболее подходящими. Лучше всего, если есть возможность скалькировать оригинальную пословицу. Употребление тех или иных звуко-интонационных «строительных элементов» желательно и в тех случаях, когда их нет в подлиннике: читатель подлинника знает оригинальные посло-

вицы и не нуждается в особых «сигналах», чтобы узнать их в тексте. Ну, а если рифма присутствует и в оригинале, то передача ее в переводе особенно необходима. Иногда при переводе приходится менять образ [25, 256].

Радмило Мароевич по этому поводу утверждает, что если фразеологический оборот употребляется в оригинале в традиционной форме, без авторских преобразований, и переводится фразеологизмом с тем же самым или близким значением, то в результате достигается эквивалентность как в плане семантики, так и образности (при условии, что фразеологизм, употребленный в переводе, стилистически соответствует контексту).

Если фразеологический оборот оригинала переводится также фразеологизмом, но имеющим другое значение, то тем самым достигается лишь обратная эквивалентность, но не семантическая.

Буквальный перевод фразеологизмов является результатом непонимания их семантического плана и образности. Встретив в тексте оригинала необычное словосочетание, переводчик не в состоянии его семантизировать на уровне фразеологизма и прибегает к передаче значений отдельных слов.

Переводчик прибегает иногда к дословному переводу и в тех случаях, когда понимает значение фразеологизма, употребленного в оригинале. Тогда в переводе вместо устойчивого выражения, обладающего специфической эмоциональной и стилистической окраской, возникает необычное словосочетание, которое воспринимается читателем как авторская метафора.

Описательный перевод фразеологизма и, наоборот, передача свободных сочетаний слов фразеологическими оборотами свидетельствует о творческой зрелости переводчика.

Описательный перевод фразеологизма не наносит ущерба художественной адекватности перевода в случае, если свободное сочетание слов передает семантику, эмоциональную и стилистическую окраску оригинала [26, 49].

В художественной литературе фразеологизмы часто подвергаются авторским преобразованиям. Такое авторское преобразование фразеологизмов всегда мотивировано творческой задачей (обогащением, метафоричностью, индивидуализацией речи героя, требованием ритма).

Нельзя не согласиться с мнением М. Мусаева, утверждавшего, что практика переводческой работы показывает нереальность стандартных решений. Переводчики, плодотворно используя соответствующие научно-теоретические знания, всегда творчески подходят к своим задачам [27, 26].

А.Л. Коралова, развивая эту мысль, пишет:

«Фразеологизмы, как и слова, могут оказываться «ложными друзьями переводчика». Разнообразие их типов велико, и это, к сожалению, приводит к многочисленным переводческим ошибкам. Мы попытались выделить несколько «зон повышенной опасности» при переводе фразеологических единиц, то есть вскрыть следующие наиболее типичные причины, ведущие к ошибочному переводу:

- буквальное восприятие фразеологизма и, соответственно, покомпонентный перевод его как свободного словосочетания;

- перевод фразеологических единиц по ложной ассоциации оборотом как фразеологического, так и нефразеологического характера;

- смешение в рамках исходного языка на этапе восприятия текста сходных по форме, но различных по содержанию фразеологических единиц;

- перевод фразеологических единиц формальным соответствием, то есть идиоматическим оборотом, имеющим ту же форму, но другое содержание;

- полное отождествление частичных соответствий, имеющих несовпадающие фразеологические варианты;

- использование для перевода фразеологических единиц формально-семантических эквивалентов без учета специфики их дистрибуции, семантических нюансов и оценочных факторов» [28, 106].

Представляется, что внимательный подход к проблеме перевода фразеологических оборотов способствовал бы значительному сокращению числа переводческих ошибок.

Ошибок, допущенных при передаче фразеологизмов с одного языка на другой, как в учебных, так и в опубликованных переводах, немало количество, и сам этот факт говорит о том, что проблема стоит достаточно остро. Мы постараемся обозначить причины наиболее типичных ошибок.

Два важных этапа в работе переводчика выделяет Л. Озеров:

«Первый этап: познание оригинала как познание одним человеком другого человека.

Второй этап: воплощение услышанного и увиденного в оригинале, умение материал оригинала перенести в перевод без существенных потерь. При переводе жертвы неизбежны» [29, 112].

Только тщательный учет всех текстовых и ситуативных факторов может помочь найти правильное решение, когда фразовый контекст оказывается недостаточным.

Указывая на проблемы, возникающие при переводе фразеологизмов, Г.К. Бельгер пишет,

что особенно много хлопот доставляют фразеологизмы при двустадийной системе перевода. «Подстрочник», считая своей обязанностью обеспечить дословный, буквальный перевод, механически перекладывает и фразеологизмы, которые в таких случаях всегда вызывают недоумение. Такой буквальный перевод рождает уродцев-страшилищ, вроде «сделать одну голову двойной» («бір басты екеу етіп», что попросту означает «жениться»). Буквальный перевод фразеологизмов, как правило, дает комический эффект.

Случается, что переводчик, не разобравшись толком в национальной идиоме, или заменяет ее приблизительной русской, или подыскивает какие-то описательные эквиваленты, или вообще опускает. Бывает и, наоборот: переводчик прибегает к широко известной русской идиоме там, где ее в оригинале и в помине нет. Как и во всяком живом творческом деле, тут не может быть единого приема, применимого ко всем случаям.

На фразеологизмах не однажды спотыкались даже умудренные в переводах именитые художники.

Существует давняя традиция: идиома одного языка должна быть переведена идиомой другого. Традиция почтенная, но на практике возникает множество проблем.

Очевидно, что во многих языках существует известное число фразеологизмов-аналогов, это так называемые нейтральные идиомы типа: пустые слова – бос сөз. Или: у лжи короткие ноги – өтіріктің құйрығы бір-ақ тұтам. Перевод таких фразеологизмов не представляет труда. Однако большинство фразеологизмов находит в другом языке лишь приблизительные аналоги, а в случаях, когда переводить идиому идиомой – других вариантов просто не остается.

Г. Бельгер, освещая этот вопрос, приводит пример перевода произведений М. Ауэзова А. Пантиелевым, часто пользовавшимся русскими идиомами: «Вот несколько примеров из «Лихой години»: «ходил индейским петухом», «в мутной воде рыбка», «ни в зуб ногой», «с бухты-барахты», «с пятого на десятое», «нашла коса на камень», «лезешь на рожон», «пороть чушь», «провел, как воробья на мякине», «ни слуху ни духу», «чин чином», «псу под хвост». Сравнивая перевод с оригиналом, можно заметить, что А. Пантиелев нередко прибегает к русским идиомам даже тогда, когда в казахском тексте они отсутствуют. Конечно, подобный прием делает казахское выражение более доступным, понятным и выразительным для русского читателя и застав-

ляет его забыть о том, что он читает перевод. И хотя это сейчас считается едва ли не особым шиком в переводной литературе, я все же думаю, что это путь неверный» [30, 74]. Читатель перевода должен знать и чувствовать, что он приобщается к казахской культуре, а не получает с помощью казахов еще один русский текст для чтения. Перевод есть перевод и у него своя прелесть.

Если та или иная идиома поддается точному переводу, калькированию или искусному конструированию и способна при этом сохранить семантический смысл и национальный аромат, то к чему подбирать для нее синонимический эквивалент в другом языке?

Также несколько примеров привел Г. Бельгер из трилогии А. Нурпеисова «Кровь и пот»:

«Цена батыру – одна пуля, цена баю – один джуг».

«Шуба, скроенная сообща, куцей не будет».

«Глаз отца на сына зорок».

«Врага жалеть – самому околеть».

Читатель чувствует, что это почти буквально переведенные казахские фразеологизмы. Разве их семантическое значение затуманено? Разве их структура противоречит форме русских идиом? Разве они не сохранили функциональное своеобразие? Стоит ли заменять их сугубо русскими фразеологизмами?

Далее исследователь пишет: «Я не разделяю общепринятого отрицательного отношения к кальке как к приему художественного перевода. Да, калька как форма бездумно-механического перевода рождает уродливые словечки и несуразные фразы. Такое случается нередко и на практике перевода с казахского языка на русский. Ну, например, «муж с зубами» (по-казахски это означает «опытный, зрелый мужчина»). Или «желтозубые жены» (синоним выражения «женщина в годах»). Подобные выражения, воспроизведенные по методу кальки, и невыразительны, и чужды природе русского языка; они искусственны, смысл их затуманен, расплывчат, а иногда и просто неясен.

Но калька многообразна, и огульно изгонять ее из переводческого арсенала не следует. Иногда калька способна оживить и украсить речь, придать ей колорит, свежесть, неожиданную краску» [30, 74].

Перевод таких национально окрашенных поговорок, поговорок и идиом представляет большие трудности: важно не только сохранить смысл переводимых фразеологизмов, но нарушить национальной основы характера.

Каждому крупному писателю присуща своя

манера воспроизведения действительности, свои изобразительные средства. О таком писателе говорят: «У него свой стиль». Стиль больших мастеров слова настолько индивидуален, что даже по одной фразе, отрывку можно определить, кому они принадлежат.

Прежде чем приступить к переводу того или иного произведения, переводчик должен вникнуть в его стиль, творческую атмосферу, ощутить все тончайшие особенности подлинника.

Одним из основных элементов стиля автора являются фразеологизмы. «Выбор лексико-фразеологических средств имеет решающее значение для адекватной передачи стиля автора в переводе». К этому мнению Я.И. Рецкера присоединяются многие исследователи.

Абай относится к числу тех писателей, произведения которых национально выразительны и эмоционально окрашены, а стиль ярко индивидуален. Он умело пользуется в своих произведениях образцами устного народного творчества.

Включенные в текст «Слов назиданий» казахские пословицы показывают ход рассуждений поэта. Абай использует их каждый раз, когда обобщает явления действительности. Пословицы облегчали ему процесс обобщения, подсказывая народную меткую характеристику самого значительного в общественной жизни.

Казахские пословицы – специальная тема пятого и двадцать девятого слов. Оба «Слова» представляют большой интерес выраженными в них демократическими взглядами поэта на фольклор, характерными для казахских просветителей той эпохи.

Казахский поэт прекрасно знал о любви своего народа к меткому острому слову, к пословице. В своих стихах он использовал пословицу, афоризм; естественно, что в девяностые годы у него возникла потребность все это осмыслить теоретически. В пятом слове Абай показывает значительный пробел в тематической палитре казахских пословиц, обусловленный особенностями кочевого хозяйства казахов и феодально-патриархальными отношениями в казахском обществе.

В двадцать девятом слове Абай дифференцирует пословицы, замечает, что многие из них достаточно актуальны, а некоторые выбиваются из гуманистического ряда.

В подтверждение этого Абай приводит ряд пословиц с толкованием их этнографического и социально-исторического значения. Абай критически оценивает пословицы, закрепляющие и оправдывающие такие асоциальные качества людей, как попрошайничество и ханжество, безудержная

страсть, торгашество и нажива: «Если ты беден, будь бесчестен», «Если поджигать с умением, снег загорится», «Чем сто дней быть холощеным верблюдом, лучше один быть производителем».

С сарказмом Абай характеризует реакционную суть пословиц, морально оправдывающих погоню за богатством. Поэт показывает, как «власть скота» цепко держит человека, вытравляя из его души человечность. «Богатство (скот) милее отца-матери» («Ата-анадан мал тәтті»).

Иное отношение Абая к тем пословицам, которые соответствуют его прогрессивным воззрениям на жизнь народа. Тридцать седьмое слово составлено из отдельных афоризмов и сентенций. Некоторые из них в пословичной форме отрицают традиционную мораль и содержат просветительские назидания.

Абай, например, никак не мог согласиться с пословицей «Дурному не стать хорошим, хорошему не стать плохим» («Жаман жақсы болмас, жақсы жаман болмас»). У него сложилось свое отношение к человеку, вера в то, что люди меняются, перевоспитываются.

Ряд афоризмов и изречений навеян чтением философской и исторической литературы.

Прогрессивный характер, народность афоризмов Абая обусловили их широчайшее бытование. Они «из уст в уста» распространялись при жизни поэта и в настоящее время их можно встретить в речи рабочего, интеллигента, ученого, поэта.

Известный ученый К. Джумалиев писал о роли Абая: «Велика заслуга Абая и в развитии национального литературного языка. Мастерски используя язык народа, создававшийся в течение многих веков, Абай отшлифовал его, показал образцы творческого отбора языковых богатств казахского народа» [31, 206].

В произведениях Абая нередко случаи творческого преобразования народной фразеологии, когда обновляется значение, а также состав фразеологических выражений или обыгрывается семантика фразеологизмов. Вместе с тем он создает ряд метких выражений, которые по своей сжатости и выразительности очень близки к общенародным фразеологическим единицам.

Переводчикам удалось сохранить оригинальность и выразительность фразеологизмов, что весьма важно для передачи индивидуального стиля автора.

С точки зрения возможности перевода все пословицы можно разделить на три группы: нейтральные, имеющие на других языках полный эквивалент, адекватные как по содержанию, так и по форме; имеющие на других языках соответствующие аналоги по содержанию, но

отличающиеся по форме; национально окрашенные, специфические: не имеющие соответствующих параллелей в других языках ни по содержанию, ни по форме.

Передача пословиц первой группы не составляет больших трудностей. Многие казахские пословицы имеют полный эквивалент на русском языке.

Ко второй группе относятся пословицы, эквивалентные по смыслу, но имеющие разную форму. Все эти пословицы несут одинаковую семантическую нагрузку, но предметы, указанные в них, различны. При переводе подобных пословиц чрезвычайно важно не только передать их смысл, но и сохранить национальное своеобразие. Пословицы подобного типа обычно строятся из таких компонентов, которые представляют собой предметы и понятия, связанные с природой, топонимикой, бытом, историей и духовной жизнью каждого народа.

Наблюдения показывают, что если в оригинале встречаются пословицы третьей группы, то есть специфические, национально окрашенные, то их следует переводить, сохраняя смысл, лаконичность и образность.

Пословицы – это краткие образные изречения, образец народной мудрости, имеющие назидательный смысл и особое ритмико-фонетическое оформление. При их переводе следует сохранять эти качества.

При анализе переводов «Слов назиданий» Абая можно выделить следующие способы перевода пословиц, которыми пользовались переводчики при их передаче:

– первый способ – перевод посредством применения эквивалентов (эквивалентный перевод);

– второй способ – дословный перевод. Он встречается в практике довольно часто и иногда используется весьма удачно;

– третий способ – передача общего смысла пословицы;

– четвертый способ – локализация новой поговорки на основе поговорки оригинала.

Анализ этой актуальной в переводоведении проблемы показал, что наиболее приемлемым способом является эквивалентный перевод, хотя более распространен дословный. Однако первый способ не всегда возможен. В ряде случаев оправдывает себя дословный перевод.

Особое место в переводоведении занимает вопрос перевода идиом. Идиома – это устойчивое неделимое словосочетание, обладающее переносным смыслом. Эта смысловая единица не связана

с прямым и конкретным значением ее компонентов. Идиомы сложны и семантически, и лексически, и композиционно. Они представляют собой стилистическое целое, вкрапленное в иное, иначе организованное стилистическое целое. Стало быть, перед переводчиком возникают большие трудности.

Препятствует правильному переводу идиом и их многозначность. Л. Бинович по этому поводу пишет, что одна и та же идиома может выступать в нескольких значениях. Поэтому при ее переводе нужно суметь выбрать наиболее близкий по смыслу контекста эквивалент.

Трудность и сложность перевода фразеологизмов особенно усугубляются при передаче национально окрашенных идиом, ведь они связаны со специфическими особенностями быта и культуры народа. Выражение «қуыс кеуде» вполне ясно казахскому читателю. Но если перевести его дословно на русский язык, то оно будет непонятным. Как передать подобные идиомы на другие языки, не нанеся ущерба их смыслу, образности и национальной окраске?

Анализ практики перевода показал, что используется несколько способов передачи идиом:

Первый способ – это перевод посредством эквивалентов и аналогов. Во всех языках имеются нейтральные идиомы, то есть такие, которым можно подобрать эквиваленты или аналоги в других языках. Наличие эквивалентов и аналогов облегчает перевод и обеспечивает его полноценность. Перевод идиом через эквиваленты и аналоги – наиболее распространенный и целесообразный способ. Приведем несколько примеров: В девятом слове Абай пишет: «Бір жүрген қуыс кеудемін». Здесь следует отметить, что С. Саббаев опустил перевод этой фразы. В. Шкловский же идиому «қуыс кеуде» перевел дословно как «пустая грудь» – «Стал я человеком с пустой грудью».

В теоретической литературе существуют два мнения по вопросу буквального перевода идиом. Одни ученые утверждают, что фразеологические сращения невозможно переводить дословно, так как идиома – достояние того народа, в языке которого она родилась. Дословный перевод приводит к бессмыслице. Однако некоторые исследователи выступают против таких категорических суждений. Они считают, что идиомы можно переводить дословно.

Дословный перевод идиом – пассивный способ. Он допускается лишь в исключительных случаях.

Второй способ – передача смыслового значения идиомы. При таком способе перевода воспроизводится только смысл идиомы, а ее образность,

афористичность утрачиваются. Например, идиому «қуыс кеуде» К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев перевели словом «пустота» – «В груди у меня сейчас пустота».

Смысл идиомы сохранен и в том, и в другом случае, но образность и колорит утрачены. Нет необходимости доказывать, что при переводе идиом важно не только сохранить ее смысл, но и донести образность, афористичность и национальную окрашенность. Непереводимых идиом нет, выбор же способа перевода зависит от того, как ее воспримет иноязычный читатель.

В переводческой практике и теоретической литературе разработаны следующие способы передачи пословиц, поговорок и идиом: перевод посредством эквивалентов и аналогов; дословный перевод (калькирование); передача смыслового значения фразеологизма.

Первый способ – использование эквивалентных и аналогичных пословиц, поговорок, идиом, существующих в языке, на который делается перевод, чаще всего употребляется в работе с нейтральными фразеологизмами, то есть с теми, которые не несут яркой национальной окраски.

В четвертом слове Абай пишет: «Қулық саумақ, көз сүзіп, тіленіп, адам саумақ – өнерсіз иттің ісі».

Вариант В. Шкловского: «Жить хитростью, жить слезливыми просьбами это не значит жить, это значит существовать, как существует собака».

С. Санбаев опустил этот абзац.

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Жить хитростью, обманом, попрошайничеством – удел бездарных проходимцев».

«Өнерсіз ит» перевели как «бездарные проходимцы». Переводчики правильно осмыслили значение идиомы и осуществили перевод, близкий по смыслу к оригиналу. В некоторых случаях, хотя идиомы совпадают и по форме, и по содержанию, они не всегда становятся эквивалентными.

В приведенном случае переводчики нашли соответствующие эквиваленты, отражающие экспрессивность и образность казахской идиомы.

Не все фразеологические выражения имеют в другом языке свои эквиваленты. В таких случаях их можно заменить аналогами, имеющими общий смысл с оригиналом, но облеченными в другую форму.

При замене одних фразеологических выражений другими важно не только отыскать достойный эквивалент идиоме, но и суметь передать национальное языковое своеобразие оригинала. При подобной замене следует избегать ярко окра-

шенных фразеологизмов с узкой национальной спецификой.

Пословицы, поговорки и идиомы не всегда можно заменить эквивалентами и аналогами. При переводе национально окрашенных фразеологических выражений такая замена может привести к утрате колорита, особенно в тех случаях, когда требуется перевод пословиц и поговорок. Для сохранения национального колорита можно воспользоваться дословным переводом образной структуры, сохранив вещественный смысл компонентов.

Чуковский в книге «Высокое искусство» писал: «Нужно стараться, по мере возможности, переводить иностранные пословицы и поговорки дословно, а не заменять их параллельными русскими. Если, например, у Гейне сказано: «Шпареная кошка боится кипящего котла!» – нельзя переводить: «Пуганая ворона и куста боится», ибо народные пословицы тем-то и дороги, что в них самобытная живопись, национальные приемы мышления».

А.В. Федоров придерживается той же позиции: «Подкрепленный данными примерами (как всегда у Чуковского – яркими и наглядными), совет кажется очень правильным. И действительно, для целого ряда случаев он может быть с пользой применен. Всюду, где в результате точной передачи подобных изречений может возникнуть впечатление настоящей, живой пословицы или поговорки, этот совет оправдывает себя.

Пусть в русском языке нет пословицы «Шпареная кошка боится кипящего котла», но она могла бы существовать в такой форме, и потому буквальный перевод здесь вместе с тем является и функционально точным переводом».

Каждый язык обладает множеством выразительных, национально-своеобразных и в то же время доступных для понимания любого читателя пословиц и поговорок. Будучи достоянием одного народа, они при синхронном переводе обогащают язык другого народа, расширяют кругозор читателя, превращаясь в составную часть лексики заимствовавшего их языка.

Известно, что многие мысли Абая закрепились в казахском языке в качестве устойчивых конструкций и дополнили ряды пословиц и поговорок. Многие из них Абай привел в тридцать седьмом слове.

В этом Слове, в отличие от других, нет какой-то одной определенной темы. Оно состоит из двадцати трех афоризмов, большинство из которых стали крылатыми выражениями, вошли в обиход как пословицы и поговорки. Например: «Мысль тускнеет, перейдя через уста», «Сын

своего отца – недруг, сын народа – твой друг», «Сильный хоть и желает многого, но довольствуется малым, ничтожный просит мало, но хочет получить больше», «Работающий только для себя похож на животное, которое заботится только о своем брюхе. Всевышний любит того, кто трудится на благо человечества», «Дело ладится умением», «Слава – высокая скала. Змея забирается на нее ползком, соколу же достаточно одного взмаха крыльев, чтобы достичь ее вершины», «Нищий, прославившийся умом, выше счастливого царя», «Юноша, продающий плоды своего труда, достойней старика, торгующего своей бородой», «Хитрость превращает человека в попрошайку», «Плохой друг подобен тени, когда светит солнце – от него не избавишься, когда тучи сгущаются над головой – его не найдешь», «Доверяйся тому, кто замкнут, но дружи с тем, кто общителен», «Остерегайся беспечного, но будь опорой опечаленному», «Гнев без силы – вдовец, ученый без последователей – тоже вдовец, любовь без верности – вдова».

Исследователь Б. Шалабаев по этому вопросу отмечает, что назидания классика казахской литературы настолько лаконичны и выразительны, что поистине в них «словам тесно, мыслям просторно». Афоризм Абая свойственны идейная насыщенность и демократизм формы. Большая часть их пронизана жизнеутверждающим оптимизмом. «Слава высокая скала. Змея забирается на нее ползком, но сокол достигает ее единым взмахом крыла». «Мир – океан. Время, как ветер, гонит волны поколений, сменяющих друг друга. Они исчезают, а океан кажется все тем же». «Кто не испытывал зла? Теряет надежду лишь безвольный. Ведь истина, что в мире нет ничего постоянного, значит – и зло не вечно. Разве после суровой, многовьюжной зимы не приходит весна – цветущая, многоводная, прекрасная?».

Пословицы и поговорки делают более красочными наши мысли, речь. Используя их, человек может сформулировать свои доводы более убедительно. Пословицы, пройдя испытание временем, приобретают значение прописных истин, становятся аксиомой. Не каждому под силу создать такие пословицы.

Абай это ясно сознавал, и, видя, как мельчают люди, как дурно меняются их нравы, а также чувствуя, что сам он бессилён что-либо изменить, обращается к своему поработанному народу со словами упрека и сострадания: «Ты ли это, мой народ, которого я люблю и к сердцу, которого ищу тропу?»

Здесь Абай пишет: «Көкірек толған қайғы кісінің өзіне де билетпей, бойды шымырлатып,

буынды құртып, я көзден жас болып ағады, я тілден сөз болып ағады».

Вариант В. Шкловского: «Писал про смех – теперь пишу про горе». (В оригинале нет таких слов). «Скорбь сжимает грудь, ослабляет все суставы тела, исторгает из человека слезы и потоки жалоб».

Вариант С. Санбаева: «Когда грудь полна печали, человек не владеет собой. Языком – тем более».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Печаль омрачает нам душу, леденит тело, сковывает волю и, наконец, изливается словами из уст или слезами из глаз».

Лишь перевод К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева верен оригиналу.

Дальше в оригинале читаем: «Малдының беті – жарық, малсыздың беті – шарық».

Вариант В. Шкловского: «Богатому свет, а бедному тьма».

Вариант С. Санбаева: «У имущего лик светел, темен он у нищего».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «У богатого лик светел, а у бедного – все равно, что точило».

В пятом слове Абай использует пословицу: «Ердің малы елде, еріккенде қолда».

Ни В. Шкловский, ни С. Санбаев не перевели эту пословицу.

Лишь К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев сохранили ее в своем переводе. Вот, как она звучит в их варианте: «Стада почитаемых мужей находятся в людях, заботятся они о своем добре от безделья».

Также в этом слове Абай пишет: «Берген перде бұзар».

В варианте перевода В. Шкловского эта поговорка не переведена.

Вариант С. Санбаева: «У щедрого нет врагов».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Приносящий дары срывает завесу отчуждения».

Лишь К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев смогли сохранить смысл и образность мысли Абая.

Продолжая приводить в пример пословицы, поэт использует в оригинале и этот афоризм: «Алаған қолым берген».

В. Шкловский и С. Санбаев перевели его одинаково: «Берущая рука привыкает и отдавать».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Рука, умеющая брать, умеет и отдавать».

В каждом переводе переводчикам удалось сохранить образность и лаконичность оригинальной фразы.

Не будем останавливаться на том, как трудно перевести или найти функциональный аналог фразеологизмов в языке, на который переводишь. Приведем примеры переводов, что определит способ, выбранный переводчиками:

Абай: «Адамның адамшылығы істі бастағандығынан білінеді, қалайша бітіргендігінен емес».

Хорошо передал смысл этого предложения В. Шкловский: «О качестве человека суди по его замыслам, а не по тому, что из них получилось».

По-своему интерпретировал эту мысль Абая С. Санбаев: «Достоинство человека определяется тем, каким путем он идет к цели, а не тем, достигнет ли он её».

Оправдан ли подобный принцип активного, произвольного вмешательства в текст оригинала? Ответ можно найти в сравнении с переводом К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «О достоинствах человека суди по тому, как он начал дело, а не потому, как ему удалось завершить его». Со всем основанием можно отметить, что именно в переводе К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева ощущается глубокое понимание смысла предложения и сохранена его конструкция.

Приведем пример:

Абай: «Адам баласын замана өстіреді, кімдекім жаман болса, замандасының бәрі виноват».

В нижеприведенном отрывке обнаруживается неверное понимание переводчиком смысла этой мысли Абая.

В. Шкловский: «Человек – дитя своего времени. Но если ты дурен, не обвиняй в этом своих соплеменников».

В этом предложении переводчик вольно толкует авторское представление о значении времени и соплеменников в жизни человека, поэтому в предложении появилось смысловое противоречие: если Абай утверждает, что личность человека зависит от соплеменников, В. Шкловский настаивает на обратном, что в дурном воспитании человека не виноваты его соплеменники.

Приведем для примера перевод С. Санбаева – «Человек – дитя своего времени. Если он плох, в этом виновны его современники».

В переводе К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева обнаружен союз «и», который отсутствует в оригинале. Здесь необходимо отметить, что это небольшое добавление несколько не искажает смысл, даже, наоборот, уточняет мысль Абая. Ведь в том, что человек стал плохим, нельзя обвинять только его современников.

Главным критерием сопоставительного анализа двух текстов (оригинала и перевода) является их художественно-функциональное соответствие.

Значит, следуя логике постижения художественного текста, переводчик открывает то особенное, характерное, что делает перевод индивидуальным, колоритным.

В восьмом слове Абай, характеризуя баев,

говорит: «Көңілдері көкте, көздері аспанда, адалдық, арамдық, ақыл, ғылым, білім – еш нәрсе малдан қымбат демейді». Как правило, фразеологизмы несут в себе национальную окраску, имеют особое экспрессивное значение в том или ином контексте и, естественно, они являются одним из наиболее выразительных средств языка.

При переводе бывает трудно найти аналог тем или иным фразеологизмам и тогда приходится жертвовать самобытностью языка и искать функциональное соответствие. В. Шкловский передал характеристику, данную Абаем, таким образом: «Так ходят они, задрав нос. Честь, бесчестие, разум, наука – все это для них ниже скота».

С. Санбаев: «Взгляд их не опускается на землю, помыслы витают еще выше... Честь, бесчестие, разум, наука, вера, народ для них не дороже скота».

Более удачно удалось перевести К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаеву: «Взоры их высоко, а помыслы еще выше. Честь, совесть, искренность для них не дороже скота». Как видим, характерная для Абая каноническая конструкция фраз сохранена. Не стремясь к лексической точности, переводчик точно передает смысл фразеологизма.

Аналогичным способом переведена пословица: «Баланың жақсысы – қызық, жаманы – күйік»

В. Шкловский: «Хорошие дети – радость, плохие – горе».

С. Санбаев: «Хороший ребенок – радость, плохой – горе».

К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев: «Хороший ребенок – в радость, плохой – в тягость».

Каждый переводчик индивидуально подходил к процессу перевода. При переводе отдельных слов, фраз, предложений они использовали различные приемы. Например, при переводе слова «ноғай», В. Шкловский и С. Санбаев, перевели его как «татары», а К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев использовали прием транслитерации.

Вот другой пример:

«Орысқа айтар сөз де жоқ, біз құлы, күні құрлы жоқпыз».

Все три переводчика это сложное предложение разделили на два простых.

У В. Шкловского оно звучит так:

«О русских нечего и говорить. Мы не можем сравниться с их прислугой».

С. Санбаев:

«О русских же и говорить нечего. Мы не можем сравниться даже с их прислугой».

Теперь сравним эти примеры с вариантом перевода К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева:

«О просвещенных и знатных русских и речи

нет. Нам не сравняться с их прислугой». Наличие здесь слов «просвещенных» и «знатных» свидетельствует об использовании переводчиками приема внутритекстового комментария.

Так же особое внимание привлекает перевод поговорки «Кедей көп болса, ақысы кем болар еді».

Абай очень экономичен в словах, лаконичен. В этом плане наиболее приблизились к Абаю С. Санбаев, К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев. Сравним:

В. Шкловский: «Чем больше бедных, тем дешевле рабочие руки».

С. Санбаев, К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев:

«Чем больше бедноты, тем дешевле их труд».

Вызывает большой интерес и перевод пословиц. Приведем пример пословицы: «ісі білмес, кісі білер». Этот пример наиболее ценен тем, что в оригинале Абай сам дает трактовку этой пословицы: «ісіңнің түзулігінен жетпессің, кісіңнің амалшы, айлалығынан жетерсің».

Надо отметить, что лишь предложенный К. Серикбаевой и С. Санбаевым фразеологизм сохраняет свою функцию и вписывается в переводной текст, не нарушая гармонии в целом, и трактовка передана ими наиболее верно.

Сравним:

У В. Шкловского: «Не в деле, в человеке сила». Эта пословица значит, что ничего не достигнешь правдой и все получишь обманом.

У С. Санбаева: «Не по поступкам суди о человеке, а по его намерениям».

Выходит люди уверовали, что ничего нельзя достичь честным трудом, но все можно достичь обманом».

У К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Не суть дела, суть личности важна». Значит, добиться намеченного можно не правотою предпринятого дела, а ловкостью и хитроумием исполнителя его».

Нельзя не согласиться с О.А. Веденяпиной, что непереводаемых писателей нет [32, 302]. Это доказывает наличие удачных переводов.

Приведем еще примеры. В третьем слове Абай пишет:

«Бұрынғы қазақ жайын жақсы білген адамдар айтыпты: «Би екеу болса, дау төртеу болады».

Одной из существенных особенностей «Книги Слов» является ее своеобразный полифонизм. В «Гаклии» наряду с собственно авторской речью мы постоянно слышим голоса разных людей. Обратите особое внимание на предшествующие пословице слова. Употребляя обобщающее существительное «люди», писатель поясняет, какие именно люди. В процитированном выше третьем

Слове это люди, «хорошо знающие казахов».

Переводчику очень важно постигнуть стилистику произведения, его тональность, лексический колорит, чтобы найти адекватные средства выражения. Э. Карху утверждает, что в переводческой практике, к сожалению, это далеко не всегда удается [33, 14].

Теперь проследим, как предложение переведено переводчиками на русский язык.

В. Шкловский перевел: «Ведь и прежде говорили люди: «Там, где два бая, там четыре спора».

С. Санбаев: «Деды наши не зря говорили: «Там, где сходятся два бая, рождаются четыре спора».

К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев: «Люди, хорошо знающие казахов, говорили: «Если баев двое, то споров четыре».

Только К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаеву удалось передать энергичную, упругую фразу Абая.

Смысл слов, предшествующих пословице, смогли более точно передать лишь К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев. В. Шкловский опустил слова «хорошо знающие казахов». С. Санбаев вообще передал их как «деды наши», хотя в оригинале Абай не называл их «біздің аталарымыз». На этом примере видно, что излишняя вольность влияет на качество воздействия на читателя, в данном случае – познавательное. Если В. Шкловский придерживается принципа обобщения, то С. Санбаев придерживается принципа конкретизации. В результате не была сохранена не только форма, но и смысл оригинальной фразы.

В пятом слове Абай приводит двенадцать пословиц. Все они каждым переводчиком интерпретированы на русский язык по-разному. Вот наиболее интересные примеры:

Оригинал: «Өзінде жоқ болса, әкең де жат».

В. Шкловский: «Бедному и отец не родня».

С. Санбаев: «Бедному и родной отец обуза».

К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев: «Нищему и отец становится чужим».

Из вышеприведенных примеров видно, что лишь К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев смогли передать смысл казахской пословицы, сохранив при этом и форму. Смысл пословицы сохранен. Переданы ее краткость, образность и лаконичность. Такой опыт переводчика достоин внимания.

Дословный перевод не всегда бывает удачным. Например, приведем варианты перевода пословицы «Мал – адамның бауыр еті».

Слово «бауыр» переводится на русский язык как «печень». То, что В. Шкловский работал по подстрочнику, видно по тому, как он перевел эту пословицу:

«Скот – печень человека».

Перевод С. Санбаева:

«Человеку скот дороже жизни».

Что же получается? Каково значение этих пословиц на русском языке? Равнозначно ли эта казахская пословица прозвучала на русском языке? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выполнить обратный перевод обоих вариантов: «Мал адамның бауыры» и «Адамға мал өмірінен де артық».

Если перевод В. Шкловского еще как-то можно объяснить его незнанием казахского языка, то объяснения переводу С. Санбаева найти очень трудно. Как поступить переводчику в таком случае?

У теоретиков перевода бытует выражение «неточные точности», когда смысловые единицы в образной окраске передаются на первый взгляд далекими фразами, а эффект, произведенный на читателей оригинала и перевода, одинаков, то есть конечным результатом является эстетическое восприятие человека, которому адресовано литературное сочинение, будь оно оригинальное или переводное.

Как же перевели эту пословицу на русский язык К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев?

Вот их вариант: «Скот для казаха – плоть от плоти его».

В переводах можно встретить некоторое изменение образного значения, замену отдельных компонентов и словосочетаний. В данном примере «неточный перевод», сделанный К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаевым, для передачи смысла этой пословицы русскоязычному читателю вполне соответствует стилю подлинника и его духу.

Верно отмечает Г. Гачичеладзе, что перевод всегда отражение художественной действительности подлинника, и поэтому он – творческий процесс воссоздания формы и содержания подлинника в их единстве [34, 361].

В «Шестом слове» Абай приводит казахскую пословицу:

«Өнер алды – бірлік, ырыс алды – тірлік».

И вот перевод В. Шкловского:

«Начало умения – в единении, начало достатка – в жизни».

Перевод С. Санбаева:

«Начало искусства – в единении, начало достатка – в жизни».

Перевод К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева:

«Начало успеха – единство, основа достатка – жизнь».

Все перевели по-разному, но каждый перевод в чем-то не дотягивает. «Тірлік» в данном контексте не только «жизнь». «Өнер» здесь не только «искусство».

Свой вариант перевода приводит в своей книге «Гете. Абай. Земные избранники» Г. Бельгер:

«Успех – в единстве, достаток – в труде». Или: «Успех – в согласии, благо – в труде».

В двадцать втором слове Абай использует поговорку: «Ырыс баққан, дау бақпас», которую переводчики перевели также каждый по-своему:

Вариант В. Шкловского: «Кто бережет добро, тот избегает тяжб».

Вариант С. Санбаева: «Жажущий счастья избегает тяжб».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Коль ищешь достатка, избегай раздоров».

Слово «ырыс» переводчики передали по-разному: В. Шкловский – как «добро», С. Санбаев как «счастье», К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев – как «достаток». Слово «дау» и В. Шкловский и С. Санбаев перевели как «тяжба», а К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев как «раздор». Несмотря на разницей в понимании отдельных слов, данные варианты перевода относятся к удачным примерам, когда основа казахского фразеологизма успешно заменяется идентичными по смыслу русскими словосочетаниями и фразеологическими оборотами, что позволяет достичь функционального соответствия перевода оригиналу, обеспечивает высокий уровень художественного перевода.

Мы привыкли считать, что в пословицах и поговорках заключена народная мудрость, и пришло время свято верить в непогрешимую истину, заложенную в них. Абай же подвергает некоторые из них суровому разбору.

Воистину, однажды произнесенное не очень умное слово, случайно оставшись в памяти, закрепляется и выдается как жемчужина народной мудрости. Абай пишет: «У казахов не мало толковых, дельных пословиц, но есть и такие, что не выдерживают не только божьей, но и людской оценки».

Г. Есимов, анализируя это двадцать девятое слово, отмечает, что, конечно, можно соглашаться с мнением Абая, а можно и не принять его доводов. Но соглашаться только потому, что так сказал он, и обсуждать этот вопрос не стоит потому, что речь идет о пословицах и поговорках весьма распространенных, имеющих широкое хождение [35, 161].

Мы должны осмысленно воспринимать все сказанное Абая, тем более, что такой подход существует в традиции самого великого поэта. Он никогда слепо не поклонялся ни одному ученому, всегда брал только полезное для себя, открыто говорил о том, что считал неверным. Так же открыто и прямо он высказывал свои мысли по поводу казахских пословиц и поговорок.

Можно было бы согласиться с мнением Абая, но нам кажется, что он рассматривает их слишком

узко, понимая в прямом значении смысл этих поговорок и поговорок.

В двадцать девятом слове Абай рассматривает семь поговорок: «Если ты беден, то честь тебе ни к чему», «Если захотеть – и снег загорится», «Умелой просьбой все можно выпросить», «Хочешь прославиться, подожги землю», «Чем сто дней быть атаном, лучше один день быть бурой», «Золото собьет с пути и ангела», «Богатство слаще отца и матери, душа дороже золотого дома».

Как же перевели эти поговорки переводчики?

В оригинале читаем: «Жарлы болсаң арлы болма».

Вариант В. Шкловского: «Если ты беден, то будь бессовестен, если ты потерял совесть, то пусть будет проклята твоя жизнь». Переводчик развил дальше мысль Абая, добавив вторую часть, где привел слова, которые отсутствуют в оригинале.

Вариант С. Санбаева: «Будь беден, но не теряй чести». Как видно в этом варианте, переводчик исказил мысль Абая настолько, что получилась поговорка с обратным значением.

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Если живешь в нужде, забудь о стыде».

Этот перевод достоин восхищения, так как в нем сохранен и смысл, и образность оригинальной поговорки.

Далее Абай приводит другую поговорку: «Қалауын тапса, қар жанады».

Вариант В. Шкловского: «Если поджигать с умением, то и снег загорится».

Вариант С. Санбаева: «Умением можно и снег разжечь».

И В. Шкловский и С. Санбаев выражение «қалауын тапса» передали на русский язык словом «умение», а К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев перевели его словом «ловкий»: «Ловкий может и снег зажечь».

В целях сохранения индивидуальных особенностей и стилистических приемов автора переводчик дословно передает поговорку: «Сұрауын тапса адам баласының бермесі жоқ».

Переводчики могли бы подобрать соответствующий эквивалент в ПЯ, но они также избежали замены и обратились к дословному переводу:

Вариант В. Шкловского: «Если умело попросить, то нет ничего, чего бы не отдали».

Вариант С. Санбаева: «Умелой просьбой все возьмешь».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Умелой просьбой можно все выпросить».

Таким образом, содержание пословицы донесено до читателя достаточно точно, что сохрани-

ло стилистическое своеобразие оригинала.

Оригинал: «Атың шықпаса, жер өрте».

Вариант В. Шкловского: «Если безвестен, то подожги поле».

Вариант С. Санбаева: «Если ты безвестен, то подожги поле».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Если безвестно имя твое, подожги поле».

Оригинал: «Алтын көрсе, періште жолдан таяды».

Вариант В. Шкловского: «Увидев золото, покинет путь истинный даже ангел».

Вариант С. Санбаева: «Золото собьет с пути и ангела».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «При виде золота и ангел сходит с праведного пути».

Как видно, В. Шкловский выражение «жолдан таяды» передал выражением «покинет путь истинный», а С. Санбаев передал это выражение в форме «сойти с пути» без объяснения с какого пути, а К. Серикбаева с Р. Сейсенбаевым также как В. Шкловский дали определяющее слово «сходит с праведного пути».

Оригинал: «Ата-анадан мал тәтті, алтын үйден жан тәтті».

Вариант В. Шкловского: «Богатство слаще отца и матери. Душа слаще золотого дома».

Как видно, при переводе переводчик разделил поговорку на две части, поставил между ними точку. Слово «жан» передал словом «душа».

Вариант С. Санбаева: «Богатство слаще отца и матери, но жизнь дороже дома, полного золота».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Богатая казна милее отца с матерью, собственная жизнь дороже золотого дворца». В этом варианте переводчики к «слову» жизнь добавили прилагательное «собственная». Если сочетание «алтын үй» В. Шкловский и С. Санбаев передали как «золотой дом» и «дом, полный золота», то К. Серикбаева и Р. Сейсенбаев перевели его как «золотой дворец».

У нашего народа есть свои неповторимые черты, которых нет ни у одного из других народов, говорит Абай. У казахов дружба и враждебность, широта души и бахвальство, страсть к наживе и предрасположенность к высокому искусству – все эти качества имеют очень своеобразную окраску.

Еще одну особенность своих соплеменников Абай видит в том, что враждуют они, следят неусыпно друг за другом, воруют друг у друга. Двести человек заводят тяжбу с сотней, в злобе и клевете коротают свои дни. Но если так будет продолжаться, ведь они уничтожат друг друга.

Кто от этого выигрывает, кому выгода, кому польза – задуматься над этим, к сожалению, некому. Неужели нам суждено быть вечно на ножах друг с другом, быть посмешищем в глазах людей?

С этим вопросом поэт обращается к потомкам. Абай объясняет все это разрозненностью народа, отсутствием общности интересов. Царская власть далека от мысли, чтобы сделать казахов цивилизованными людьми, а среди самих казахов нет вожака, который мог бы повести народ за собой по светлому пути. Все сколько-нибудь просвещенные, грамотные люди только и мечтают о чине волостного или судьи, а о благе народном им и думать недосуг.

В двадцать четвертом слове Абай пишет: «Кірік қактырмай отырғанымыз».

Вариант В. Шкловского: «Не даем друг другу сомкнуть глаз хоть на мгновение».

Вариант С. Санбаева: «Не смыкая глаз враждуют друг с другом».

Вариант К. Серикбаевой и Р. Сейсенбаева: «Не давая ближнему своему и глазом моргнуть».

Каждый переводчик старался передать это предложение по-своему, сохранить при этом и смысл, и образность, что им и удалось.

Далее Абай применяет выражение: «сұғын қадап».

В своем варианте В. Шкловский это выражение опустил, С. Санбаев и К. Серикбаева с Р. Сейсенбаевым перевели как «заряются».

В заключение хочется отметить, что переводы – это сообщающиеся сосуды национальных литератур, своего рода интеграция, взаимообмен разными духовными ценностями, иногда даже заимствование того, чего нет у себя, что необходимо для дальнейшего собственного роста. Нам нужен, прежде всего, качественный, эквивалентный оригиналу перевод, а мы чаще всего имеем переводы посредственные, искажающие и содержание, и форму подлинника.

Могут встретиться и такие случаи, когда переводчик, стремясь воспроизвести все элементы подлинника, утрачивает главное, и в то же время от сложения всех элементов не получает целого. Для полной передачи всех элементов подлинника иногда требуется отказаться от некоторых деталей. Иными словами, мастерство перевода предполагает умение не только сохранять, но и жертвовать чем-либо ради большей близости к подлиннику. Сама же необходимость жертвовать тем или иным отдельным элементом может вызываться разными причинами, в частности языковыми условиями, например, отсутствием слова или фразеологического оборота, соответствующего слову или словосочетанию оригинала как

по смыслу, так и по стилистической окраске, расхождением в смысловых отношениях и т.п.

«Что должен делать переводчик?», – задает вопрос Альфред Курелла и сам же отвечает на него: «Во-первых, переводчик должен уметь проанализировать текст оригинала, понять все его тонкости. Это обычно считается единственным и основным условием. Переводчик должен знать иностранный язык и его особенности. Во-вторых, он должен знать реалии, связанные с материалом и темой переводимого произведения. Этот необычайно важный фактор часто недооценивают, порой даже забывают о нем» [36, 433].

Говоря о значении художественного перевода известный литературовед Ю.Д. Левин писал: «... Преобразование инонационального писателя в переводе имеет двойкий смысл. С одной стороны, он вводит этого писателя в новую литературу, тем самым обогащая ее. Но с другой стороны, «обогащается» и сам переводимый писатель. Инонациональные интерпретации нередко помогают понять и оценить его творчество, открыть в этом творчестве такие черты и особенности, которые остались бы скрытыми, если рассматривать одно лишь внутринациональное его усвоение» [37, 6].

Рассмотрев проблемы, возникающие при переводе фразеологизмов и идиоматических выражений, мы пришли к выводу, что фразеология составляет наиболее живую, яркую и своеобразную часть словарного состава любого языка, что подавляющая часть фразеологических единств принадлежит к различным функциональным стилям и обладает экспрессивной окраской.

Относительно перевода устойчивых сочетаний следует констатировать, что в устойчивых метафорических сочетаниях, равно как в пословицах и поговорках, обобщающий иносказательный смысл главенствует над прямыми значениями отдельных слов, и даже если последние тесно связаны с какими-либо понятиями, характерными в национальном плане, стремление воспроизвести их в переводе передает лишь форму, нередко затемняя смысл.

Художественные особенности, стиль оригинала намного снижаются и тогда, когда переводчики обедняют язык переводного текста набором одинаковых симптомов, когда казахские слова с различными смысловыми оттенками передаются одним и тем же русским словом.

При анализе переводов «Слов назиданий» Абая мы выделили следующие способы перевода пословиц, которыми пользовались переводчики при их передаче:

- первый способ – эквивалентный перевод;
- второй способ – дословный перевод;

– третий способ – передача общего смысла пословицы;

– четвертый способ – локализация новой поговорки на основе поговорки оригинала.

Из указанных способов перевода, как показала практика, наиболее эффективным и приемлемым при переводе «Слов назиданий» Абая является эквивалентный перевод. Однако он не всегда возможен и допустим. В ряде случаев оправдан способ дословного перевода.

Особую сложность представляет перевод фразеологизмов, и, прежде всего, национально окрашенных идиом, которые связаны со специфическими особенностями быта и культуры народа.

Поэтому при переводе идиомы важно не только сохранить ее смысл, но и донести образность, афористичность и национальную окрашенность. Непереводимых идиом нет, выбор же способа перевода зависит от того, как ее может воспринять иноязычный читатель.

В заключение хочется отметить, что язык прозы такой же живой и образный, такой же чувствительный ко всяким изменениям, как и язык поэзии. При переводе того или иного произведения следует внимательно относиться к каждой синтаксической конструкции, к каждому обороту речи и прежде чем что-то переделывать, чем-то дополнять, нужно, по-видимому, серьезно подумать, а не несет ли оно какой-нибудь особой стилистической функции, не кроется ли за ним тот или иной важный, определяющий образ. Ведь именно эти стороны художественного произведения ярче всего характеризуют лицо писателя, его стиль и язык.

1. Решение художественной задачи переводчика во многом связано с проблемой передачи фразеологических закономерностей и образных выражений. Перевод устойчивых сочетаний и фразеологизмов представляет собой достаточно сложную проблему, которая решается по-разному в зависимости от их характера и особенностей текста.

2. В работе казахстанских исследователей проблема передачи фразеологической единицы рассматривается как с лингвистической, так и с литературоведческой точек зрения.

3. Существуют три принципа перевода пословиц и поговорок с русского на казахский: а) возможность перевода пословиц и поговорок с полным соблюдением их формы и содержания; б) перевод с полным соблюдением смыслового значения пословицы или поговорки; в) использование взамен русских пословиц и поговорок идентичных казахских лексико-семантических

образований (лексико-семантические близнецы). В переводах «Слов назиданий» Абая встречаются чаще всего все три вышеописанных способа перевода фразеологических единиц.

4. К устойчивым метафорическим сочетаниям относятся пословицы и поговорки. С точки зрения возможности перевода все пословицы можно разделить на три группы: нейтральные, имеющие на других языках полный эквивалент, адекватные как по содержанию, так и по форме; имеющие на других языках соответствующие аналоги по содержанию, но отличающиеся по форме; национально окрашенные, специфические: не имеющие соответствующих параллелей в других языках ни по содержанию, ни по форме.

5. При анализе переводов «Слов назиданий» Абая можно выделить следующие способы перевода пословиц, которыми пользовались переводчики: перевод посредством применения эквивалентов (эквивалентный перевод); дословный перевод; передача общего смысла пословицы; локализация новой поговорки на основе поговорки оригинала.

6. Из указанных способов перевода, как показала практика, наиболее эффективным и приемлемым при переводе «Слов назиданий» Абая является эквивалентный перевод. Однако он не всегда возможен и допустим. В ряде случаев оправдан способ дословного перевода.

Литература

1. Левицкая Т.Р., Фитерман А.М. Проблемы перевода. – М.: Международные отношения, 1976. – 205 с.
2. Галкина-Федорук Е.М. Современный русский язык. Лексика. – М.: Изд-во МГУ, 1954. – 204 с.
3. Розенталь Д.З., Теленкова М.А. Словарь русского справочника лингвистических терминов. – М.: Высшая школа, 1985. – 377 с.
4. Рецкер Я.И. Теория перевода и переводческая практика. – М.: Международные отношения, 1974. – 216 с.
5. Жуков В.П. Русская фразеология. – М.: Высшая школа, 1986. – 310 с.
6. Копыленко М.М., Попова З.Д. Очерки по общей фразеологии. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1989. – 190 с.
7. Айтбаев У. Способы передачи фразеологизмов в переводных произведениях М. Горького на казахский язык. – Алма-Ата, 1975. – 36 с.
8. Россельс В. Сколько весит слово. Статьи. – М.: Советский писатель, 1984. – 430 с.
9. Рецкер Я.И. Теория перевода и переводческая практика. – М.: Международные отношения, 1974. – 216 с.
10. Айтбаев У. Способы передачи фразеологизмов в переводных произведениях М. Горького на казахский язык. – Алма-Ата, 1975. – 36 с.
11. Сагындыков К. Перевод на казахский язык идиом, крылатых слов, пословиц и поговорок, встречающихся в произведениях В.И. Ленина. – Алма-Ата, 1960. – С. 167-178.
12. Сагыбалдиев Ы. Рухани қазына. Клықрем аударма

мәселелері. – Алматы: Жазушы, 1987. – 232 с.

13. Джангалин М. Об основных принципах перевода с русского на казахский язык. – Алма-Ата, 1960. – 30 с.

14. Розенталь Д.З., Теленкова М.А. Словарь русского справочника лингвистических терминов. – М.: Высшая школа, 1985. – 377 с.

15. Назарян А.Г. Семантические группы фразеологизмов во французском языке и некоторые особенности их перевода // Вопросы теории и техники перевода. – М., 1970. – С.15-38.

16. Соболев Л.Н. О переводе образа образом // Вопросы художественного перевода. – М.: Советский писатель, 1955. – С. 259-309.

17. Мустафин К. Непереводимое – не переводить! // Художественный перевод. Проблемы и суждения. – М.: Известия, 1986. – С. 308-316.

18. Дадашидзе И. Смотря на кого ориентироваться // Художественный перевод. Проблемы и суждения. – М.: Известия, 1986. – С. 316-324.

19. Абдулло С. Гоним «вал» – снижаем качество // Художественный перевод. Проблемы и суждения. – М.: Известия, 1986. – С. 324-333.

20. Найда Ю.А. К науке переводить // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике. – М.: Международные отношения, 1978. – С. 114-136.

21. Швейцер А.Д. Теория перевода. – М.: Наука, 1998. – 215 с.

22. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. – М.: Высшая школа, 1986. – 416 с.

23. Любимов Н. Перевод – искусство. – М.: Советская Россия, 1982. – 127 с.

24. Федоров А. Искусство перевода и жизнь литературы. – Л.: Советский писатель, 1983. – 352 с.

25. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. – М.: Высшая школа, 1986. – 416 с.

26. Мароевич Р. Проблема перевода фразеологизмов на родственный славянский язык // Тетради переводчика. – М.: Высшая школа, 1983. – Вып.20. – С. 49.

27. Мусаев К. Культура языка перевода. – Ташкент: Фан, 1982. – 189 с.

28. Коралова А.Л. Осторожно – фразеологизм! // Тетради переводчика. – М.: Высшая школа, 1987. – Вып.22. – 106 с.

29. Озеров Л. Рабочие тетради переводчика // Мастерство перевода. – М.: Советский писатель, 1990. – №13. – С. 92-116.

30. Бельгер Г. Камни преткновения. Художественный перевод. Проблемы и суждения. – М.: Известия, 1986. – С. 58-75.

31. Джумалиев К. Очерки по истории казахской до-революционной литературы. – Алма-Ата: Мектеп, 1968. – 224 с.

32. Веденяпина О.А. Вольфганг Борхерт по-русски // Мастерство перевода. – М.: Советский писатель, 1990. – №13. – С. 277-302.

33. Карху Э. Постигать оригинал // Мастерство перевода. – М.: Советский писатель, 1975. – №10. С. 7-22.

34. Ахметов З. Лермонтов и Абай. – Алматы, 1954. – 64 с.

35. Есимов Г. Хаким Абай. – Алматы: Білім, 1995. – 105 с.

36. Курелла А. Теория и практика перевода // Мастерство перевода. – М.: Советский писатель, 1959. – С. 407-438.

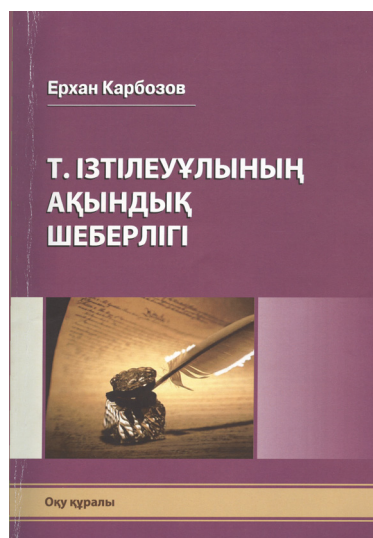
37. Левин Ю.Д. Русские переводчики XIX века и развитие художественного перевода. – Л.: Наука, 1985. – С. 6.

* * *

АБАЙ ИНСТИТУТЫНЫҢ ЖАҢА КІТАПТАРЫ

Карбозов Е.К.

К 18 Т. Ізтілеуұлының ақындық шеберлігі: оқу құралы.
– Алматы: Қазақ университеті, 2011. – 97 б.
ISBN 9965-29-713-4



Бұл оқу құралында Тұрмағамбет Ізтілеуұлының шығармашылығының қыр-сыры, тақырыптық аясы, поэтикасы зерделеніп, ақынның қазақ әдебиетінің қандай жанрларында қалам тербеді деген мәселелер төңірегінде ғылыми негіздебаға беріледі. Ақын дастандары, діни-философиялық туындылары, толғау, арнау, көңілқос, мінәжат өлеңдері, жазба айтыстары мен аралық сөздері, шығармаларындағы сатира мен юмор, тапқыр сөздеріндегі ақындық даралығы сөз болады. Сонымен қатар қаламгер шығармашылығының шығыс әдебиетімен байланысы, оның ішінде атақты «Шаһнама» аудармасы туралы келелі ой қозғалады. Оқу құралы студенттерге,

магистранттарға және XX ғасыр басындағы әдебиетті, қазақ әдебиеті мен шығыс әдебиетінің байланысын зерттеп жүрген ізденушілерге арналады.

«Абай институтының хабаршысы» журналына авторлардың мақала жариялау ережелері

1. Мақала авторы, автор туралы ақпарат, ғылым докторының мақалаға берілген рецензиясы, ақы төлеу туралы түбіртек көшірмесі пошта арқылы редакция мекенжайына арнайы хатпен жіберіледі немесе қолма қол ұсынылады. Әр бетте мақала авторының растайтын қолы қойылып, соңғы бетіне кадр бөлімінің мөрі басылады. Сондай-ақ мақаланың электронды нұсқасы Abai_instkaznu@mail.ru мекенжайы бойынша қабылданады.

2. Мақалаларға қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде, барлығы 100 сөзден аспайтын түйін-резюме-abstract және кілт сөздер берілуі тиіс.

3. Мақала А-4 форматта WORD редакторында, «Times New Roman» қаріптерінде (шрифт) терілуі тиіс, қаріп өлшемі – 12, жол аралығы (интервал) – 1.

4. Сол жағынан 20 мм, жоғары, төменгі және оң жағынан – 20 мм қалдырылып жазылады.

5. Материал көлемі суреттер мен библиографияны қосқанда 4-8 беттен аспауы керек.

6. Мақала тақырыбы бас әріппен, бір қатардан соң автор(лар) туралы толық мәлімет, яғни 1) аты-жөні; 2) ғылыми дәрежесі; 3) ғылыми атағы; 4) мансабы; 5) қызмет орны; 6) ізденушінің оқу орны; 7) магистрант, докторант мамандығының шифры мен атауы; 8) мекен-жайы; 9) байланыс телефоны; 10) электронды поштасы толық жазылады. Бірлесіп жазылған мақалаға авторлардың қолдары қойылғаннан кейін негізгі мәтін бір қатар тасталып жазылады.

8. Магистрант, докторанттар үшін оқу орнынан мөр басылған анықтама қағазы талап етіледі.

9. Ғылым докторының мақалаға берілген рецензиясына (ғылым кандидаттары мен ғылыми атағы жоқ адамдар үшін) кадр бөлімінің мөрі басылып, рецензия берушінің қолы қойылады.

10. Сілтеме жасалған әдебиеттер мен дереккөздер тік жақшада рет саны бойынша беттері көрсетіліп, тізімі мақаланың соңында беріледі (мысалы [1, 7]). Барлық цитаталарға да сілтеме берілуі тиіс. Баспада жарық көрмеген жұмыстарға библиографиялық сілтеме жасалмайды. Авторлар цитата мазмұнын толық сақтауына, әдебиеттер тізімінің растығына жауап береді.

11. Пайдаланған әдебиеттер тізімі мақала соңында беріледі және мақаланың жалпы көлеміне кіреді. Олардың рәсімделуі арнайы библиографиялық ережелер бойынша мемлекеттік стандартқа (ГОСТ) сай жасалады. Пайдаланған әдебиеттер тізімін берген кезде мына мәліметтер міндетті түрде көрсетілуі тиіс:

- **кітаптар үшін** – автордың аты-жөні, кітаптың толық атауы, шығарылған баспасы мен шығарылған жері, жылы, том немесе шығарылымы және жалпы бет саны;

- **мерзімдік басылымдағы мақалалар үшін** – автордың аты-жөні, мақала аты, журналдың (жинақ) толық аты, жылы (жинақ үшін баспа аты), том, номері (шығарылым), мақаланың бірінші және соңғы беті;

- **мерзімдік емес басылымдағы (кітаптардағы) мақалалар үшін** – автордың аты-жөні, мақала аты, кітаптың (жинақтың) толық атауы, шығарылған баспасы мен шығарылған жері, жылы, мақаланың бірінші және соңғы беті;

- **конференцияларда жасалған (семинар, симпозиум) баяндамалар мен тезистер үшін** – автордың аты-жөні, баяндама атауы, жинақ немесе конференция материалдарының толық атауы, конференция орны мен өткен мерзімі, том, номері (шығарылым), тезис пен баяндама мәтінінің бірінші және соңғы беті;

- **диссертациялар үшін** – автордың аты-жөні, мамандықтың толық аты мен шифры, қорғаған уақыты мен жері.

Библиографиялық жазбаларды жүргізу үлгілері:

1) Гиндин И.Ф., Гефтер М.Я. Требования дворянства и финансово-экономическая политика царского правительства в 1880-1890-х годах // Исторические заметки. – 1957. – № 4. – С. 34-64.

2) Дәдебаев Ж. Жазушы еңбегі. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 336 б.

3) Четвериков Н.С. Сглаживание динамических рядов // Статистический анализ экономической статистики. – М.: Наука, 1973. – С. 106-135.

4) Жұмабаев М. Ақан сері // Сана. – 1924. – №1. – 12-13 бб.

12) Мақаладағы барлық қысқартулар термин толық жазылғаннан кейін ғана көрсетіледі. Жалпыға бірдей түсінікті қысқартулар (аббревиатуралық) қолданылып, халықаралық номенклатура бойынша терминдер пайдаланған абзал.

13) Мақалалар авторға қайтарылмайды. Жоғарыда аталған талаптарға сай келмейтін мақалалар қабылданбайды.

*Редакция алқасы авторлардың өз мақалаларын
осы ережеде көрсетілген талаптар мен үлгілерге
сай рәсімдеуін сұрайды.*