

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

на правах рукописи

Кадыров Арген Ишенбекович

**ГУМАНИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ Ч. АЙТМАТОВА
В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

5.7.2. История философии

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Нижников Сергей Анатольевич

Москва – 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЧТЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА Ч. АЙТМАТОВА	22
§ 1.1. Необходимость философской методологии.....	22
§ 1.2. Историко-философский экскурс к творчеству Чингиза Айтматова	31
§ 1.3. Философия, приближенная к бытию и человеку: критика метафизики Мартином Хайдеггером.....	49
§ 1.4. Аналитика Dasein: не-метафизический гуманизм М. Хайдеггера и духовный гуманизм Ч. Айтматова	63
Выводы по первой главе	73
ГЛАВА II. РАННЕЕ ТВОРЧЕСТВО Ч. АЙТМАТОВА: ЕДИНСТВО ЖИЗНЕННОГО И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА	75
§ 2.1. Различие европейско-русского и кыргызского в раннем творчестве Чингиза Айтматова .	75
§ 2.2. Национальное в раннем творчестве Чингиза Айтматова	89
§ 2.3. Единство жизненного и интеллектуального пространства	102
Выводы по второй главе	113
ГЛАВА III. ПОЗДНИЙ МОДЕРН И ТРАДИЦИЯ: ОТ «ФАУСТОВСКОЙ ДУШИ» К ГУМАНИЗМУ	115
§ 3.1. Человек с «фаустовской душой» и проблема техники: Н. Бердяев, М. Хайдеггер и Ч. Айтматов	116
§ 3.2. Народ и модерн	128
§ 3.3. Понятия «Das Man» - «Манкурт» - «Иксрод» и гуманизм	131
Выводы по третьей главе.....	142
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	145
Библиография	150

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Актуальность исследования гуманизма Чингиза Айтматова (1928-2008) в контексте европейской культуры вызвана необходимостью осмысления его творчества в более широком историко-философском интеллектуальном пространстве. Использование насыщенного историко-философского материала, а также категориально-понятийного аппарата русско-европейской¹ философии помогает более глубоко анализировать интеллектуальные истоки его ранних и поздних размышлений о гуманизме. Вместе с этим, произведения писателя выступают как материал для философского осмысления динамичного перехода устной традиции кыргызской культуры к письменной. Встреча традиционной кочевой культуры с модерном сначала протекала через «техне» (технику), а далее с «эпистему» (философию)². В случае Ч. Айтматова эта встреча осуществлялась и в сфере литературы, поэтому для нас возникает необходимость философского анализа творчества писателя.

Историко-философский метод анализа творчества писателя позволяет вписать великого кыргызско-русского мыслителя в общий интеллектуальный фон большой Европы, а также более глубоко и шире подойти к изучению интеллектуальных оснований айтматовского гуманизма. Кроме того, в работе сделана попытка отойти от уравнительных рассмотрений кыргызской и русско-европейской культур. В этом плане творчество Ч. Айтматова является уникальным событием, поскольку на примере его творчества можно прекрасно показать писателя как носителя сразу трех культур, и тем самым вскрыть некоторые общечеловеческие черты. Ведь, действительное единство людей не в лозунгах и идеологиях, – оно обретается, как сказал Чингиз Айтматов, созиданием общих духовных ценностей.

¹ Здесь понятие «русско-европейское» понимается скорее в духе Ф. М. Достоевского. Так он писал «У нас – русских – две родины: наша Русь и Европа, даже в том случае, если мы называемся славянофилами...» (Достоевский Ф.М. «Дневник писателя» 1876 г. Июнь // Полн. собр. соч.: В 30-ти тт. Т. 23. – Л., 1981. – С. 30).

² Философская мысль советского Кыргызстана стремилась через призму марксизма-ленинизма осмыслить эту встречу. Например, решались такие вопросы как соотношение нации с социализмом и др. Подробнее см.: Какеев А.Ч. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. / под общ. ред. Н.И. Осмоновой. – Бишкек, 2022. – 344 с.

Тема грехопадения является одной из главных в мировой литературе, и многие из знаковых литературных произведений в разной степени содержат отсылки на это событие. В поздних романах Айтматов состоялся как европейский писатель, «вкусив» плод с древа познания добра и зла. Тем самым в творчестве Айтматова встречаются сразу три человека, где один из них все еще находится в лоне кыргызской культуры (Толгонай, Бостон, Едигей), другой в лоне христианство и современной европейской культуры (Авдий, монах Филофей, Р. Борк), а также нового массового человека позднего модерна (манкурт, иксрод, Сабитжан, Эрташ Курчал). В этом смысле айтматовский гуманизм представляет собой синтез и разграничение людей с тремя позициями на жизнь и о самом себе. Сущность его гуманизма проявляется в преодолении в человеке рабского мышления (выдавливание из себя по капле раба, как сказал А. Чехов), а также культурного нигилиста как «манкурт», асоциального «иксрода», и массового человека (О. Гассета), «das Man» (Хайдеггера), человека «без свойств» (Р. Музиля). В этом смысле его гуманизм является элитарным, но в то же время доступным для всех, что достигается через приобщения человека к литературе, философии и искусству. По Айтматову духовное богатство достигается благодаря большим трудам и жизненным испытаниям, которые чаще всего связаны со страданиями и трагедиями. Однако обретение этого богатства возлагает на человека большие ответственность. Поэтому он утверждает, что самая трудная задача для человека - каждый день сохранять свое человеческое достоинство, особенно в эпоху господства прагматизма и девальвации нравственных ценностей. Также во главе угла айтматовского гуманизма стоит попытка заново «одухотворить» расколдованного (М. Вебер) коммуниста и, позднее, постсоветского неолиберала, безудержного сторонника прагматической рыночной экономики. В этом отношении, с одной стороны, гуманизм Ч. Айтматова по большей части ориентирован на интеграцию кыргызской культуры в европейскую. С другой стороны, его гуманизм направлен на преодоление некоторых недостатков современных основных форм понимания гуманизма в Европе, таких как трансгуманизм и постгуманизм, где нет места самому человеку с его переживаниями и экзистенцией. В творчестве писателя сделана попытка вернуть человеку предназначенное

ему место, как разумному и переживающему общественному существу, через художественно-философское осмысление иных форм и принципов понимания гуманизма («Айкол» - великодушный¹), представленные в кочевой и свободолюбивой кыргызской культуре.

Также немаловажным фактором актуальности понимания гуманизма Ч. Айтматова являются понятия «манкурт» (под манкуртом мы больше понимаем не Жоломана, а Сабитжана в романе «И дольше века длится день»), введенные писателем для характеристики просвещенного сознания, а также того человека, который стал возможным после соединения традиционной культуры с модерном. Несмотря на то, что понятие «das Man» исходит из европейской метафизики М. Хайдеггера, а понятие «манкурт» является словом, используемым в кыргызском эпосе «Манас», на практике эти понятия тесно связаны. В своем романе «Тавро Кассандры» писатель вводит понятие «иксрод», которое описывает человека, выращенного искусственным методом, без социальных и родственных связей, являющегося фактически биологическим роботом.

Согласно одному определению философии, она занимается рефлексией над категориями культуры, которые, в свою очередь, в случае Айтматова, создаются с помощью литературных образов и сюжетов. Здесь прослеживается взаимосвязь философии и литературы как двух ветвей духовной культуры человечества. Взаимоотношение философии с литературой интересным образом реализуется в дискурсе экзистенциальной и постмодернистской философии. Если обычно философия стремилась интеллектуализировать искусство, где историк философии отыскивал в художественных произведениях философские идеи, то в экзистенциальной и постмодернистской философии литература в методологическом плане практически смешалась с философией. В словах А. Камю этот синтез выразился следующим образом: «Хочешь быть философом — пиши роман». Также стоит упомянуть анали-

¹ В главном героическом эпосе кыргызского народа «Манас», герой Манас представлен как «Айкөл Манас» (Манас Великодушный). Это передает основное понимание идеала человека, который обладает богатой внутренней душой, соответствием мыслей и действий, стойкостью и умеренностью, справедливостью, а также силой преодоления трудностей, что является одной из черт кочевого образа жизни.

тического философа Б. Рассела, который получил Нобелевскую премию по литературе за работу «Брак и мораль». Поражаясь литературным талантом Ж. П. Сартра, М. Хайдеггер писал «Для немецкого философа поразительно — чтобы человек мог выразить себя одновременно и в философской форме, и в форме романа, пьесы, эссе»¹. В некотором смысле, начиная от так называемых «неклассических» философов XIX века (Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше и др.) и вплоть до сегодняшнего дня в определенных дискурсах европейской культуры литература и философия фактически шествуют нераздельно. Как пишут Варава В. В., Т. М. Махаматов «Одним из наиболее ярких показателей этого процесса является тонкая, глубокая и уже неустраняемая взаимосвязь литературы и философии экзистенциализма. Эта взаимосвязь в равной мере характеризует и русскую, и западную философские культуры»².

Тем не менее в нашем исследовании особый акцент сделан на историко-философском методе анализа философских идей писателя. Под историко-философским методом в самом широком смысле этого слова мы понимаем осмысление самой логики развития идей и общества. По нашему мнению, именно историко-философский анализ, который в свою очередь отталкивается от фоновой линии истории европейской философии, способствует более фундированному постижению философских идей и гуманизма выдающегося писателя.

Наряду с историко-философским методом анализа в нашем исследовании также представляется плодотворным обратиться к фундаментально-экзистенциальному проекту философии, предложенному немецким философом Мартином Хайдеггером. Для нашего исследования Хайдеггер интересен тем, что он заново проясняет и актуализирует основания европейской философии, которые берут исток у древних греков. Тем самым в философии Хайдеггера мы обнаруживаем несколько иную версию истории европейской философии, которую, в свою очередь,

¹ «Атомная бомба начала взрываться уже в поэме Парменида...» интервью М. Хайдеггера французскому журналу «Экспресс», [Электронный ресурс]. 1969. 20-26 октября, с.79-85. URL: <https://www.liveinternet.ru/community/2281209/post169912866/>

² Варава В.В., Махаматов Т.М. Новые формы экзистенции в произведениях Ч. Айтматова // Философия и общество. 2021. №3 (100). – С. 143-155.

мы широко использовали в данном исследовании. Также его критика новоевропейской метафизики помогает нам заново осмыслить некоторые идеологические и понятийно-категориальные основания модерна, который, в свою очередь, выразился в творчестве Ч. Айтматова. А также, это позволяет освободиться от схем марксистско-ленинского подхода, довлевшего над исследователями творчества писателя.

Степень разработанности темы исследования

В филологической науке творчество Ч. Айтматова весьма хорошо изучено. Яркими представителями кыргызского айтматоведения являются крупные кыргызские исследователи-филологи, такие как К. Асаналиев¹, А. Эркебаев², К. Ибраимов³, О. Ибраимов⁴, А. Акматалиев⁶, и др. Но специальные историко-философские работы, посвященные гуманизму писателя, обнаруживается довольно редко.

А. Акматалиев в своей монографии «Чингиз Айтматов: Человек и Вселенная» рассматривает творчество писателя, уделяя много внимания связям его произведений с русской классической и современной мировой литературой. В работах О. Ибраимова гуманизм писателя проанализирован в контексте истории кыргызской литературы, а также экзистенциалистском и психоаналитическом направлениях в философии. В своем анализе, К. Ибраимов исследовал творчество писателя через призму мифологии, выявляя, как писатель использовал мифы в своих произведениях и каким образом создавал новые мифы.

В российской филологической науке также широко представлены исследования творчества и гуманизма Ч. Айтматова. В методологическом и философском планах творчество Ч. Айтматова наилучшим образом с нашей точки зрения изучено

¹ Асаналиев К. Шекер и космос (Ч. Айтматов: художественная семантика образов). – Бишкек, 2001. 346 с.

² Эркебаев А. Малоизученные страницы истории киргизской литературы. – Б.: 1999. 198 с.

³ Ибраимов К. Чингиз Айтматов как мифотворец-мудрец века: (монографическое исследование). Б.: «Турар», 2018. 222 с.

⁴ Ибраимов О. Чингиз Айтматов. М.: Молодая гвардия, 2018. 221 с.

⁵ Ибраимов О. История кыргызской литературы XX века: учебник. 2-е изд., доп. Бишкек, 2014.

⁶ Акматалиев А. Чингиз Айтматов: Человек и Вселенная. — Бишкек: «Илим», 2013. 544 с.

в работах российского философа-культуролога и литературоведа Георгия Гачева¹ (1929-2008). Он всегда стремился уловить в текстах Айтматова онтологическое содержание, не особо обращая внимание на поверхностную компаративную аналогию с европейскими философами. С. Аверинцев², критикуя евангельские сюжеты из романа «Плаха», акцентирует свое внимание на том, что Ч. Айтматов многое упускает из виду, когда для него фигура Иисуса Христа видится только с человеческой стороны. То есть имеется в виду, что Айтматов не углублялся в проблематику теологического характера, герменевтики символов вероучения. Однако, именно в обращении к экзистенциально-человеческой стороне Иисуса Христа можно увидеть особенность и проявление айтматовского гуманизма.

В диссертационной работе Ю.О. Васильевой рассмотрены именно гуманистические идеи писателя с точки зрения современного антропологического кризиса. Она отмечает, что «для интерпретации прозы Ч. Айтматова важен вопрос о *мере человека* (курсив автора)»³. В работе российского филолога А. Г. Коваленко отмечается, что «Творческая эволюция Айтматова — это движение к масштабности воплощения гуманистической идеи человека и вселенной»⁴.

В работе «Философия Чингиза Айтматова»⁵ Ж. Сааданбекова, в изобилии приведены ссылки на работы разных европейских и русских философов с целью сопоставления их взглядов с айтматовскими. Данная компаративная работа, безусловно имеет немало достоинств, но при этом, автор, обращаясь к множеству философов, утрачивает необходимую глубину анализа. С. Абдрасулов в своей работе

¹ Подробнее см.: Г. Гачев. Чингиз Айтматов и мировая литература. Кыргызстан. Фрунзе, 1982. 284 с.; Г. Гачев. Любовь, человек, эпоха. Рассуждение о повести «Джамиля» Чингиза Айтматова. М.: Советский писатель, 1965. 96 с.

² Аверинцев С. С. Парадоксы романа или парадоксы восприятия: Обсуждаем «Плаху» Ч. Айтматова // Литературная газета. 1986. № 42. С. 4.

³ Васильева Ю. О. «Проблема антропологического кризиса в поздней прозе Ч. Т. Айтматова и В. Г. Распутина». Дисс. канд. филол. наук. Саратов, 2018.

⁴ Коваленко, А. Г. Чингиз Айтматов и русская литература XX века / А. Г. Коваленко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. – 2015. – № 2. – С. 37-43.

⁵ Сааданбеков Ж. Философия Чингиза Айтматова. – Бишкек, 2013. 256 с.

«Жизнь и творчество Чингиза Айтматова под знаком тревоги» анализирует творчество писателя через призму понятий «культура» и «цивилизация», а также рассматривает его в контексте кыргызской культуры.

В работе литературоведа А. П. Бондарева, творчество Айтматова рассмотрено через онтологическую эволюцию: «онтогенетическая эволюция» от онтологии бытия к метафизике экзистенции¹. В его интерпретации Айтматова основной уклон сделан на внешние изменения экономического быта кыргызского народа – от аграрного (мифологического) к модерному (историческому) бытию. Исследования Чулкина Н. Л., К. Касымалиева также затронули этико-культурные термины, используемые Чингизом Айтматовым в его литературных произведениях для формирования языковой картинки мира².

Как пишет А.Н. Дуйшембиева, «Все произведения Ч. Айтматова переведены на английский язык, а в учебных планах некоторых американских университетов можно встретить дисциплины, тематика которых в той или иной степени отражает творчество писателя»³. Однако, в западных странах исследователи рассматривают творчество писателя скорее в филологическом и идеологическом, чем философском ключе⁴. Тем не менее, интерес к творчеству писателя в западных странах всегда был велик⁵.

¹ Бондарев А.П. Эволюция художественного сознания Чингиза Айтматова: от онтологии бытия к метафизике экзистенции // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2018. №7 (798). – С. 178-196.

² Касымалиева К. Этнокультурная идиоглосса горы в авторской языковой картине мира Чингиза Айтматова // Вопросы психолингвистики. – 2017. – № 32. – С. 201-210; / Н. Л. Чулкина, К. Э. Касымалиева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. – 2019. – Т. 24, № 1. – С. 156-160.

³ Дуйшембиева А. Н. Повесть Ч. Айтматова «Прощай, Гульсары!» в оценке американских литературоведов С. Соучека, А. Куалина и Ш. Д. Грехэм // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. №8-1 (86). – С. 13-17.

⁴Подробнее см.: Brown D. Soviet Russian Literature since Stalin. L. – N. Y. – Melbourne: Cambridge University Press, 1978; Graham Sh. D. Chingiz Aytmatov's Proshchay, Gulsary! // Urbana: Slavic Review Press. 1989. Vol. 4. № 24. P. 34-42; Qualin A. Searching for the Self at the Crossroads of Central Asian, Russian and Soviet Cultures: the Question of Identity in the Works of Timur Pulatov and Chingiz Aitmatov. Seattle: University of Washington Press, 1996; Soucek S. National Color and Bilingualism in the Work of Chingiz Aitmatov // Journal of Turkish Studies. 1983. Vol. 5; Ginsburg M. Papers, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University. Также в Лондоне открыта «Академия Чингиза Айтматова», создатель - Академии профессор Рахима Абдувалиева.

⁵ Книги Ч. Айтматова были переведены на более чем 176 языков мира, изданы в 128 странах.

Российский философ Т. М. Махаматов также исследует творчество писателя с экзистенциалистской точки зрения, используя в своих статьях работы К. Ясперса, А. Камю и Ж. П. Сартра в качестве опорных точек. В работе «В поисках существования: философия человека Чингиза Айтматова» указывается следующее: «Если сравнить внутренние конфликты героев "И дольше века длится день" и "Плаху", то можно увидеть многогранную экзистенциальную рефлексию Айтматова, в которой встреча со смертью сопровождается содержательной внутренней нравственной работой. <...> Этот тип философии не уступает произведениям прославленных фигур экзистенциальной литературы Камю и Сартра, а даже превосходит их своей тонкостью и реалистичностью» [перевод автора]»¹. Таким образом авторы рассматривают айтматовский гуманизм через призму экзистенциальной философии и считают писателя продолжателем этого направления².

В качестве источников для данного исследования были использованы произведения Ч. Айтматова. В частности, в данном исследовании особо анализируются следующие произведения писателя: «На реке Байдамтал», «Сыпайчы», «Материнское поле», «Прощай, Гульсары!», «И дольше века длится день», «Плаха», «Тавро Кассандры», «Когда падают горы (Вечная невеста)», а также диалоги, интервью и публицистические работы писателя.

Объект и предмет исследования:

Объектом данной работы является творчество Чингиза Айтматова в контексте русско-европейской культуры.

Предметом исследования является понятие гуманизма в творчестве Чингиза Айтматова.

Цель исследования – историко-философский анализ трансформации понятия гуманизма в творчестве Чингиза Айтматова в контексте исторической «встречи» традиционной культуры с модерном в XX веке.

¹ Makhamatov, T. M. In Search of Existence: Chingiz Aitmatov's Philosophy of man. // Revista Inclusiones, V.7 – Julio/Septiembre. (2020). pp. 365-374.

² Варава В.В., Махаматов Т.М. Новые формы экзистенции в произведениях Ч. Айтматова // Философия и общество. 2021. №3 (100). – С. 143-155.

Задачи исследования:

1. Через призму истории европейской философии определить особенность и природу гуманизма Ч. Айтматова;
2. Рассмотреть гуманизм Ч. Айтматова в контексте экзистенциальной философии и сопоставить его гуманизм с понятиями индивида и личности в европейской традиции;
3. Исследовать раннее творчество писателя и показать преобладание этического мировосприятия в противовес метафизическому, которое обретается в позднем периоде его творчества под влиянием русской и европейской культур;
4. Демонстрировать уникальность айтматовского мировосприятия в контексте билингвизма и взаимосвязи национального и интернационального;
5. Показать трансформацию позднего айтматовского гуманизма: от национально-этического источника к метафизическому поиску сущности человека в европейской культуре;
6. Показать сущностную взаимосвязь между понятиями «das Man», «манкурт» и «иксрод», которые характеризуют антропологический кризис позднего модерна и единство жизненного и интеллектуального пространства между Востоком и Западом.

Научная новизна работы:

Автор работы стремился избежать уравнивающего анализа кыргызской и русско-европейских культур, предпочитая аналитический подход в своем изложении. Историко-философский метод анализа творчества писателя позволил вписать великого кыргызско-русского мыслителя в общий интеллектуальный фон большой Европы. Работа, которая отталкивается от фоновой линии истории европейской философии способствовала более теоретическому постижению философских идей выдающегося писателя.

Более конкретно элементы научной новизна исследования выражаются в следующих пунктах:

1. Айтматовское мировосприятие, пронизанное уникальностью, раскрывается в контексте билингвизма и находит свое выражение в глубоком понимании

национальных и интернациональных аспектов бытия. В связи с этим, понятие «манкурт» воспринимается с двух сторон: с одной стороны, оно, как универсальное понятие, отражает определенные аспекты духовного кризиса современного общества, а с другой стороны, в контексте национальной культуры, оно противопоставляется патриотизму. В своем творчестве Ч. Айтматов стремился осмыслить взаимодействие национальных и универсальных ценностей, а также их взаимное обогащение. В известной мере эти размышления писателя отражают определенные духовные потери и огромные достижения кыргызской культуры в XX веке в мировом масштабе;

2. Отсутствие прямо выраженной эпистемы и склонности к систематической теоретизации дает о себе знать почти во всех произведениях Ч. Айтматова. Поскольку писателю, чьи корни глубоко уходят в кыргызскую культуру, доступ к *physis* (φύσις) и *aletheia* (ἀληθείς) достигался не с помощью *episteme* (ἐπιστήμη) и *techne* (τέχνη), а непосредственно прямым – можно сказать, экзистенциально-поэтическим образом. Писатель не проблематизирует бытие в онтологическом смысле, подобно Пармениду, а вместо этого его мышление направлено на рассмотрение человека как самостоятельной субстанции. В своем раннем творчестве он представляет войну как порок человечества, а не как онтологическую реальность, аналогично взглядам Гераклита (Война – отец всего). В позднем творчестве писатель стремится охватить мир как Единое явление, подобно неоплатоникам, но, в отличие от них, писатель утверждает человека как высшую ценность наряду с живой природой и животными, тем самым избегая абсолютно-субъективистского идеализма и дуализма природы и человека;

3. Приобщение к русско-европейской культуре дало форму в виде литературного письма, но в содержательном плане можно сказать то, что Ч. Айтматов не исходил из онтологических установок платонизма, аристотелизма¹ и августинизма. Диссертант приходит к выводу, что писатель, не претендуя на принадлежность к

¹ В отличие от средневекового мыслителя Жусупа Баласыгына - выдающегося тюркского поэта и мыслителя, испытавшего влияние перипатезма, проживавшего в XI веке в государстве Караханидов, в городах Кашгар и Баласагун (древний город Баласагун находился на территории нынешнего Кыргызстана).

экзистенциальному направлению западной философии, выражал экзистенциальное видение человека. Глубокий психологизм, присутствующий в айтматовских произведениях, продолжает традицию экзистенциальной философии, идущую веками и начатую такими великими мыслителями, как К. Кьеркегор, Ф. М. Достоевский, Ф. Ницше и другие;

4. В кыргызской культуре трудно вывести идею человека как «индивида» (человек мыслится как член сообщества¹), поэтому в произведениях писателя невозможно обнаружить, вычленив обособленного, теоретического представления о человеке, как например у И. Канта. Айтматовский гуманизм, оказавший влияние русско-европейской культуры, проникает в культурное наследие коллективистической кыргызской культуры, принося с собой концепцию индивидуализма. Эта тенденция, возникающая под воздействием писателя, становится источником размышлений многих советских философов. Однако гуманизм самого Ч. Айтматова преодолевает эти крайности, открывая пространство для развития личности, при этом не отрицая ценности коллективистической культуры. Это явление, вместе с другими аспектами писателя, определяет его творчество как стремление к нахождению среднего пути и избеганию крайностей. Важным также является аспект конфликта литературных героев, таких как Бостон, Едигей и Абдумуталип, с новыми общественными институтами, который выражает тенденцию обезчеловечивающей системы, где обычный человек лишен значимости;

5. Гуманизм Айтматова в отличии от ренессансных гуманистов, во-первых, не основывается на идее антропоцентризма, отрицающего теизм («религии человекобожества» – С.Н. Булгаков). Во-вторых, Айтматов особо не заботился теоретическим образом обосновать, подкрепить свое понимание гуманизма². Его гуманизм

¹ Как пел акын-импровизатор XVIII века Арстанбек Б. уулу «Эл менен сен бийиксин элден чыксан кийиксин» (худ. пер. автора «Человек с народом велик, вне народа подобен кийику (олению)»).

² Как, например, такое обоснование стремился осуществить Ж. П. Сартр, написав программную работу «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) и М. Хайдеггер, написав «Письмо о гуманизме» (1947).

основывается преимущественно на представлении о человеке, схожем с Аристотелевским определением золотой середины в поведении человека, где быть человеком означает постоянное преодоление всего порочного и невежественного¹. В этом плане айтматовский гуманизм не терпит релятивизма в области морали, но и не зависит от обоснования через трансцендентное начало. Он основывается на коммуникации между людьми, через отношение к другому (поступки). Отсутствие очерченной теории в области морали восполняется через конкретные персонажи его произведений, где его герои не в теории, а в поступках доказывают высокие моральные качества. Поэтому айтматовский гуманизм поступко-центричен. Однако его подход отличается от той же стоической философии тем, что он более углубленно разрабатывает психологические аспекты этих поступков;

6. Изначальный кыргызский культурный архетип сыграл свою роль в романе «Плаха», где Айтматов попытался окунуться в вечную стихию европейской культуры. В фигуре Иисуса, он, как и Лев Толстой, видит в первую очередь этико-нравственную составляющую, отодвигая на второй план Его божественную сущность. Однако, именно в обращении к экзистенциально-человеческой стороне Иисуса Христа можно увидеть особенность и проявление гуманизма Ч. Айтматова;

7. Между понятиями «Манкурт», «Иксрод», «DasMan» и «Иван, не помнящий родства» присутствует существенная взаимосвязь, которая характеризует антропологический кризис позднего модерна и единство жизненного и интеллектуального пространства Востока и Запада. Постепенное снятие «железного занавеса» позволило обнаружить искусственность многих препятствий для диалога между цивилизациями. Ч. Айтматов, инициировавший «Международный Исык-Кульский форум» (1986), смог собрать множество деятелей культуры и интеллектуалов со всего мира, где обсуждались темы, связанные культуры и философии, включая гуманизм как особую философскую категорию, которая выражает общечеловеческую проблематику кризиса духовности.

¹ Отсюда его знаменитая философия: «Самое трудное для человека — каждый день быть человеком» (Айтматов Ч. Т. Плаха. – М.: Дет. лит., 2010. – С. 194). Здесь заметно влияние библейской традиции, где человек наказан Богом за грехопадение и ему необходимо постоянно совершенствоваться, чтобы искупить вину.

Теоретическая и практическая значимость исследования обусловлены преимущественно тем, что содержащийся в нем фактический материал и результаты исследования могут стать основой для дальнейших философских исследований творчества и гуманистических идей Ч. Айтматова. Результаты исследования могут быть использованы для подготовки учебно-методических пособий, лекционных курсов, а также на тематических семинарах, посвященных Ч. Айтматову. Положения диссертации могут также использоваться в качестве материала для дальнейшего исследования истории кыргызской философии XX века.

Методология и методы исследования

В ходе написания диссертационного исследования использованы методы историко-философского и герменевтического истолкования текстов в соответствии с задачами, поставленными в диссертации. В данном случае под философской методологией мы понимаем рассмотрение творчества писателя сквозь призму развития идей в историко-философском контексте. Нам была близка позиция историка философии В.В. Соколова, где философия рассматривается как история философии¹. В данном случае история философии выступает в качестве общепhilosophического метода.

Французский историк философии Э. Брейе в своей работе «История философии»², кратко определяет главные теоретические принципы своего понимания истории философии. По его мнению, сама попытка заняться историей философии требует предварительного решения трех ключевых проблем: первая проблема касается вопроса об истоках и границах философии. В нашей работе под историей философии мы понимаем европейскую философию, которая включает в себя древнегреческую, средневековую, возрожденческую, новоевропейскую, русскую и современную философию.

¹ Соколов В. В. Философия как история философии. – М. Академический проект, 2011. 843 с.

² Подробнее см.: Bréhier E. Histoire de la philosophie: En 7 v. P., 1926. V. I; Кротов А. А. Философия истории философии Эмиля Брейе // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. №4. – С. 49-64.

Вторая проблема затрагивает вопрос о степени автономности философии, ее относительной самостоятельности в отношении других областей интеллектуальной культуры. Безусловно, философия не может быть абстрактной историей идей. Поэтому под историей философии мы понимаем не просто историю развития обособленных идей и систем, а живую взаимодействие философии с разными сферами жизни, в нашем случае с литературой. Как выразился Ч. Айтматов, «писатель всегда выражает совесть своего времени», тем самым человек не может определиться, не исходя из своей эпохи.

Третья проблема касается возможности прогресса и определенной логики в развитии философии. В данной работе мы рассмотрели историю философии без некой линейной «логики» повествования¹, а скорее в герменевтическом ключе, где последующая эпоха логически не вытекает из предыдущего имея самостоятельную смысловую пространство. Поскольку может возникнуть затруднения, когда мы пытаемся находить (конструировать) в истории философии некую единую логику развития. Тем самым возникает «единая» история философии с определённой логикой развития, и те философские направления или идеи, которые выпадают из этой логики развития, всегда будут рассматриваться как «недостаточно логичные». А для нашего исследования важны все этапы развития европейской философии.

Нам представляется плодотворным обратиться к фундаментально-экзистенциальному проекту философии, предложенному немецким философом Мартином Хайдеггером. Хотя, как говорил сам Хайдеггер, «... "хайдеггеровской философии" не существует. Вот уже шестьдесят лет я пытаюсь понять, что такое философия, а не предлагать свою»². Тем не менее для нашего исследования Хайдеггер интересен тем, что его критика новоевропейской метафизики помогает заново осмыслить те

¹ У В. В. Соколова история философии не столько сводится к изучению истории философии, сколько непосредственно к встраиванию некой логики повествования развития европейской и средневековой культуры. Так, например, автором выдвинута идея об общем единстве Средиземноморской цивилизации, куда помимо греко-римской культуры, включается и средневековый арабо-язычный мир.

² «Атомная бомба начала взрываться уже в поэме Парменида...» интервью М. Хайдеггера французскому журналу «Экспресс», [Электронный ресурс] 1969. 20-26 октября, с.79-85. Режим доступа: <https://www.liveinternet.ru/community/2281209/post169912866/>.

идеологические наслоения марксистско-ленинской философии, которые наложились на творчество Чингиза Айтматова, а в некоторых моментах даже преодолеть их¹. Хайдеггер стремился создать «безпонятийный» язык экзистенциального мышления и поэзии, который позволил бы ему лучше понять и ощутить звучание бытия и достичь более прямого познания бытия. Он считал, что традиционный понятийный язык метафизики не может полностью захватить эту близость к вещам, и что использование такого языка является формой насилия над сущим.

Положения, выносимые на защиту:

1. Чингиз Айтматов, будучи кыргызским писателем, получает доступ к *physis* (φύσις) и *aletheia* (ἀληθεία) не через эпистему (ἐπιστήμη) и техне (τέχνη), как это делали древние греки, а непосредственным образом, можно сказать, экзистенциально-поэтическим. По Хайдеггеру, деконструкция и обход категориальных структур метафизического мышления помогают человеку получить опыт переживания бытия. Так и образно-художественный путь мышления помогает писателю открыть доступ к глубинной сущности человека и природы, - тем самым преодолевается понятийно-категориальное отчуждение человека от сущего². Согласно Хайдеггеру, нахождение условия возможности сущего является одним из основных вопросов его бытийной философии (например, для него существо современной техники не есть нечто техническое, также существо гуманизма лежит глубже человеколюбия, - оно коренится в бытии). Ч. Айтматов не проблематизирует бытие как условие возможности сущего. Он имеет дело непосредственно с сущими, вскрывает его смысл (бытие) через поступки человека в мире людей и через его отношение к природе;

¹ К примеру, устное богатство кыргызского народа, в контексте идеологии, исповедующей постоянный прогресс, объявлено чем-то устаревшим, пережитком темного прошлого. Изучать творчество Айтматова без этого устного наследия, практически невозможно.

² Но как пишет Ч. Айтматов «Я не сторонник однобокого сентиментально-умилительного отношения к природе, хотя считаю, что в этом особого вреда нет». Подробнее см.: Чингиз Айтматов. Литературная газета. – 1973. – №1; Точно также, писатель в романе «Плаха», обратился к самому образу Иисуса Христа, отпуская последующие наслоившиеся интерпретаций ортодоксально-каноническими направлениями христианство.

2. Билингвизм в айтматовском мировосприятии позволил писателю с одной стороны глубоко проникнуть в русскую культуру, а с другой стороны использование русского языка раскрыло миру герменевтический и художественный доступ к глубинным культурным архетипам кыргызской культуры. При анализе творчества Чингиза Айтматова в контексте русско-европейской культуры его произведения расширили границы современного мирового литературного пространства, открывая доступ к поэтическим и философским богатствам кочевой цивилизации;

3. В истории кыргызской культуры отсутствует концепция человека, схожая с европейским индивидуализмом. Тем не менее, айтматовский гуманизм, испытавший влияние русско-европейской культуры, привносит идею индивидуума в культурную ткань коллективистической кыргызской культуры. Данная тенденция, сформировавшаяся под влиянием писателей, стала почвой для размышления. Тем не менее, гуманизм Ч. Айтматова преодолевает эти крайности, оставляя простор для личности и в то же время не отрицает традицию коллективистической культуры. Это явление, наряду с другими взглядами писателей, позволяет определить его творчество как путь нахождения середины, избегания крайностей;

4. Приобщение к русско-европейской культуре дало форму в виде литературного письма, но в содержательном плане можно сказать, что Ч. Айтматов обнаруживал интенции декартовского сомнения, но не исходил из онтологических установок платонизма, аристотелизма и августицизма. Писатель обращается к экзистенциально-человеческой стороне образа Иисуса Христа, но не входит в проблематику теологического характера, герменевтику символов вероучения. На творчество писателя в большей степени оказала влияние новейшая история европейской культуры (идеи социализма, прогресса, проблемы техники и др.);

5. Айтматовский гуманизм проявляется в преодолении в человеке рабского мышления (выдавливании из себя по капле раба, как сказал А. Чехов), а также нигилизма через критику таких понятий как «манкурт», «иксрод», человек толпы (О. Гассет). В этот список можно добавить и «человека без свойств» Р. Музиля, и «Das Man» М. Хайдеггера. Таким образом, происходит духовное самосовершенствова-

ние и приобщение к общечеловеческим ценностям. Также во главе угла айтматовского гуманизма стоит попытка заново одухотворить «расколдованного» (М. Вебер) коммуниста («Прощай, Гульсары!» 1966, «Белый пароход» 1970, «Плаха» 1986 и др.) и, позднее, постсоветского неолиберала, безудержного сторонника прагматичной рыночной экономики (ром. «Тавро Кассандры», «Когда падают горы. Вечная невеста», 2008);

6. Н. Бердяев рассматривает современную технику как процесс извлечения духа из природы и активного овладения им, то есть как господство над природой. В эпоху модерна современная техника стала местом, где встречаются герои Айтматова из традиционной культуры и люди модерна. Именно здесь происходит процесс выделения духа из природы, о котором писал Бердяев, и Айтматов прекрасно описывает этот момент в своих произведениях, таких как «Сыпайчы», где главный герой «изучает дыхание горной реки, словно опытный врач», находясь в лоне природы. Таким образом, Ч. Айтматов и Н. Бердяев осмысливают современную технику схожим образом: они не принимают идею о полной автономии техники и считают, что она должна быть подчинена духовным ценностям и принципам жизни;

7. Гуманизм Айтматова в отличии от ренессансных гуманистов, во-первых, не основывается на идее антропоцентризма, отрицающего теизм («религии человекобожества» – С.Н. Булгаков). Во-вторых, не будучи профессиональным философом, Айтматов особо не заботился теоретическим образом обосновать, подкрепить свое понимание гуманизма¹. Его гуманизм основывается преимущественно на представлении о человеке, схожем с Аристотелевским определением золотой середины в поведении человека, где быть человеком означает постоянное преодоление всего порочного и невежественного. В данном контексте гуманизм Ч. Айтматова не принимает релятивистский подход к морали, и он также не зависит от обоснования через трансцендентное начало, как это присуще христианству или практиче-

¹ Как, например, такое обоснование стремился осуществить Ж. П. Сартр, написав программную работу «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) и М. Хайдеггер, написав «Письмо о гуманизме» (1947).

ской философии И. Канта. Он основывается на коммуникации между людьми, через отношение к Другому (поступки). Отсутствие очерченной теории в области морали восполняется через конкретные персонажи его произведений (как и у Ф.М. Достоевского), где его герои не в теории, а в поступках доказывают высокие моральные качества. Поэтому айтматовский гуманизм поступко-центричен;

8. Глубокий психологизм айтматовских произведений продолжает традицию экзистенциальной философии, начатую еще К. Кьеркегором, Ф. М. Достоевским, Ф. Ницше и др. Гуманистические идеи Айтматова начали прочно укореняться после того, как он преодолел «Фаустовскую душу», которой он был увлечен в начале своей творческой карьеры. Основой айтматовского гуманизма является вера в человека, в приход «Белого парохода», бесконечная любовь и надежда, одновременно сопровождающиеся экзистенциальным осознанием трагичности существования человека;

9. Айтматовский гуманизм, тесно связанный с миром природы, осмысливает привычные границы между «природным» и «культурным», показывая, что несмотря на свое этимологическое значение, он не должен находиться в состоянии антагонизма с природой. Данное явление воспринимается гуманистическим мыслителем отрицательно, поскольку мать-природа, оказавшись наедине с безликой техникой, подвергается бесконтрольной опасности. Поэтому для Айтматова миру всегда нужен человек. Гуманизм писателя простирается не только на человека, но и на природу, а также на мир животных. Тем самым гуманизм Ч. Айтматова преодолевает одностороннюю человекоцентричность (также теоцентричность) и абсолютную дуальность, противоборство природы и человека, показывая синкретический взгляд на мир.

Степень достоверности и апробация результатов

Основные положения и выводы диссертационной работы были обсуждены на заседании кафедры истории философии Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Российский Университет Дружбы Народов имени Патриса Лумумбы». Автор опубликовал 9 работ, в том числе 3 статьи в рецензируемых журналах, включенных в Перечень РУДН им. П.

Лумумбы, а также 6 статьи в материалах российских и международных конференций. Кроме того, автор выступал на всероссийских и зарубежных научно-практических конференциях, представляя промежуточные результаты своего диссертационного исследования. Отдельные положения диссертации были изложены на 6-й Международной научно-практической конференции «Современное образование, социальные и гуманитарные науки. (Философия человека как проблема междисциплинарных исследований)»; на 7-й Международной научно-практической конференции «Современное образование, социальные и гуманитарные науки. (Философия человека как проблема междисциплинарных исследований)»; на международной научно-практической конференции «Философия культуры: Кыргызское бытийствование и способ бытия Запада и Востока», посвященной 60-летию мыслителя С. Абдрасулова (19 июня 2021 г., Бишкек, Кыргызстан).

Структура диссертации.

Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, которые включают в себя десять параграфов, а также заключения и библиографического списка

Я верую в человека!

Чингиз Айтматов

ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЧТЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА Ч. АЙТМАТОВА

§ 1.1. Необходимость философской методологии

Какой философский метод позволит нам погрузиться в творческий мир Ч. Айтматова? Этот вопрос является принципиальным, поскольку, не пояснив его, многие исследования, претендующие на философский статус, терпят неудачу. Работы, упускающие из виду этот момент, непременно сталкиваются с эклектичной интерпретацией автора и по большей части заняты описанием событий и сюжетов его произведений. Например, в работе «Философия Чингиза Айтматова»¹ (2013) Ж. Сааданбекова в изобилии приведены ссылки на работы разных европейских и русских философов с целью сопоставить их взгляды с айтматовскими. Порой начинает казаться, что нахождение аналогий между писателем и европейскими философами стала главной целью данной работы. Следует отметить, что работа написана в большей степени в филологическом ключе, чем философском, поэтому историко-философские основания в ней специально не рассматривались. Кроме того, методологической основой данной работы выступило творчество крупных кыргызских исследователей-филологов, таких как К. Асаналиев, А. Эркебаев, О. Ибраимов, А. Акматалиев.

На наш взгляд, в методологическом и философском планах изучение творчества Айтматова наилучшим образом осуществлено в работе российского философа-культуролога и литературоведа Георгия Гачева² (1929-2008). Он всегда стремился уловить в текстах Айтматова онтологическое содержание, не особо обращая

¹ Сааданбеков Ж. Философия Чингиза Айтматова. – Бишкек, 2013. – 256 с.

² См.: Гачев Г. Чингиз Айтматов и мировая литература. Кыргызстан. Фрунзе, 1982. - 288 с; Гачев Г. Любовь, человек, эпоха. Рассуждение о повести «Джамиля» Чингиза Айтматова. М.: Советский писатель, 1965. – 98 с.

внимание на простую компаративистскую аналогию с европейскими философами. Как самостоятельный философ Г. Гачев разработал концепцию о национальных картинах мира. В рамках этой концепции подготовлена теоретическая база, позволяющая увидеть онтологическую разность между кыргызским и русско-европейским мировоззрениями¹. Поэтому для него было бы ошибкой видеть в творчестве раннего Ч. Айтматова «только личные воспоминания подростка-персонажа или произвольные картины, вызываемые в памяти по пристрастию этого писателя»².

Если большинство кыргызских исследователей пытались в своих изысканиях «подтянуть» Айтматова к европейским философским системам, утверждая, что писатель писал тоже самое, что и европейские философы, то для Г. Гачева наоборот, важной была самобытная кыргызская онтологическая составляющая в творчестве писателя, которая присутствовала в течении всего его творчества. Например, он обратил внимание на скульптурность описания человека Айтматовым, которая присуща кочевым народам: «Джамиля в приведенном изображении видится не зрением живописца, а зрением скульптора, что обращает внимание на рельефы, пластические объемы, а не на цвета и линии. И это не случайно. Зрительные впечатления, которые за века и тысячелетия нагнетались в сознании кочевого народа, связаны в большинстве своем с движением, пластикой тел (людей и животных). Увидеть, различить цвет и линию можно уже на остановившейся предметности — и живопись возникает, как правило, уже у оседлых, земледельческих народов»³. Также, отражая особенность русской культуры, Е. Н. Трубецкой писал о том, что иконопись представляет собой «умозрение в красках»⁴.

¹ Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Общие вопросы (Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский). М.: Советский писатель, 1988. — 448 с.

² Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. — М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. — С. 324.

³ Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК. 1999. С. 325.

⁴ Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерус. религ. живописи: Публ. лекция / Кн. Е.Н. Трубецкой. - Москва: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1916. — С. 44. (Война и культура).

Поэтому, в нашей работе важно пояснить следующую методологическую основу: либо мы будем понимать философию как метод анализа, либо же будем стараться исследовать творчество писателя в рамках уже определенной сложившейся философской школы. Философия в ее широком смысле присуща всем народам, в том числе и кыргызской культуре, которая породила Ч. Айтматова. Для кыргызской культуры история европейской философии дает иные концепции видения человека, которые во многом достигаются путем понятийно-теоретической рефлексии. Поэтому мы основывались на историко-философском рассмотрении творчества писателя с целью последующей попытки концептуализировать айтматовский гуманизм. Итак, наша методологическая установка говорит следующее: русско-европейское понимание философии мы переносим на совершенно другую почву. Вообще, возможна ли такая работа? Смеем думать, что возможна. Ведь сам Ч. Айтматов выбрал именно такой интегративный путь между русско-европейским и кыргызским. Но в отличие от него, мы выбираем не столько интегративный, сколько аналитический путь, чтобы глубоко проникнуть в археологию мысли писателя.

Кроме культурных различий, существует проблема связи художественной литературы и философии. Писатель, находясь на стыке философии и литературы, писал о тесной связи художественной литературы и философии, но при этом отлично понимал, что следует избегать механического переноса одной на другую, указывая на некоторую разность их природы. Здесь он, скорее всего, имел в виду собственное литературное творчество, поскольку связь между философией и литературой в европейской философии всегда была тесной. Писатель, говоря о философии видимо прежде всего имел ввиду современному ему диалектико-материалистическую философию. «Историческое время» о котором писал Ч. Айтматов настаивает в наши дни, когда мы можем осмысливать его художественные образы через призму историко-философского анализа. В связи с этим писатель охарактеризовал свое развитие как путь: от художественной описательности к глубоко философскому размышлению: «на начальном этапе литература, а в частности и проза, намного более эмоциональна, нежели философична, склонна к взволнованной, под-

час плакатной описательности. Она следует за новым, восхищается разломом, героизмом, в котором смешивается стихийное и сознательное, фиксируется разрушение старого и первые шаги строительства нового. Всему этому – и реальным событиям, и их литературному отражению – пока лишь предстоит попасть в орбиту широких философских размышлений»¹. В этом смысле писатель прекрасно понимал эвристическую силу философии. Поэтому перед нашим исследованием стоят интересные и, отчасти, ответственные попытки окунуться в мир философии и литературы. Как пишут Варава В. В., Т. М. Махаматов «Современный философский дискурс отличается особой междисциплинарностью, постоянным выходом за рамки строго очерченного научного философствования. Одним из наиболее ярких показателей этого процесса является тонкая, глубокая и уже неустраняемая взаимосвязь литературы и философии экзистенциализма. Эта взаимосвязь в равной мере характеризует и русскую, и западную философские культуры»². Также Г. Гадамер пишет «В XIX и XX вв. университетская философия утратила свое значение, причем произошло это не просто из-за обращенных против нее гневных тирад Шопенгауэра. Это случилось потому, что она уступила место великим неакадемическим философам и писателям масштаба Кьеркегора и Ницше, а еще более потому, что она была отодвинута в тень целым созвездием великих романистов, прежде всего французами – Стендалем, Бальзаком, Золя – и русскими писателями – Гоголем, Достоевским, Толстым»³.

В данном случае под философской методологией мы понимаем историко-философское рассмотрение творчества писателя. В этом отношении, нам близка позиция историка философии В.В. Соколова, согласно которой отмечается, что философия рассматривается как история философии⁴. Сама история философии вы-

¹ Айтматов Ч. Собрание сочинений: в 3-х т. Т.3. Рассказы. Очерки. Публицистика. – М.: Молодая гвардия. 1984. – С. 535.

² Варава В.В., Махаматов Т.М. НОВЫЕ ФОРМЫ ЭКЗИСТЕНЦИИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Ч. АЙТМАТОВА // Философия и общество. 2021. №3 (100). – С. 144.

³ Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия / Г.-Г. Гадамер // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 116–126.

⁴ Соколов В. В. Философия как история философии. – М. Академический проект, 2010. – 843 с.

ступает здесь как своеобразный философский метод, но также и как самостоятельное историко-философское направление. Как отмечал А. Ф. Зотов, в исследовании В. Соколова «речь идет об истории философии как о способе ее бытия, ее жизни, так что без исторического измерения ни один текст не откроет нам главного – поисков истины, находок и ошибок»¹.

Соколов В.В. разрабатывал концепцию общего единства средиземноморской цивилизации, в которую помимо греко-римской культуры, включен также и арабоязычный мир². Тем не менее, мы рассматриваем историю философии без некой линейной «логики» повествования, и скорее в герменевтическом ключе, где последующая эпоха логически не обязательно вытекает из предыдущего, но может иметь самостоятельное символическое пространство.

О проблеме единого прогресса в истории философии писал французский историк философии Э. Брейе³. А. Кротов подробно останавливаясь к разбору этого момента у Э. Брейе. В частности, он пишет «Он подчеркивает [Э. Брейе], что идея охватить философию в "единстве ее развития" относительно недавнего происхождения связана с ведущими установками второй половины XVIII в. Совсем иначе философия и ее прошлое воспринимались "на заре" Нового времени. Эпоха Ренессанса совершила открытие истории философии, обратившись к текстам авторов

¹ Андреева И. С. Философия как история философии: (круглый стол в связи с книгой В. В. Соколова «Историческое введение в философию») // *Вопр. Философии.* - М., 2006. - № 3. - С. 3-35 // *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал.* 2006. №4.

² Против этой концепции выступает А. В. Смирнов, утверждая, что европейский и арабский мир в корне отличаются друг от друга. Автор в своих размышлениях опирается на «логика-смысловую» концепцию (logico-meaningful) известного социолога П. Сорокина и Ж. Делеза (Логика смысла). А. В. Смирнов пишет: «История арабо-мусульманской и греческой мысли предоставляет нам редкую и очень счастлившую возможность. В этих двух философских традициях были созданы учения, которые очевидным образом сталкиваются, являются противоположными, причем это столкновение носит ярко выраженный логический характер. Эти учения имеют дело с самыми сложными вопросами — с вопросами времени, пространства и движения». (Смирнов А.В. *Всечеловеческое vs. общечеловеческое.* М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 76); Также см.: Выступление А.В. Смирнова на конференции «Философская компаративистика и интеркультурная философия», посвященного 30-летию основания кафедры истории философии РУДН. [электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/pnVaG5F-YQ0>

³ Подробнее см.: Bréhier E. *Histoire de la philosophie: En 7 v. P.*, 1926. V. I.

поздней Античности. Плутарх, Секст Эмпирик, Климент Александрийский, Диоген Лаэртский позволили получить необходимый материал для суждений о ней, хотя он и предстал в бессистемной, беспорядочной форме»¹.

Затруднения возникают именно когда мы пытаемся находить (конструировать) в истории философии некую единую логику развития. Тем самым возникает «единая» история философии с определенной логикой развития, и те философские направления или идеи, которые выпадают из этой логики развития, будут рассматриваться как «недостаточно логичные». В данном случае история уже будет иметь некую цель, а каждая эпоха будет проявлением этой «логики развития». Здесь повторяется история с концепцией «Абсолютной идеи» Гегеля, но уже без метафизической подоплеки.

В истории философии Аристотеля и Гегеля история берет начало до них, они же стоят на вершине этой истории, тем самым предыдущая стадия развития воспринимается как «подготовительная». И те, кто не воспринимают, отрицают логический подход к истории философии (Ж. Деррида), тем не менее могут иметь свое видение истории философии, свою «другую логику» (М. Хайдеггер).

Французский историк философии Э. Брейе в своей работе «История философии»², кратко определяет главные теоретические принципы своего понимания истории философии. Он считает, что прежде чем заняться изучением истории философии, необходимо решить три ключевые проблемы: Первая проблема касается вопроса об истоках и границах философии. В нашей работе под историей философии мы понимаем европейскую философию, которая в общих чертах включает в себя древнегреческую, средневековую, возрожденческую, новоевропейскую, русскую и современную философию.

Вторая проблема касается уровня автономности философии и ее относительной независимости от других областей интеллектуальной культуры. Безусловно,

¹ Кротов А. А. Философия истории философии Эмиля Брейе // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. №4. С. 52.

² Подробнее см.: Bréhier E. Histoire de la philosophie: En 7 v. P., 1926. V. I.

философия не может быть абстрактной историей идей. Поэтому под историей философии мы понимаем не просто историю развития обособленных идей и систем, а живую взаимодействие философии с разными сферами жизни. Как выразился Ч. Айтматов, «писатель всегда выражает совесть своего времени», тем самым человек не может определиться, не исходя из своей эпохи.

Третья проблема касается о возможности прогресса и определенной логики в философии. В данной работе мы изучили историю философии с использованием герменевтического подхода, а не строя линейное повествование на основе «логики»¹, где последующий период прямо вытекает из предыдущего. Мы пришли к выводу, что создание общей логики развития в истории философии может привести к трудностям, так как каждая эпоха имеет свою уникальную смысловую концепцию.

Живя совершенно в другой культуре и изучая западноевропейскую и русскую философию, исследователь попадает в другое логическое и символическое пространство. И нам кажется, что философия, будь то западноевропейская или русская, находится в вечном «поиске» чего-то. Этот «поиск» в разном виде перевоплощается иногда в Абсолютную идею, иногда в идеологию, или определенную концепцию. На современном этапе, когда философия лишила себя твердой почвы метафизики, вечный посыл «поиска» чего-то представлен именно в попытке придания истории, в том числе философии, некоего единого логического процесса. Так возник историцизм, подменивший собой Абсолют, что хорошо показал Лео Штраус.

Писатель, воспитанный и работавший при советской власти, где официальной философией была марксистско-ленинская, недвусмысленно говорит о том, что он уже был в рамках одной из систем новоевропейской философии. Как он сам выразился однажды: «Я марксист». При этом как пишет известный литературовед А.Ф. Кофман «В айтматовской характеристике социалистического реализма не упомина-

¹ У В. В. Соколова история философии не столько сводится к изучению истории философии, сколько непосредственно к встраиванию некой логики повествования развития европейской и средневековой культуры.

нут другой важнейший принцип этого художественного метода, а именно - обязательное присутствие и даже доминирование марксистско-ленинской идеологии. <...> Что же касается остальных положительных персонажей, то в их сознании марксистско-ленинская идеология как бы и не присутствует вовсе: не найдем мы в их речах и в помыслах ни клятв верности коммунистическим идеалам, ни признаний в любви к вождям, ни самоидентификации по идеологическим или классовым признакам. Они действительно сгорают на работе, но эта жертвенность проистекает из их органически добросовестного отношения к любому делу, из их природного чувства чести, а вовсе не из директив коммунистов»¹. В эпоху перестройки писатель не только в своих произведениях, но и в печати высказывался, что он «убежден, что ныне упирать с особой силой на классовое чувство, как это нередко делают критики, сводить все к классовому чувству, в любом поступке непременно отыскивать классовую позицию – это анахронизм, это вульгаризаторство, мешающее свободе мышления. С этой высоты, полагаю я, в черно-белом изображении – это ваше, это наше – современного мира не понять»². Тем не менее, в качестве видного общественного деятеля большого государства, он верно служил общественным идеалам, по которым двигался советское общество.

Также нам необходимо вскользь упомянуть художественно-литературный стиль писателя. Поскольку исследованием художественного метода писателя в основном успешно занимаются литературоведы. Некоторые из них подвергают сомнению принадлежность творчества Айтматова к социалистическому реализму. Вот что пишет сам Айтматов «...образ Буранного Едигея — это мое отношение к коренному принципу социалистического реализма, главным объектом для которого был и остаётся человек труда. Для Едигея труд — не средство существования, но прежде всего цель его жизни, призвание, долг перед людьми. Он свободен в своем выборе. Этот выбор требует мужества и благородства. И потому он человек

¹ Кофман А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 304.

² Айтматов Ч. Дружба народов. – 1986. – №2

в полном смысле этого слова. Ему чужда всякая корысть, выгода. Любая привилегия, которую он мог бы получить, для него — оскорбление достоинства. И главное — благодаря такому отношению к труду он ощущает свою кровную сопричастность эпохе, народу, без чего он не мыслит свою судьбу»¹. А.Ф. Кофман согласен с тем, что все герои писателя, которых можно назвать положительными персонажами, являются трудолюбивыми людьми, но «Если внимательно вчитаться в произведения Айтматова, то как-то не вяжется их труд с понятиями "цель жизни", "призвание" и "свобода выбора". Какая свобода выбора, если почти всегда труд, не выбранный по призванию, а навязанный по сложившимся обстоятельствам, остается единственным средством существования? И приносит ли этот труд радость, как должно быть в образцовом произведении социалистического реализма? Разве что учителю Дюйшену ("Первый учитель"); что же касается подавляющего большинства героев, то их труд — это непрестанные тяготы, напряжения, авралы и разочарования; при том, что светлого чувства "сопричастности своей эпохе" они не испытывают. Нет, все-таки не труд — основа духовного самостояния этих героев. Эту мысль очень ясно выразил председатель колхоза Тыналиев: "Да разве для работы одной живет человек?"»².

Еще в советские годы писатель многократно слышал упреки в свою сторону, что он отклоняется от метода социалистического реализма. Следует, однако, подчеркнуть, что писатель понимал реализм как художественный стиль, позволяющий раскрыть глубинные основания человеческого бытия, избегая при этом голого морализаторства и дидактизма. Как известно в советской действительности художественная литература была элементом политической системы, где она также стояла на службе обслуживания политической идеологии, играя роль некоего воспитателя нового гражданина. Но, подобно другим талантливым советским писателям, он в литературе видел прежде всего способ самовыражения и искусство. И реализм, в рамках которого творил писатель, также должен был иметь свойство развиваться.

¹ Айтматов Ч.Т. Собр. соч.: в 3 т. М.: Молодая гвардия, 1982. 1, т. 3, С. 270.

² Кофман А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 304.

Ведь как выразился писатель «Бог тоже должен иметь свойство развития»¹. По мнению писателя, развитый реализм преодолевает плоскую описательность действительности и переходит к осмыслению условия возможности этой действительности. Если писатель и отклонялся от реализма, то от этого реализм не страдал, а скорее совершенствовался.

Подводя итог параграфа, необходимо отметить, что произведения Айтматова становятся предметом исследования в разных областях социально-гуманитарного знания. При этом, в исследовательской литературе отсутствуют специально философские работы, особенно в историко-философском жанре. Поэтому мы основывались на историко-философском рассмотрении творчества писателя с целью последующей попытки концептуализировать айтматовский гуманизм. Такое видение базируется на предположении, что в кыргызской культуре преобладает эпическо-поэтический способ обобщения мысли, в отличие от европейской философии, основой которой являются диалектика и формальная логика, которые уходят своими корнями в древнегреческую философию.

В методологическом плане мы определили основные границы понимания истории философии, а также перечислили главные принципы работы, которые будут служить основой для дальнейшего анализа.

§ 1.2. Историко-философский экскурс к творчеству Чингиза Айтматова

Двухтысячелетнюю историю философии невозможно втиснуть в рамки отдельного направления или логики, претендующего заменить собой всю философию как таковую. Относительно этого, неокантианец П. Наторп написал:

«кто хочет пойти дальше в направлении основных идей, добытых для философии Кантом, кто хочет продолжать его работу в углублении вечных вопросов философии, тот не может не исходить из Канта. Философия есть вечное стремление к фундаментальной истине (таково классическое значение этого слова!), но не претензия на обладание этой истиной.

Именно Кант, который понимал философию как критику, как метод, учил философствовать,

¹ Айтматов Ч. Плаха. Пол. Собр. Соч. в десяти томах. 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 95.

но не навязывал какой-нибудь определенной философии. Плохой ученик Канта тот, кто придерживается другого взгляда!»¹.

Хотя здесь под методом философии понимается все же трансцендентальный метод Канта, а нам бы хотелось акцентировать внимание на историко-философскому анализу творчества Ч. Айтматова. Писателю сложно представить себе абстрактного, обособленного субъекта, и тем более «извлекать» его из общества, поэтому он пишет о невозможности прийти к герою лишь путем «чистого разума». Критики, которые используют термин «положительный герой», часто упрощают суть, что для писателя является сложным и внутренне противоречивым характером героя. Сущность героя серьезной литературы неизбежно пропитана доблестью и героизмом, но под этой внешней маской скрывается неуловимая психологизм. Великолепная повесть писателя «Белая облака Чингиз-хана» открывает нам иное измерение величия этого великого правителя, разоблачая его уязвимость и раскрывая трудности, сопровождающие его жизненный путь. Как утверждал писатель: «я вижу крах прогрессизма, рационализма, возникших в результате поверхностного анализа человеческой личности, основанного на ложно-идеалистическом взгляде на человека»². Далее добавляет «Иногда мне как собрату по искусству становится любопытно: как же он, художник-модернист, творит? На что отпирается? Из какой почвы берет живительные соки? И мне сдается, модернистское искусство принципиально умозрительно, насквозь интеллектуализировано. Оно "сделано", и с точки зрения "технологии" порой весьма здорово сконструировано, по меркам элитарного ума, а не выливается из живых авторских эмоций. В нем нет подлинного участия в жизни своего народа, напротив, оно безучастно, безнадежно мрачно смотрит на будущее некоего абстрактного, внесоциального человека. Здесь действует не "национальный характер", а абстрактная, умозрительная логика человека»³. Такое

¹ Пауль Наторп. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 122.

² Айтматов Ч. Полное собрание сочинений в десяти томах. 6 том. Рассказы. Диалог. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 350.

³ Айтматов Ч. Литературная газета. – 23 июля. – 1975. – С. 82.

критическое отношение к обособленному теоретизированию сохраняется во всех произведениях. Стоит отметить, что у писателя есть значительное количество публицистических текстов в наследии¹. В этих текстах содержатся большое количество теоретико-философских размышлений писателя.

Чингиз Айтматов, в своей беседе с японским философом Даисаку Икедой, отмечает, что у него не было специального философского образования. Однако, он открыл для себя доступ к более широким философским работам и размышлениям через литературу. Мы не можем точно установить истинное отношение писателя к философии, поэтому будем исходить из того, что нам удалось выяснить в ходе исследования. Мы замечаем, что в творчестве писателя и его публицистических текстах ощутимо меньше упоминаний о древнегреческой культуре, таких как мифы, трагедии и философские идеи. Вместо этого, он отдает больший приоритет христианской тематике, глубже вникая в ее смысл и значения. По нашему мнению, это объясняется глубоким влиянием русской классической литературы на творчество писателя. Русские классики, своими произведениями, проникли в его мысли и формировали его философский взгляд на мир. Как пишет сам писатель: «Я пишу свои книги то на кыргызском языке, то на русском, в зависимости от тактической задачи данного конкретного произведения, но не это главное. Главное, что в том и другом случае я испытываю на себе одинаковое влияние русской литературы и той национальной культуры – особенно устного народного творчества, мифов и легенд, которая вошла в меня от рождения. И вот две культуры – русская и кыргызская – слились в одном течении»². Кроме того, стоит отметить, что в зрелом возрасте писатель обратился к работам сугубо научного и философского характера. В одном из своих интервью он заявил о своей предпочтительности чтения научных сочинений, особенно тех, которые связаны с эпохой Возрождения. Он тщательно изучил работу А.Ф. Лосева о эстетике этой эпохи.

¹ Три тома полного собрания сочинений Чингиза Айтматова посвящены его публицистическим текстам.

² Айтматов Ч. Литературная газета. – 7 ноября. – 1983. - №45 (4955).

Мы считаем, что писатель осознанно отдавал предпочтение литературе перед философией, и это явление не случайно, а скорее указывает на более значимую черту его творчества. Как пишет Алиева К. М. «Сегодня его творческое наследие представляет многогранную палитру объективной реальности кыргызского мира и энциклопедическое измерение его исконной рефлексии. Его соотносят к классической социальной философии. Но он остается верен свободе художника»¹. Как уже выше отметили у писателя мы особо не обнаруживаем обращение к колыбели европейской философии, т.е. к древнегреческому миру. В этом отношении мировоззрение писателя приобрело форму особого художественного познания, противопоставленного рационально-логическому. Приоритет получило дионисийское начало, вместо аполлонического.

Во всех его произведениях заметно отсутствие явно выраженной эпистемологии и склонности к теоретизации. Это имеет свое объяснение и не является случайным. При обращении к кыргызским народным мифам и легендам писатель придает им особое значение, так как они играют важную роль в его мировоззрении, заменяя отсутствующую у него греческую эпистемологию. Писатель не только воспользовался уже существующими мифами, но и создал свои собственные. Символически можно сказать, что выдающиеся древнегреческие философы классической эпохи, вроде Платона и Аристотеля, не оказали глубокого влияния на мировоззрение писателя. В отличие от этих философов, писатель не рассматривал человека как абстрактное существо. Будучи представителем восточной культуры, писатель придавал большую значимость практической философии, где мысли прямо влияют на действия. Однако его подход отличается от той же стоической философии тем, что он более углубленно разрабатывает психологические аспекты этих поступков. Во многих ранних произведениях писателя, если вообще присутствует эпистема, то она выражена скорее, как рефлексия над поступками, а не над сущностями. В поздних же произведениях писателя его герои получили эпистемологию, но постепенно

¹ Алиева, К. М. Семантические конструкты писателя Ч.Т. Айтматова / К. М. Алиева // Вестник Кыргызского Национального Университета имени Жусупа Баласагына. – 2018. – № 3(95). – С. 38-41.

утрачивали мифологию. Это было предметом особого размышления писателя, и результатом этого стало разработанное им понятие «манкурта» (Сабитжан). «Манкурт» был символом выброшенного из мифа существа, лишившегося связи со своим предками и собственным миром, что является трагедией для кыргызской культуры.

В творчестве Ч. Айтматова, несмотря на эти изменения, мудрец не полностью превратился в философа. Как писал А. Кожев: «Как утверждают, именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, друзьями мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают»¹. Ж. Делез и Ф. Гваттари продолжая мысли Кожева пишут «в философии под "другом" понимается уже не внешний персонаж, *пример или же эмпирическое обстоятельство* (Курсив мой – А. К.), но нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта. Благодаря философии греки решительно изменили положение друга, который оказался соотнесен уже не с иным человеком, а с неким Существом, Объектностью, Целостностью»².

Поэтому герои Айтматова мыслят не категоризованным, а живым языком. Как он писал: «На саму Толгонай. Я был убежден, что высшее счастье – мыслить – доступно и для нее»³. У Парменида бытие и мышление являются тождественными. Такое единство подразумевает, что бытие выражается через мышление и имеет свою специфику, которая выражается через специальный язык - язык философии. В творчестве Ч. Айтматова мышление и бытие также тождественны у героев его произведений, но с тем уточнением, что бытие не сводится исключительно к мышлению. Однако в контексте Айтматова не возникает вопрос о раздвоении между бытием и мышлением. Герои его произведений естественным образом соединяют мышление и бытие, без необходимости проблематизировать их тождество и в то же

¹ Kojève, «Tyranie et sagesse», p. 235 (in Léo Strauss, De la tyrannie, Gallimard) [цит. по Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина — М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998.]

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина — М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. — С. 7.

³ Чингиз Айтматов. Мы изменяем мир, мир изменяет нас. // 9 том. Публицистика. / Б.: «Улуу толор», 2018. – С. 206.

время единство. Это в конечном итоге отражается в том, что мышление не превращается в абстрактное теоретизирование и не отрывается от основы в бытии как было показана в бытийной философии М. Хайдеггера. Как писал М. Хайдеггер «На вопрос, что называется мышлением, нельзя получить ответ посредством того, что мы дадим понятийное определение мышления, его дефиницию и будем прилежно разворачивать ее содержание. Мы не будем размышлять над мышлением. Мы остаемся вне голой рефлексии, *которая делает мышление своим предметом* (курсив мой–А.К.)»¹.

Айтматов продолжает свою мысль так: «Конечно, самые глубокие мысли Толгонай высказывает словами самыми простыми. Она не записной философ... Но разве это умаляет ее житейскую мудрость? *Мыслить и философствовать вообще, как известно – вещи принципиально разные...* (курсив мой–А.К.)»². Почему он разделяет эти вещи? Получается ли то, что мыслить можно и обыденным языком, а для философствования необходимо исключительно теоретическое мышление? Поэтому ли Хайдеггер пишет, что «Мышление о мышлении развилось на Западе в "логику"»³. Но по мнению М. Хайдеггера «По-настоящему более всего требующее осмысления по-прежнему скрыто. Для нас оно ещё не стало достойным мышления. Поэтому наше мышление ещё не попало в свою собственную стихию. Мы мыслим ещё не в собственном смысле слова. Поэтому мы спрашиваем: что значит мыслить?»⁴.

Как пишет С. Нижников «Вначале философия живет в лоне мудрости, некоего нерасчлененного единства, и первый философ Фалес еще входит в число семи древнегреческих мудрецов. Между тем именно с него начинаются поиски первоосновы

¹ Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») — С. 45.

² Чингиз Айтматов. Мы изменяем мир, мир изменяет нас. // 9 том. Публицистика. / Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 206.

³ Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») – С. 45

⁴ Хайдеггер, Мартин. Что значит мыслить? Перевод с немецкого: А. С. Солодовникова. В сборнике: Хайдеггер М., Разговор на просёлочной дороге. — М., 1991. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 28.02.2008. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/5583>

сущего путем теоретического, хотя еще и натурфилософского мышления»¹. Однако, как отмечает тот же Хайдеггер, даже сам этот факт «что мы годы и годы проникновенно отдаемся изучению сочинений и трудов великих мыслителей, не может нам гарантировать, что мы сами мыслим или хотя бы готовы учиться мысли»².

В мыслях писателя живой язык все еще сохраняет способность полноценно репрезентировать, отражать действительность. Для него отсутствует разделение высказываний на мнение (*δόξα*) и на знание (*episteme*), «категории древнегреческой теории познания, особенно характерные для элейской школы и платонизма»³. Для древнегреческих философов знание играло центральную роль в процессе познания мира. Они утверждали, что знание необходимо для достижения истины, которая, в свою очередь, является ключевым фактором для достижения мудрости и понимания природы вещей. Поэтому, знание и истина были рассматриваемы как основа для философского познания и учения. Не случайно М. Хайдеггер будет критиковать именно этот эпизод у Платона⁴. Разделение мнения от знания, рассматривается как важный фактор для достижения истины. Главным отличительным признаком знания, которое претендует на истину, является то, что оно требует обоснования и доказательства. Знание, не подкрепленное обоснованностью, не может быть принято, как истинное (диалектика Платона, логика Аристотеля).

Это отличало философский подход к познанию мира от обычных повседневных мнений и убеждений, которые могут быть искажены и не отражать действительности⁵). Так «Сократ развивает парадоксальный тезис, согласно которому

¹ Нижников С. А. Духовное познание в философии Востока и Запада: Монография. М.: РУДН, 2009. – С. 100

² Там же – С. 320.

³ Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983. [Электронный ресурс]. URL: <http://ponjatija.ru/node/18089>

⁴ Хайдеггер М. Учение Платона об истине. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем.— М.: Республика, 1993. — 447 с.

⁵ Как пишет Смирнов А. В.: «В 80-х годах прошлого века развернулась дискуссия вокруг вопроса о том, что такое связка «есть» в древнегреческом, и в целом — в индоевропейских языках. Обсуждался вопрос, во всех ли языках мира имеется связка «есть». Почему вдруг возникла эта дискуссия? Из представления о том, что греческое понятие «бытие», «сущность», т. е. основа греческой и европейской метафизики, вытекает всего лишь из строения древнегреческого языка и

"правильное мнение" (ὀρθόδοξα) не есть "знание" (ἐπιστήμη)»¹. Кроме того, в греческой философии знание рассматривалось как нечто, что может быть передано другим людям и распространено в обществе. Это привело к созданию открытых философских школ, где философы обучали своих учеников и *передавали* им свои знания и мысли. Таким образом, знание стало нечем-то сакральным и таинственным, как у пифагорейцев, а стало доступным и передаваемым. Это позволило людям научиться философствовать и развивать свое мышление, принимая участие в дискуссиях и обмене идеями.

Для древнегреческих философов греков episteme был важным элементом постижения истины – aletheia (ἀληθεία) и physis (φύσις). Как пишет А. Михайловский «Хайдеггер берет за основу греческое понятие techne и мастерски показывает, что

наличия в нем связки «есть», как если бы метафизика не более чем отражала строение древнегреческого языка. Иначе говоря, получается, что вся греческая, да и европейская метафизика в ее исторической форме — некая случайность, обусловленная тем, что в древнегреческом и индоевропейских языках в целом действительно имеется отдельная связка, выраженная словом «быть», и связанное с ней понятие «бытие». Но ведь это — случайный языковой факт, характеризующий именно индоевропейские языки. И в этом смысле случайностью, которая предопределена языком, оказывалось бы то, что греческая метафизика возникла на основе понятий «бытие», «сущность». Активно обсуждались теории о том, насколько греческая и в целом европейская философия предопределена древнегреческим языком и зависит от него. Поэтому и было важно понять, действительно ли это — случайная особенность индоевропейских языков, или же связка «есть» и, соответственно, форма «S есть P» (субъект есть предикат) — универсальная форма предложения и форма суждения для всех языков мира. Значит, и греческая метафизика с ее понятием сущего — является ли метафизикой универсальной, для всех времен и народов, или она строго привязана к греческим и в целом индоевропейским языковым фактам?» (Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 48-49); Говоря о употреблении связки «есть» в кыргызской культуре, можно заметить, что на кыргызском языке для выражения принадлежности объекта к какому-либо классу или категории используется существительное в форме именительного падежа без связки «есть». Например, для выражения «это стол» на кыргызском языке просто говорят «бул үстөл», что переводится как «это стол». Таким образом, в кыргызском языке нет необходимости использовать связку «есть» для выражения существования объекта, так как существительное само по себе выражает существование объекта в мире. Это отличает кыргызский язык от английского, где связка «is» используется для подчеркивания условия возможности существования объекта.

¹ Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983. [Электронный ресурс]. URL: <http://ponjatija.ru/node/18089>

оно было тесно связано с episteme, знанием, как способом выведения в непотаенность»¹. Но в греческом понимании φύσις (природа) это понятие о природе, но не сама природа. А для писателя чьи корни глубоко восходят к кыргызской культуре доступ к physis (φύσις) и aletheia (ἀληθείς) достигался не с помощью episteme, а непосредственно прямым образом. Наверно поэтому он пишет так: «Лишь бы человек уберег себя от гордыни по отношению к матери-земле. Куда бы он ни улетел, в какие бы "космосы" ни занесло его, человек где-то, когда-то должен смиренно почувствовать себя сыном природы и преклонится перед ней. Я не сторонник одностороннего сентиментально-умилительного отношения к природе, хотя считаю, что в этом особого вреда нет»². Как отмечает А. Михайловский у греков доступ к бытию, истине достигается также через techne: «techne выступает примерно в той же роли, что и physis, она раскрывает сущее»³. В своих произведениях Чингиз Айтматов человек как часть мира природы, взаимодействуя с ним и зависит от него, что является основой кочевой цивилизации. В его романах и рассказах часто встречаются образы природы - горы, реки, животные и растения, - которые сливаются вместе с жизнью героев. Он показывает, как люди зависят от природы и как они могут жить в гармонии с ней, используя ее ресурсы с уважением и благодарностью. Поэтому кочевой способ экономической деятельности является самой экологически безопасной формой жизнедеятельности. Нам думается, что он не случайно назвал свой сборник «В соавторстве с землею и водою»⁴.

Действительно, Парменид был одним из первых философов, который разработал теорию тождества мышления и бытия. Он утверждал, что только то, что мы можем понять и выразить мыслью, может быть считано реальным. Он отвергал возможность существования небытия и изменения, так как они не могут быть мыс-

¹ Пилявский Н. Беседа с философом и переводчиком Александром Михайловским. [электронный ресурс]. Мартин Хайдеггер и будущее: почему у техники не техническая сущность и зачем нужна поэзия в XXI веке? URL: <https://knife.media/heidegger-techne/>

² Чингиз Айтматов. Литературная газета. – 1973. – №1

³ Там же.

⁴ Айтматов Ч. В соавторстве с землею и водою [Текст]: Очерки, статьи, беседы, интервью / Чингиз Айтматов; [Вступ. статья В. Левченко]. - Фрунзе: Кыргызстан, 1978. - 406 с.

лиммы и, следовательно, не могут быть реальными. В этом смысле он ставил мышление в центр своей философии и отбрасывал все, что не могло быть мыслимо и выражено словами. Это отличало его философию от предшествующих ему мифологических объяснений мира, где реальность и мифические существа не различались так ясно и не строились на мыслительных конструкциях. Панлогизм Гегеля, утверждающий тождество мышления и бытия, и марксистский общественный детерминизм, не оставляющий места для личности, а также гуссерлевская редукция и попытка свести философию к строгой науке, утверждение Витгенштейна о том, что «о чём невозможно говорить, о том следует умолкнуть»¹, для Айтматова были неприемлемыми. Поскольку философия «в поисках» объективности иногда слишком отдаляется от самого человека, а человек становится всего лишь орудием «объективного» закона (по крайней мере в известных Айтматову концепциях гегельяно-марксизма), поскольку он не стремится исходить из какой-либо философской системы, отказываясь признавать за ней универсальный и всеобъемлющий метод познания в объяснении общества и человека. В связи с этим С. Нижников анализируя творчество М. Мамардашвили пишет «Философские понятия для Мамардашвили действительны только тогда, когда не утрачена их связь с изначальными жизненными смыслами. Этот разрыв, это отчуждение произошло в гегельянстве, когда философия утратила свое качество "человеческого самостроительства", свою экзистенциальную сущность»². Для Айтматова центральным и важным остаётся живая человеческая экзистенция, с её уникальностью, многообразием и глубиной. Он уделяет пристальное внимание внутреннему миру человека, его мыслям, эмоциям, моральным выборам.

В этом плане писатель видел преимущества литературы перед классической философией, поскольку она не только апеллирует к разуму, строгости мышления, логике, но и объемлет в себе еще и чувственность, «жизненный мир», выражаясь в

¹ Людвиг Витгенштейн. Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. - С. 219.

² Нижников С. А. Преобразование метафизики в творчестве М. К. Мамардашвили // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2013. №2. - С. 149.

терминах феноменологии. Если философия склонна к различению разума и чувственности, то «литература стремится синтезировать их в себе, создавая образы и описывая человека в его полноте и противоречивости»¹. Литература для Айтматова, с одной стороны, выступает как вид искусства, который наиболее масштабно и разносторонне объемлет жизнь, она способна транслировать народное творчество в ином виде, при этом не теряя в нем существенное. Жанр прозы для него есть то, что помогает перейти от описательности к глубокому осмыслению человека, личности. Как пишет Алиева К. М. «В жестких идеологических советских детерминантах великий гуманист в форме художественного отображения действительности (рассказов, повестей, романов) мастерски зарегистрировал свободу, волю, жизнелюбие кыргыза и его вселенскую предназначенность»². И тем не менее Айтматов как мыслитель - благодатная тема для размышлений.

Многие исследователи творчества Айтматова едины во мнении, что в его позднем творчестве преобладает европейско-русское начало, но мы можем этим утверждением согласиться только на половину. Безусловно, писатель в поздних произведениях больше обращается к традиционным темам европейской культуры (морали, этики, веры и т.д.), но нам представляется, что он получил лишь интенции декартовского сомнения, но не воспринял онтологические установки европейской культуры от Платона, Аристотеля, Августина. Айтматов не полностью ассимилировался с европейской культурой, упуская процесс «эллинизации» и «латинизации» своего мировоззрения. Как писал Реми Браг «...Поэтому я сказал бы европейцам: "Вы не существуете!" Европейцев нет в природе. Европа – это культура. А культура есть работа над собой, возделывание самого себя, усилие по ассимиляции того, что превосходит индивид. Следовательно, *Европу нельзя унаследовать, каждый должен сам ее завоевывать* (курсив мой – А. К.). Нельзя родиться европейцем,

¹ Argen Kadyrov, Toktoke Zhumagulov, Bakai Maratov. Humanism of Chingiz Aitmatov Gained Through Suffering of the Epoch // Proceedings of 6th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities. (Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research) (ICCESSH 2021) PB - Atlantis Press. Volume 575. P. 112.

² Алиева, К. М. Семантические конструкты писателя Ч.Т. Айтматова / К. М. Алиева // Вестник Кыргызского Национального Университета имени Жусупа Баласагына. – 2018. – № 3(95). – С. 38-41.

можно трудиться, чтобы им стать...»¹. Несмотря на то, что Айтматов в своем творчестве не особо воспринял онтологические установки европейской культуры от Платона, Аристотеля, Августина, тем не менее он подвергся сильному влиянию новой Европы в эпоху модерна. В его творчестве присутствуют темы, характерные для модернистской литературы, такие как поиск смысла жизни, сомнение в традиционных ценностях и религиозных установках, а также осознание человеческого одиночества и абсурдности бытия. Айтматов не боялся задавать сложные философские и этические вопросы, проблематизировать существующий порядок вещей и стимулировать размышления у своих читателей.

Тем не менее из этого большого пласта европейской культуры более «философо-центричная» эпоха (древнегреческая) оставалась в тени библейских и религиозных тем. Следует отметить и то, что для писателя эпоха Возрождения (особенно возрожденческий гуманизм) стоял особняком в интеллектуальной истории европейской культуры. Писатель также проявлял интерес к эпохе Просвещения, которая является истоком развития современной науки и техники. В его позднем творчестве на фоне гуманитарного и экологического кризиса позднего модерна усиливаются интенции декартовского сомнения, что заставляет обращаться к основаниям классической эпохи, основанной на рационализме.

Здесь мы можем заметить приближение мыслей Айтматова и М. Хайдеггера. А. Михайловский пишет: «Получается так, что метафизика как бы обнажает глубинные тенденции европейской истории. Разрыв между объективным научным собиранием знаний и субъективной потребностью в созерцании становится все болезненнее. В посткоперниканской вселенной рациональный человек утрачивает свое отношение к природе в том смысле, что *natura* (в отличие от *physis*) перестает быть предметом для созерцания. Эта недостаточность трансформируется у Канта в эстетическое качество, не имеющее, правда, уже никакой познавательной ценности. <...> Вместе с утратой созерцания неизбежно утрачивается и этическое отно-

¹ Реми Браг. Европа, Римский путь. Долгопрудный, Аллегро-Пресс, 1995. – С. 176

шение. Мы получаем разрыв между онтологией, этикой, эстетикой, теорией познания. В Античности и Средние Века этого разрыва не было»¹. Писатель чувствует, что с миром что-то происходит, где-то случился обвал, и пытается найти их и спасти (Авдий Каллистратов, Едигей, Арсен Саманчин, футуролог Роберт Борк), но иногда не получается (мальчик из «Белого парахода», Акбара и Ташчайнаар, Жаабар).

В своих публицистических работах и диалогах Ч. Айтматов часто обращается к философам неоклассической направленности, включая Ф. Ницше, С. Кьеркегора и Л. Шестова. Его творчество соответствует принципам экзистенциализма, который выдвигает любовь к жизни, в отличие от атеистического экзистенциализма, пропагандирующего индивидуализм. Некоторое сходство между неклассической философией и литературой может говорить о возможном кризисе внутри рационалистической философии, где позитивизм и упор на науку могут привести к забвению более глубоких и эмоциональных аспектов философской мысли. В работе «Что значит мыслить?» М. Хайдеггер высказал парадоксальную мысль, что «наука не мыслит. Она не мыслит, ибо её способ действия и её средства никогда не дадут ей мыслить мыслить так, как мыслят мыслители. То, что наука не может мыслить это не её недостаток, а её преимущество»². Как пишет российский философ С. А. Нижников «человеческое бытие характеризуется выдвинутостью в ничто, "выступлением за пределы сущего в целом" ему присуще трансцендирование»³. Другой российский философ А. В. Перцев отмечает, что «отвергая всякие теоретические рассуждения и вообще всякие "смыслы" как вненаучные вымыслы, позитивисты пытаются свести все человеческое знание к наблюдению фактов и статистической обработке опыта. При таком подходе всякие рассуждения о потустороннем

¹ Пилявский Н. Беседа с философом и переводчиком Александром Михайловским. Мартин Хайдеггер и будущее: почему у техники не техническая сущность и зачем нужна поэзия в XXI веке? <https://knife.media/heidegger-techne/> [электронный источник].

² Хайдеггер, Мартин. Что значит мыслить? Перевод с немецкого: А. С. Солодовникова. В сборнике: Хайдеггер М., Разговор на просёлочной дороге. — М., 1991. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 28.02.2008. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/5583>

³ Нижников С. А. Духовное познание в философии Востока и Запада: Монография. М.: РУДН, 2009. — С. 186.

(для опыта) Бытия, о трансцендентном-запредельном представляются совершенным безумием»¹.

Философия, по одному из ее определений, занимается рассмотрением культурных категорий, которые в свою очередь часто формируются через литературные образы и сюжеты, как это происходит в творчестве Айтматова. Здесь прослеживается взаимосвязь философии и литературы как две ветви духовной культуры человечества. В экзистенциальной и постмодернистской философии литература занимает особое место, поскольку она стала неотъемлемой частью философской рефлексии и методологии. В современной философии литература перестала рассматриваться как источник идей для философии, а сама по себе стала формой философского выражения. Таким образом, взаимоотношение философии и литературы перестало быть односторонним и стало взаимным. Литература стала средством для выражения философских мыслей и идей, а также для их исследования и анализа. В словах А. Камю оно выражался так «Хочешь быть философом — пиши роман». Также стоит упомянуть аналитического философа Б. Рассела, который получил Нобелевскую премию по литературе за работу «Брак и мораль».

Видимо поэтому Айтматов, не без влияния Ницше, пишет о сегодняшнем положении общества и человека: «мы пожинаем плоды того посева, когда не стало потомственной интеллигенции, когда истребили потомственное крестьянство, разрушили памятники, когда отменили Бога и преступили закон»². Материалистическая идеология не смогла полностью интегрироваться в мифопоэтический мир кыргызов, где устная духовная культура (акыны, сказатели) играли определяющую роль. Встреча модерна с кыргызской культурой в некоторой степени проходила, как пишет Айтматов, когда «... "новым" людям Бога необходимо было свергнуть,

¹ Р. Гвардини. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность / пер. с нем. яз., коммент. Перцев А.В., стих. Пер. Пургин С.П. СПб.: Наука, 2015. – С. 450.

² Ч. Айтматов. «Ода величию духа». Полное собрание сочинений в десяти томах. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 336.

ибо иначе просто страшно уничтожать все живое: воду, например, отравляя ее ядовитыми отходами. На Востоке и поныне это почитается смертным грехом»¹.

В свете этого, хотя поздние взгляды Айтматова находят сходство с критикой традиционной метафизики и темой европейского нигилизма, предложенной Хайдеггером, они отличаются друг от друга, так как Хайдеггер пришел к этим выводам благодаря глубинному изучению европейской философии, тогда как Айтматов прошел свой собственный путь, особо не связанный с европейской историей.

Как известно, обращение к мифопоэтическим темам в позднем творчестве Хайдеггера обусловлено намерением уйти от использования понятийного языка метафизики. Так, попытка «непонятийного» постижения бытия, поиск иных форм выражения своих взглядов уводила Хайдеггера от использования традиционных метафизических понятий. Точно также и Айтматов, особо не обращая внимание на философские понятия и категории, обращается к прозе, роману, к простому слову, поскольку для него «мир может объять только мысль, только слово, ее выражающее»².

Концептуальный подход к изучению творчества писателя имеет свои преимущества, но важно помнить, что понимание его произведений не может быть ограничено лишь теоретическим аппаратом. Необходимо учитывать живой контекст, в котором были созданы произведения, а также сопоставлять их с другими литературными и культурными явлениями. В итоге, только сочетание теоретического подхода и эмпирического анализа может дать полное представление о творчестве писателя. Как пишет С. Нижников «с этих позиций Мамардашвили, как и Хайдеггер, подвергал критике закостеневшую философию, овнешненную теологию и деградировавшую веру, восстанавливал статус метафизики как экзистенциального события сознания и истории. Реальная философия — это "не философия понятий и учений", а философия "как элемент устройства нашего сознания". Как у Гегеля и

¹ Ч. Айтматов. «Ода величию духа». Полное собрание сочинений в десяти томах. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 459.

² Ибраимов О. Чингиз Айтматов. – М.: Молодая гвардия, 2018. – С. 34.

Хайдеггера, предметом философии в данном случае оказывается сама философия»¹.

За нашей попыткой интерпретировать творчество Чингиза Айтматова в современном контексте европейской философии перед нами стоят задачи методологического характера. В связи с этим нам представляется плодотворным обратиться к фундаментально-экзистенциальному проекту философии предложенный немецким философом Мартином Хайдеггером. Как пишет А. Михайловский «посткоперниканский или картезианский человек, доверяющий только *Machenschaft*, вынужден думать в чисто технических категориях, поскольку имеет дело с материалами, цифрами, но не жизненными партнерами. Современный "глобализированный" мир оторван от питательной основы Земли, и очевидно, что никакими оптимизациями и рационализациями продовольственных и прочих программ в масштабах ООН эту связь восстановить не удастся»². Айтматов, своими размышлениями о природе и животных, является актуальным и современным мыслителем, чьи художественные образы помогают нам осознать глубинные основания современной геофилософии или, как можно выразиться, философии природы и животных. Как отмечает тот же А. Михайловский «Земля не восстает против человечества, как хотят показать нам апокалиптические блокбастеры. На разрушительные действия Земля отвечает, но отвечает молчанием». Во всех произведениях Айтматова наоборот природа отвечает, причем бунтует, даже не имея возможности говорить. В романе «Тавро Кассандры» Айтматов использует сюжет с самоубийствами китов, чтобы проиллюстрировать эту идею.

Как мы заметили, писатель глубоко чувствует животный мир и показывает, как они страдают от разрушительных действий человека. А ведь человек является существом наделенный способностью мыслить и говорить, при этом является, как

¹ Нижников С. А. Преобразование метафизики в творчестве М. К. Мамардашвили // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2013. №2. С. 149.

² Пилявский Н. Беседа с философом и переводчиком Александром Михайловским. Мартин Хайдеггер и будущее: почему у техники не техническая сущность и зачем нужна поэзия в XXI веке? <https://knife.media/heidegger-technne/> [электронный источник].

и животные природным существом. Как показывает писатель, человек позднего модерна по большей части не роднит себя с природой, отчасти выступая против нее. Поэтому, по мнению Ч. Айтматова животный мир в знак протеста выбрасываются и совершают самоубийства. Сознанием обладают и животные, тем самым декларируется отказ от субъективизации сознания только человеком. Сознание выходит за пределы человеческого «Я», «центра» и мыслится в более широком диапазоне.

Также для нашего исследования Хайдеггер интересен тем, что его критика новоевропейской философии помогает заново осмыслить те идеологические наслоения марксистско-ленинской философии, накладываемые на творчество Чингиза Айтматова. А в некоторых моментах даже преодолеть их¹. К примеру, часть устного богатства и кочевая жизнь кыргызского народа, в контексте идеологии, исповедующей постоянный прогресс, объявлено чем-то устаревшими, пережитками темного прошлого.

Кроме того, стоит отметить что интерес к Хайдеггеру не угасал в некоторых странах Азии. Например, в Японии проявляли большой интерес к творчеству Хайдеггера². Кроме того, сам Хайдеггер констатировал, что с японцами он начал сотрудничать уже давно, а между тем у китайцев научился большому. Дальневосточные связи и параллели Хайдеггера достаточно рассмотрены и на Западе³, и в России⁴. В Кыргызстане, как и в России наблюдается большой интерес к творчеству Хайдеггера, но заметных и серьезных философских работ в Кыргызстане к сожалению, пока не наблюдается.

¹ В работах современного кыргызского философа Ж. Бокошова сделана попытка интерпретации кыргызской философии через «четверицу Хайдеггера». Данная работа показывает возможность выстраивания современной кыргызской философии, не опираясь на диалектический метод. Подробнее см.: Ж. Бокошов. «Онтоанализ и онтология языка» // «Жарчысы» (Вестник КНУ) // Бишкек, 2012 выпуск 2.

² Первый обстоятельный комментарий на философию Хайдеггера «Новый поворот в феноменологии: хайдеггеровская феноменология жизни» был опубликован в Японии в 1924 году (автор. Танабэ, Хадзимэ). Первая монография о Хайдеггере «Философия Хайдеггера» в 1933 г. также была написана японским философом Сюдзо Куки.

³ May R. Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß. Wiesbaden, 1989.

⁴ Торчинов Е.А., Корнеев М.Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001. 324 с.

Но сам М. Хайдеггер в разговоре с японцем¹ сомневается в пригодности применения философских понятий европейской культуры для прояснения существа японской культуры и языка, «необходимо ли и оправданно ли для восточноазиатов гнаться за европейской понятийной системой»². На наш взгляд, данное утверждение Хайдеггера может вполне применим и для кыргызской культуры. В то же время мы солидарны с японским проф. Тезукой, который отвечает Хайдеггеру «При неизбежной теперь встрече восточноазиатского мира с европейским ваш вопрос явно требует тщательного размышления <...> в условиях современной технизации и индустриализации всех частей света здесь уже нет другого выбора»³.

Критика метафизики, проделанная М. Хайдеггером помогает нам прояснить некоторые идейные истоки позднего модерна. Это эпоха именно то место, где соприкасаются критические взгляды Айтматова и Хайдеггера на современный мир. Две мировые войны сделали мир единым не только на полях сражения, но и на полях интеллектуальных, философских размышлений. Как писал Хайдеггер «Европейский мир представлений между 1920-ми и 1930-ми годами уже не соответствовал тому, что надвигалось. Что получится из Европы, которая хочет строить себя из реквизитов того десятилетия после Первой мировой войны? Шутка для держав и чудовищная народная сила Востока»⁴.

Поэтому, в контексте нашего исследования возникает необходимость проделать анализ идейных истоков критического отношения к позднему модерну у обоих мыслителей. В случае Хайдеггера наш анализ проистекает через его критику европейской метафизики. Несмотря на то, что философия Хайдеггера имеет различные интерпретации, он является глубоким критиком метафизической традиции в европейской философии. Его задача преодоления метафизики возродила интерес к фун-

¹ Хайдеггер М. Из разговора относительно языка между Японцем и Вопросающим «Время и бытие», статьи и выступления. М.: Республика, 1993. – 447 с.

² Там же. – С. 31-83.

³ Там же. – С. 31-83.

⁴ Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 112.

даментальным вопросам бытия в эпоху доминирования частных наук. Критика метафизики, проводимая Хайдеггером, имеет позитивные стороны, поскольку после его работ метафизика предстала в более проясненном виде, что позволило ей «второе дыхание». Это стало стимулом для развития самой метафизики, а также для развития критического постметафизического мышления в философии.

Таким образом, подводя итоги параграфа, важно обратить внимание на пару существенных моментов:

При проведении философского экскурса к творчеству писателя опирались на историко-философские концепции В. В. Соколова, Э. Брейе и др. В работе история философии рассматривалась без некой линейной «логики» повествования, а скорее в герменевтическом ключе.

В творчестве писателя Чингиза Айтматова заметно значительное влияние европейской культуры, однако древнегреческая философия оказала наименьшее воздействие. Также подробно рассматривали различия между мудростью и философией, мнениями и знанием, а также понятиями фюсиса (природы) и эпистемы (познания). Также отметили схожесть мыслей между Хайдеггером и Айтматовым относительно современного состояния культуры. В конце подчеркнули необходимость обращения к философии Хайдеггера для полного понимания многих идей Айтматова уже с точки зрения европейской философской традиции.

§ 1. 3. Философия, приближенная к бытию и человеку: критика метафизики Мартином Хайдеггером

В истории философии хорошо известно, что термин «метафизика» возник случайно¹, но утвердился и стал в точности передавать его смысл. Однако с таким пониманием метафизики как учения о сверхчувственном никак не мог согласиться М. Хайдеггер, согласно которому такое понимание порождает нигилизм, в котором утрачивается истина бытия. В лекционном курсе о метафизике Хайдеггер пишет:

¹ Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., «Мысль», 1976. – С. 5.

«"Метафизика" - это название области наиважнейших вопросов философии»¹. Однако он стремится придать ей досократовский смысл, когда бытие еще не мыслилось в отрыве от сущего, не объективировалось в сфере сверхчувственного. Философия спрашивает об *ἀρχή*: «*Архэ* – означает "начинать" и, одновременно, "находится в самом начале, перед всеми и вся, также и в смысле "начальствовать, властвовать, господствовать"»². Это *ἀρχή*, согласно Хайдеггеру, «разыскивается» исключительно ради сущего, «а сущее - это то, что есть»³.

В поисках *ἀρχή* древнегреческие философы все более приближались к конкретному представлению о сущем. Для этого досократиками были введены два фундаментальных понятия – *φύσις* («*фюсис*», т.е. «природа») и *λογος* («логос» т.е. «мышление», «слово»). Тогда философия начинается пониматься как: «осмысления *фюсис* с целью высказать ее в *логосе*»⁴. По Хайдеггеру, в этом и состоит «гребнопадение» метафизики. Платон и Аристотель, стремясь определить бытие сущего, «покинули» сферу обычного, пределы досократовского мышления и начали соорудить искусственный «новый этаж», оторванный от «*фюсис*». В произведениях Айтматова можно заметить, что в кыргызской культуре человек не отрывался от «*фюсиса*» (Повесть «Белый пароход», романы «Плаха», «Когда падают горы»). Для кыргызской культуры природа, особенно горы до сих пор остаются в первую очередь явлением духовной опоры⁵. Но в отличие от Олимпа, где обитают боги, в произведениях Айтматова в горах живут духи (например, в романе «Когда падают горы» есть миф о вечной невесте, которая живет в горах).

¹ Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 132.

² Там же. С. 132.

³ Хайдеггер М. Ницше двух томах. / 1 том. / Санкт-Петербург, Издательство «Владимир Даль», 2006. – С. 390.

⁴ Нижников. С. А. Мертв ли Бог? М. Хайдеггер о нигилизме и метафизике // Пространство и Время. — 2014. — № 2 (16). - С. 58.

⁵ Сариева К. Тоо философиясы (философия горы). Монография. – Бишкек. Улуу тоолор, 2014. 296 с.

Первоначально бытие рассматривалось как *фюсис*. Согласно А. Дугину, для Хайдеггера «досократики находились в мире, внутри него, они были *сущими* среди *сущего*, мыслящими *сущими* и *мыслящими сущее* среди *сущего*»¹. Но уже с Парменида, в понятии *фюсис* появляется двусмысленность, что в конечном итоге создает почву для понятия *мета та фюсика* (метафизика): «первоначальный смысл *фюсиса* как внутренней сущности, закона вещей переносится в мир сверхчувственного. Метафизика понимается как строй господства сверхчувственного»². В дальнейшем философия в качестве метафизики занималась этим объективированным сверхчувственным, предав «забвению» бытие.

Затем Хайдеггер идет к Платону и Аристотелю и скажет, что они «отрываются» от вещей и от бытия. Таким образом, это по Хайдеггеру есть искажение метафизики и начало теологии как таковой: «человек становится *перед сущим*, он больше *не в мире*, он *перед* миром, он *vor-gestellt*, он *пред-поставлен* миру, *пред-стоит* ему. Он не способен больше общаться с сущим, с вещами мира напрямую. Он не может соучаствовать в “несокрытости” мира (в его досократической “истинности”)»³.

Главное очертание метафизики Платона с очевидностью намечается в притче о пещере. Так и слово «метафизика» в платоновской притче уже предвидено, так как: «мысль идет за пределы того, что воспринимается лишь тенеобразно и отобразительно, вовне, а именно – к “идеям”»⁴. И главное здесь – идея всех идей, фактор прочности и явления всего сущего. Хайдеггер особенно критикует концепцию Платона об истине, утверждая, что в результате произошла подмена истины идеями, которые возобладали над «алетейей» (*алетейя* – др.греч истина). *Алетейя* оказы-

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. — М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. — С. 76.

² Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. — С. 187.

³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. — М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. — С. 77.

⁴ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем.— М.: Республика, 1993. — С. 360.

вается в упряжке «идеи». Теперь существо истины уже не открывается как непотаенное из его собственной бытийной полноты, а зависит от идеи. В итоге, по Хайдеггеру, существо истины теряет непотаенность как свою главную черту.

Осмысляя средневековую культуру Хайдеггер считал, что «христианство – это платонизм для масс», «поскольку оно учит, что земной мир как юдоль скорби является лишь занимающим какое-то время переходом к потустороннему, вечному блаженству»¹. Хайдеггер считает, что в течение долгого времени не произошло ничего существенного, идеи Платона и логика Аристотеля оставались в основе средневековья.

В итоге Хайдеггер говорит о «необходимости придать миру *тот* смысл, который не принижает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным такого человека, который развертывал бы свое существо из полноты своей собственной ценности»².

Хайдеггер считал, что философы Нового времени, такие как Декарт и Лейбниц, продолжили платоническую традицию в своих работах по метафизике. Он также утверждал, что схоластический период, который продолжался более тысячелетия, углубил «забвение бытия». Интенции платоновской метафизики продолжает оставаться центральной в философских работах Нового времени, где вместо «идей» используются новые идеи, такие как энергия, субъект, воля, монада, действительность и др.

Метафизика в позднем творчестве Хайдеггера стала трактоваться все более и более радикально. Если в ранних работах сделана попытка к выявлению метафизичности европейской философии с корня, то уже начиная с 1930х годов делается попытка к фактическому преодолению метафизики. В лекции «Что такое метафизика?»³ прочитанной Хайдеггером 24 июля 1929 года по случаю вступления в должность вместо покинувшего ее Э. Гуссерлем обозначил что метафизика должна

¹ Хайдеггер М. Ницше двух томах. / II том. / Санкт-Петербург, Издательство «Владимир Даль», 2007. – С. 72.

² Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. М.: АСТ, 1999. — С. 202.

³ Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 160 с.

быть преодолена, а для этого требуется снова поставить вопрос о бытии сущего и о самом бытии как таковом. Традиционная метафизика по Хайдеггеру устроена таким образом, что она всегда спрашивала: «Что такое сущее?»¹, и теперь предстоит поставить вопрос о самом этом вопросе «Почему всюду сущее, а не ничто?»². Так преодоление метафизики осуществляется через деконструкцию, а также в обход категориальных структур метафизического мышления, это по Хайдеггеру, помогает человеку «получить опыт переживания бытия как некой "пустоты", "непроницаемой тьмы", "безосновности"»³.

В поздних работах Хайдеггер стремится к созданию «беспонятийного» языка. Поэты входят в *бытие* через беспонятийный язык, а тем самым по Хайдеггеру способны в непосредственной близости передать это в слове. По Хайдеггеру, деконструкция и обход категориальных структур метафизического мышления помогают человеку получить опыт переживания бытия как некой «пустоты», «безосновности». Поэтому, Айтматов успешно использует беспонятийный язык для выражения своего опыта переживания бытия, в отличие от понятийно-категориального способа. Как отметил Хайдеггер ««Сказанное поэтом и сказанное мыслителем никогда не одно и то же. Но и то, и другое могут говорить различными способами одно. Это удаётся, правда, лишь тогда, когда пропасть между поэзией и мышлением зияет ясно и определённно. Это происходит, когда поэзия высока, а мышление глубоко»⁴.

После так называемого Поворота в творчестве Хайдеггера, он больше обратил свои взоры на «мифопоэтические» темы. Для нас кажется более приемлемой характеристика Е. В. Фалева относительно творчества Хайдеггера после Поворота. Поэтому мы ориентируемся на эту трактовку:

¹ Там же. С. 133

² Там же. С. 39

³ Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / – СПб.: Алетейя, 2008. - С. 114.

⁴ Хайдеггер, Мартин. Что значит мыслить? Перевод с немецкого: А. С. Солодовникова. В сборнике: Хайдеггер М., Разговор на просёлочной дороге. — М., 1991. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 28.02.2008. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/5583>

1. «Постижение бытия в его историчности (через «следы» бытия):

- философия истории – как «бытийной истории Европы»; история *событий*, происходивших на глубинных уровнях – не коллективного бессознательного или менталитетов, а самого бытия;
- история философии, которая может быть рассмотрена как часть философии истории, поскольку только в философии отражались и выражались наиболее «собственным» образом события в бытийной истории европейского человечества.

Соответствующими темами поздних работ Хайдеггера становятся:

- *преодоление метафизики* как сущность современной эпохи бытийной истории;
- *истолкование философских текстов*: Гераклит, Парменид, Платон, Декарт, Гегель, Ницше и др.;
- *новоевропейская наука и техника* («Постав», «картина мира»).

2. Постижение бытия «самого по себе»:

- *истолкование языка самого по себе*: поскольку «язык – дом бытия»;
- *истолкование поэзии* – поскольку в ней язык наиболее полно «выговаривает» себя, свою сущность как Сказ, дающий бытию слово и тем устанавливающий сущее»¹.

После истолкования Хайдеггером поэтических фрагментов Гельдерлина, пишет Фалев Е.В. он «делает ряд важных философско-исторических обобщений, касающихся “завершения метафизики”»². Кроме того, в связи с этим о новом понимании герменевтики, а именно его основного метода «герменевтического круга» к которому Хайдеггер пришел, видимо «в ходе глубоких раздумий над поэтическими произведениями Гельдерлина»³.

В ходе интерпретации предпонимание изменится и станет пониманием. Предпонимание всегда субъективно, индивидуально. Поэтому любое толкование

¹ Фалев. Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / – СПб.: Алатейя, 2008. – С.138. - С. 133.

² Там же. - С. 197.

³ Там же. - С. 197.

показывает необходимость субъекта. Но субъект нужен «как “пусковой механизм” для того, чтобы “умереть”, “снять” себя в истолковании, перейти из предпонимания в понимание, дать рождение новому “субъекту”»¹. Фалев Е.В. пишет «здесь Хайдеггер, как мне кажется, глубже преодолевает метафизику, чем Фуко и Делез с их “смертью субъекта”»².

Таким образом, есть сущее, сущим мы называем то что есть, в том числе и человек является сущим. Но человек по Хайдеггеру в отличие от других сущих не заканчивается тем, что он сущее, тогда человек не отличался бы от природы, от животных, и в таком случае он оставался бы в одной плоскости с прочими сущими, он есть прежде всего *понимающее*. Без этого даже человек человеку не есть человек, он не распознает в другом его *человечность, экзистенцию*. А понимание неразрывно связано с речью.

Человек не может быть удовлетворен только удовлетворением своих биологических потребностей. Чтобы обрести человеческое существование ему нужно особое бытие. Среди сущего только человек имеет экзистенцию, поэтому Хайдеггер говорит об особом способе существования человека. Схватывание бытия и дает человеку его смысл существования, через схватывание бытия человек «вырывается» из сущего, через бытие человек обретает способность распознать другое сущее. Бытие (DASEIN) обнаруживается в особом состоянии, в состоянии *ужаса*, в особом *настроении*, в особой *заботе*³. Для Айтматова именно любовь может привести человека к самому глубокому экзистенциальному переживанию, в отличие от других факторов (Например, в его повести «Материнское поле» он блестяще описывает любовь между Субанкулом и Толгонаем). Как отмечает А. Г. Коваленко «В центре внимания ранних повестей — любовь, яркое и светлое всепобеждающее чувство»⁴.

¹ Фалев. Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / – СПб.: Алатейя, 2008. – С.138. - 198.

² Там же. - С. 198.

³ М. Хайдеггер. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — Харьков: «Фолио», 2003. — 503, [9] - С. 69

⁴ Коваленко, А. Г. Чингиз Айтматов и русская литература XX века / А. Г. Коваленко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. – 2015. – № 2. – С. 37-43.

По Хайдеггеру человек постоянно бежит от бытия, он остается только среди сущего и для утешения от этого бегства «изобретает» разных богов, идей, субъектов и остается на уровне онтологии, вновь и вновь заменяя их разными вещами, но эта вещь только высшее сущее, а не бытие, это и есть «забвения бытия». Поэтому философ спрашивает: почему есть Нечто, а не Ничто?

Начало метафизики по Хайдеггеру начинается тогда, когда на вопрос «Что есть сущее?» отвечает Парменид, и его ответ «сущее есть, а ничто нет», другой ответ, приписываемый Гераклиту «сущее становится». Завершает метафизику по Хайдеггеру Ницше со своей концепцией «вечного возвращения равного» и тем самым замыкается вся история философии в некий круг. Этот последний ответ гласит «сущее в целом есть воля к власти»¹. Более подробно интерпретируя этот «ответ» Хайдеггер пишет: «"Воля к власти" отвечает на вопрос о сущем, рассматриваемом в аспекте устройства, в "вечное возвращение равного" в аспекте его способе существовать (курсив. - М. Х)»².

Это по Хайдеггеру область действия исходного вопроса «Что есть сущее?», а вопрос о том, как возможен этот вопрос, не обосновывался и не обосновывается, поскольку он не ставится. Это означает, что Ницше промахивается и не ставит собственно вопрос, как возможна эта «воля к власти»? «Воля к власти» по Хайдеггеру является ещё одним ответом на вопрос: что есть сущее? Нам кажется, что в «ответе» Ницше вопрос «Что есть сущее?» снова становится актуальным, тем самым открывая путь к вопросу о том, как возможен сам этот вопрос. Так продвигаясь по этому пути мысль Хайдеггера доходит до начала философии как таковой. И тут по мысли философа нельзя пойти по той же дорогой, которой пошли античные философы. Нужно Другое Начало. На сей раз все должно определять не сущее понятое как *φύσις* («фюсис», т.е. «природа») и *λογος* («логос» т.е. «мышление», «слово»), и «не субстанцией, вещью, а мышлением»³.

¹ Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 148 с.

² Там же. - С. 149

³ Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — С. 320.

Для Хайдеггера мышление и поэзия соприкасаются, и он стремился создать «без-понятийный» язык, чтобы лучше передать звучание бытия. Он считал, что понятийный язык метафизики не позволяет полностью охватить близость к вещам и является своего рода «насилием» над сущим. «Это “насилие” еще интерпретируется в рамках классического понимания “истины” как “соответствия” (*adaequatio*) понятий сущему»¹. В послевоенных работах, особенно в работе «Путь к языку» Хайдеггер строит методологический принцип, и называет его «методом рефлексивного использования языка». «Рефлексивное использование языка не может руководствоваться общим, обычным пониманием значений; скорее, оно должно руководствоваться скрытыми богатствами, которые язык держит в запасе для нас так, что эти богатства имеют право требовать от нас сказания языка»². Таким образом, Хайдеггер пытается избежать использования понятийного способа представления, поскольку «в логическом смысле “понятие” отличается от “слова” естественного языка тем, что его смысл, как правило, четко научно определен по принятому среди ученых соглашениям»³. Также у Хайдеггера есть трепетное отношение к естественному немецкому языку, который не ограничен определенными соглашениями. В этом аспекте он продолжает традицию утонченного и глубокого отношения к немецкому языку, которая идет еще со времен Гегеля, Шеллинга, Гельдерлина и др.

А. В. Перцев пишет: «по свидетельствам современников, Ф. Гельдерлин громко говорил, оставшись в одиночестве – он слагал стихи вслух. Окружающим, которые прислушивались из соседней комнаты, в такие моменты казалось, будто он “одержим” поэзией, будто сквозь него и независимо от него говорит что-то потустороннее»⁴. А. В. Перцев утверждает, что по Хайдеггеру это потустороннее есть Бытие. А поэзию Ф. Гельдерлина, Хайдеггер превратил в «язык дом Бытия».

¹ Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / – СПб.: Алатайя, 2008. – С.135

² Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1960. S. 91.

³ Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / Е.В. Фалев. – СПб.: Алатайя, 2008. – С.134-135.

⁴ Гвардини Р. Гельдерлин. Картина мира и боговдохновенность / пер. с нем. яз., коммент. Перцев А.В., стих. Пер. Пургин С.П. СПб.: Наука, 2015. - 498 с. С. 444-486.

Для Хайдеггера «американизм» является чем-то поверхностным явлением, которому вообще закрыт глубинное понимание языка. Язык в случае Хайдеггера выступает не только средством выражения чего-то, но и целью самой по себе. Но в данном случае термин «американизм» говорится не только в отношении американской прагматической философии или позитивизма, но и в отношении некоторых современных для Хайдеггера немецких философов. Так, например, Хайдеггер назвал философию своего давнего друга К. Ясперса «болтовнёй» и «халтурой», а тот в свою очередь ответил тем же. «Ясперс написал три тома халтурно (schuldrig) и без знания предмета»¹. Несмотря на отличия в их философских взглядах, между ними существует много сходств, и они значительно повлияли друг на друга.

Для Хайдеггера метафизика устроена через «понятийное» постижение бытия и сущего. Поэтому, несмотря на то, что Кант пытался преодолеть метафизику через критическую философию, для Хайдеггера он остается метафизиком. Опасаясь повторения истории с Кантом, Хайдеггер стремится использовать «неметафизическую» терминологию. Например, слова «забота», «непотаенность», «любопытство», «ужас», «смерть», «страх», «набросок», «зов», «настроение», «постав», «сказ» и т.д. не являются традиционными понятиями метафизики. Поэтому некоторые работы Хайдеггера «непонятны» для понимания и их трудно переводить на другие языки, поскольку он сам возражает против требования «понятийности». Поскольку он хочет, чтобы каждый человек сам занимался со своим мышлением, а не «употреблял» готовые ответы, который предоставлен ему понятийно и систематически.

Мировоззрение по Хайдеггеру страшная вещь, от которого надо отгородиться и философию нельзя отождествлять с мировоззрением. По Хайдеггеру именно из-за этого произошло «забвения бытия» в метафизике, «человек привык получать истины в “готовом” виде, то есть “мертвыми”»². А для того, чтобы мышление начало брать верх в человеке, человек должен осознавать свою фактичность,

¹ Хайдеггер, М. Размышления II—VI (Черные тетради 1931-1938) [Текст] / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. — 15 с.

² Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / — СПб.: Алатейя, 2008. — С.138.

нынешность, теперешность. Это значит, что жизнь каждого человека должна протекать по-своему, должна быть уникальной и непредсказуемой.

Ханс-Георг Гадамер в своей работе «Хайдеггер и греки» пишет, что Хайдеггер, еще начиная с ранних работ («Онтология, герменевтика фактичности» («*Oniologie, die Hermeneutik der Faktizitat*»)) стремился показать, что «историчность человеческого существования проявляет себя в нынешности, теперешности (*die Jeweilikeit*), и перед этим, имеющим место в данное время человеческим существованием постоянно стоит задача взглянуть в себя самого в своей фактичности»¹. Господство теоретического понимания рассматривается как метафизика, что в свою очередь ведет к забвению человеческого существования (*Dasein*) и его фактичности. По Гадамеру, в создании «безпонятийного» постижения Хайдеггер «...стал для нас первопроходцем. Он наделил *слова* (Курсив мой. – А.К) нашего языка функциями *понятий* и возобновил жизнь языка мыслей, так что язык в своем употреблении начал высказывать, передавать многое из языкового опыта людей, а именно делая наглядным то, что стремится выговорить понятие»². Близость Хайдеггера к естественному языку еще выражается тем, что он по Гадамеру «умел слышать в словах их тайное происхождение и скрытое настоящее, я и вижу непревзойденное величие философа»³, и добавляет «...он понял, что наши понятия развиваются из слов нашего языка и, следовательно, подобно родимому пятну на лбу человека, запечатлевают время рождения человеческого опыта»⁴. Действительно, сами понятия образуются от естественного языка, постепенно обретая «независимость» от изначального смысла, и нам порой приходится потрудиться и покопаться в естественном языке чтобы понять смысл определенного понятия.

Близость Хайдеггера к поэзии Гелдерлина объясняется тем, что как выразил Р. Гвардини «главный дар Ф. Гельдерлина заключался именно в том, что у него

¹ Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки / Перевод и примечания М. Ф. Быковой // Логос. — 1991. — № 2. - С.62.

² Там же. - С. 63.

³ Там же. - С. 64

⁴ Там же. - С. 64

сохранилось в первоизданном виде мифологическое видение мира - умение усматривать и выражать бытийные смыслы; гимны его сродни мифам и сказкам, схватывающим самую суть жизненного устройства»¹.

Кроме близости в позднем творчестве Хайдеггера к естественному языку, этот период его творчества немислима без глубокого влияния со стороны Ницше. Как известно, Хайдеггер после войны написал двухтомную книгу о Ницше², но несмотря на это огромное влияние Ницше он не остается ницшеанцем, он «разрывает» с ним отношения задавая следующий вопрос: «вернулся ли Ницше к изначальному началу, началу начал как начинающий? Здесь должно ответить: нет!»³. В философии Ницше метафизическая суть осталась той же, какой была. О. Пеггелер пишет: «...когда с 1962 года он стал ездить в Грецию, близок ему был уже не столько Ницше, сколько Сезанн и Гельдерлин»⁴. Но на наш взгляд, пусть Ницше по Хайдеггеру не увидел, не открыл путь Другого Начала, но он все-таки «довез» Хайдеггера к началу метафизики.

Далее Хайдеггер пишет, что «разговоры о преодолении метафизики могут иметь еще и тот смысл, что название "метафизика" присваивается платонизму, выступающему перед современным миром в интерпретации Шопенгауэра и Ницше. Перевертывание платонизма, когда для Ницше чувственное становится соответственно истинным миром, а сверхчувственное неистинным, целиком остается еще внутри метафизики»⁵. «Власть» таким образом переходит от трансцендентного к имманентному оформляясь как воля к власти.

В этой же лекции Хайдеггер более четко описывает свое главное после Поворота слово «Событие». Для него слово «Событие» связано с забвением бытия в

¹ Гвардини Р. Гельдерлин. Картина мира и боговдохновенность / пер. с нем. яз., коммент. Перцев А.В., стих. Пер. Пургин С.П. СПб.: Наука, 2015. - С. 444-486.

² Хайдеггер М. Ницше двух томах. / 1 том. / Санкт-Петербург, Издательство «Владимир Даль», 2006. – 604 с.

³ Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 153.

⁴ Отто Пёггелер. Новые пути с Хайдеггером / Пер. с нем. и предисл. А.В. Перцева и О.А. Матвейчева. - СПб.: Владимир Даль, 2019. – С. 93.

⁵ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем.— М.: Республика, 1993. — С. 181.

метафизике. «Воля к воле ожесточает всё до неприступности судьбе. Следствием тому — бессобытийность. Ее признак — господство историографического представления. Тупик последнего — историзм»¹. Хайдеггер в «Бытии и времени» различает два уровня истории – Historie и Geschichte.

Понимание истории по Хайдеггеру начинается с историографического собирания материалов и фактов. Противовес этому истинная или подлинная история начинается рассмотрением истории как свершения Событий (Ereignis).

Процесс истолкования истории начинается с историографического накопления фактов – того, что позже Хайдеггер назовет «происшествиями» (Geschehen) в противоположность «событиям» (Ereignis) подлинной истории. «Подлинная история не есть просто собрание фактов, даже особенным образом осмысленных, но постоянно возобновляемое "бывшествование", или "существование" по способу бывшего»².

Как пишет Хайдеггер «ни Ницше, ни другие мыслители до него (даже Гегель, открывший философскую историю философии) не достигли изначального начала – все они понимали начало исключительно в свете того, что является отходом от начала, его "омертвлением" - в свете платоновской философии»³. Трактую философию воли к власти Ницше, Хайдеггер говорит, что он еще «усугубил» забвение бытия до его логического конца. По сути дела, говорит Хайдеггер философия Ницше есть перевернутый платонизм, «однако "перевёртывание" не устраняет платоновских концепций, напротив, укрепляет их, делает как бы невидимым и тем самым еще более стойким»⁴. Так Хайдеггер видит завершение метафизики, а если что-то завершается, то обязательно что-то должно начинаться. Поэтому он пишет

¹ Там же. – С.182.

² Фалев Е. В. Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. - С. 29.

³ Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 153.

⁴ Там же. - С. 153.

«но с концом философии вовсе не обязательно кончается мысль, она переходит к какому-то другому началу»¹.

«Тот, кто «сегодня» — под этим я разумею: под абсолютной властью *начала* западной философии в античности — собирается философствовать, на того возложена задача со всей твердостью и решимостью сохранять постоянство двойкой установки: *с одной стороны, истолкования* древних, как если бы не нужно было ничего иного, как только дать *им* высказаться (начало и история вопроса о бытии), *а с другой стороны, установка* максимально широко и глубоко истолковывающего вопрошания на основе *Dasein* — как если бы не нужно было ничего иного, как в первом одиночестве дать возможность «бытию» начаться в действительной работе (преодоление вопроса о бытии).

Но эта двойкость является *единой* — и это единство тем не менее — благодатное призвание к несравнимой ни с чем судьбе»².

Несмотря на то, что Хайдеггер пытался преодолеть метафизику, ряд исследователей самого Хайдеггера определяют его как метафизика³. Они рассматривают его как фундаментального мыслителя, который оригинальным экзистенциальным образом продолжает метафизическую традицию.

Но предвосхищая подобные упреки Хайдеггер пишет: «но иное начало европейской философии будет настоящим *началом*, лишь если своим вопрошанием, исходящим из собственной изначальности, противопоставит себя первому началу»⁴. Хайдеггер полагал, что его философия будет востребована через 300 лет, когда изменится философский ландшафт. Он также считал, что это произойдет тогда, когда люди, во-первых, полностью поймут его философию, и, во-вторых, когда будут смотреть на нее с исторической точки зрения. У Ч. Айтматова также присутствует

¹ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // *Время и бытие: Статьи и выступления*: Пер. с нем.— М.: Республика, 1993. — С. 183.

² Хайдеггер, М. *Размышления II—VI (Черные тетради 1931-1938)* [Текст] / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий.— М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. — с.18.

³ Подробнее см.: Миронов В. *Метафизика не умирает*. М.: Проспект. – 2020. С. 488.

⁴ Там же. С. 154.

идея «другого» (планетарного) мышления. Но в отличие от Хайдеггера, у Айтматова «другое» мышление скорее направлено на переосмысление негативных последствий позднего модерна.

Подводя итоги параграфа, можно отметить, что критика метафизики, которой занимался Хайдеггер, была необходимым условием для ее преодоления, и она заставила нас по-другому посмотреть на историю метафизики как таковую. Без этой критики Хайдеггер не смог бы реализовать свой замысел, и он остался бы на полпути, не придя к тому изначальному истоку досократовской мысли, исходя из которой он переосмыслил понятие бытия.

Задача преодоления метафизики стала для Хайдеггера делом всей его философской жизни. Как он сам признавался, почти сорок лет после «Бытия и времени» он занимался лишь пониманием и толкованием великих мыслителей. Результатом этого предприятия стало появление хайдеггеровской истории философии, которая коренным образом отличается от гегелевской и неокантианской.

§ 1.4. Аналитика Dasein: не-метафизический гуманизм М. Хайдеггера и духовный гуманизм Ч. Айтматова

Как известно, практически для всех философов вопрос о человеке является центральной темой их философствования, и М. Хайдеггер здесь не исключение. Хотя многие историки философии с этой позицией не согласны и считают, что он слишком много внимания уделяет размышлению о бытии, при этом человек как таковой отступает на второй план. Но Хайдеггер мыслит бытие не объективистски, а как Dasein (вот-бытие), экзистенциально. По Хайдеггеру, думать об истине бытия значит одновременно думать о «humanitas человеческого человека, homo humanus»¹. Метафизическая установка западного человека, отмечает Хайдеггер, берущая исток в античном и христианском мировоззрении, приводит к трансцендентному нигилизму, забвению интересов реальной жизни, к «угасанию жизненного инстинкта» (Ницше). Он уличает западное понимание метафизики в нивелировании ценностей

¹ М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме, Время и бытие. – М., 1993, – С. 214.

земного существования. Соответственно, по Хайдеггеру, мышление гуманизма тоже метафизично.

Важно помнить, что использование этого рассуждения должно учитывать исторический контекст и место, где оно было сформулировано. Хотя уже Хайдеггер достиг значительных высот в своей философской карьере, его связь с национал-социализмом вызвала подозрения и сомнения относительно его гуманистических заявлений после войны. Но нужно отметить, что идеи о гуманизме присутствовали в философии Хайдеггера еще с самого начала его философской карьеры. Написание «Письма о гуманизме» в 1946 году (опубликованного в 1947 году) не является основной работой, в которой Хайдеггер исследует гуманизм. Согласно самому Хайдеггеру, мысль «Бытия и времени» также противоречит традиционному (метафизическому) пониманию гуманизма.

Таким образом, необходимо рассмотреть не только одну работу Хайдеггера, посвященную гуманизму, но и всю его философскую трактовку. По Хайдеггеру, его мысль противопоставлена гуманизму, поскольку он не считает, что *humanitas* человека в гуманизме занимает достаточно высокое место. «Письмо о гуманизме» есть ответ Хайдеггера на письмо французского философа Жана Бофре. В свою очередь, вопросы Бофре были навеяны размышлениями Ж.П. Сартра, представленными в его брошюре «Экзистенциализм — это гуманизм», которая была опубликована в 1946 г. Можно задать вопрос, были ли мысли Хайдеггера о человеке и бытии, выраженные в его «чистой философии», основой для его политической философии и объясняют ли они его «втянутость» и «искушение властью»?

Мы считаем, что ранняя философия Хайдеггера была не столько деконструкцией традиционной метафизики, сколько ее подготовкой к преодолению. По мнению Хайдеггера, мы не можем мыслить в рамках метафизики. Он считает, что мышление не заключается в попытке познать Бога через разум (как схоласты), в стремлении к власти (как у Ницше), в объективировании природы (как у Декарта), в утверждении истинности мирового духа (как у Гегеля), в разработке трансцендентальной философии (как у Канта и Гуссерля) или в признании гуманизма как

высшей ценности (как у Сартра). Для Хайдеггера мышление заключается в постижении истины бытия в ее первоначальном виде через фактического человека в настоящем моменте времени, через его экзистенцию *Dasein*. По его мнению, понимание сущности человека и истории зависит от изменения сущности истины. То есть, если меняется понимание истины, то меняется и наше представление о человеке.

Изначально истина мыслилась ранними античными философами как не-сокрытость (*αλήθεια*) бытия. Но начиная с Парменида и Платона истина начала мыслиться как соответствие нашего знания объекту, «правильность» стала определяющей: «В ракурсе этого определения сущности истины как «правильности» мыслит вся западноевропейская философия от Платона до Ницше»¹. Хайдеггер хочет вернуть изначальное понимание истины. На наш взгляд, несмотря на мнение российского исследователя Хайдеггера Е. В. Фалева, что «с преодолением метафизики как европейской культурной традиции философская мысль выходит к пластам восточной философии»², преодоление метафизики у Хайдеггера осуществляется исключительно на материале западноевропейской философии.

В случае Хайдеггера философия возможна только в виде преодоления метафизики, хотя Хайдеггер избегал называть себя философом, поскольку считал, что будущая мысль уже не философия.

Хайдеггер желает восстановить античное представление о человеке, где он определялся как «*το ζῶον λογὸν ἔχον*: от самого себя восходящее сущее, которое восходит так, что в своем восхождении (*φύσις*) имеет слово и имеет его для восхождения»³. Иными словами, сущность человека определяется через *φύσις* понятию как «Живое», но не в смысле «биологическое». Потом «греческое определение сущности человека вскоре перетолковывается на римский лад: *ζῶον* превращается в

¹ М. Хайдеггер. Парменид. Перевод с немецкого А.П. Шурбелева, СПб.: Владимир Даль, 2009. – 382 с.

² Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера, СПб.: Алетейя, 2008. – С. 152.

³ М. Хайдеггер. Парменид. Перевод с немецкого А.П. Шурбелева, СПб.: Владимир Даль, 2009, – С. 151.

animal, a λογος – в ratio»¹. С тех пор человек начинает мыслиться как животное, которое обладает разумом. Греческое понимание не сводит человека к животному, оно мыслит шире, как «живое» (φύσις) вообще, «...существо человека не сводится к животной органике, ...тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм»². Согласно Хайдеггеру, понятие animalitas, которое мы используем для сравнения человека с животным, проистекает из сущности экзистенции и определяет, кто является человеком. Однако в метафизической традиции бытие человека часто игнорируется и забывается.

Ситуация, по Хайдеггеру, усугубляется тем, что в классической философии человек понятый как «разумное сущее» переходит в философии Ницше к человеку, который стремится к обладанию воли к власти. В философии экзистенциализма Ж.-П. Сартра человек превращается в «гуманистического» человека, который создает самого себя как проект. Создавая себя как проект человек может превратиться в средство для достижения цели этого проекта. Как странно бы это не звучало, но тут есть элементы рыночного мышления, поскольку человек превращается в какой-то проект, который надо создавать, чтобы дальше «продать» себя на рынке³. Как справедливо показал И. Кант, человека необходимо рассматривать не как средство, а как цель. Человек неисчерпаем внутри себя, и он не должен быть создан как законченный проект до конца своей жизни. В человеке всегда будут оставаться потенциальные не воплотившиеся в реальность возможности, в человеке находится больше «человеческого переживания» нежели внешние его проявления. «Начинает казаться, что человеку повсюду предстает уже теперь только он сам, – пишет далее

¹ М. Хайдеггер. Парменид. Перевод с немецкого А.П. Шурбелева, СПб.: Владимир Даль, 2009, – С. 151.

² М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме. Время и бытие. – М., 1993, – С. 198.

³ Но Варава В. В., Т. М. Махаматов пишут, что: «При философском осмыслении творчества Чингиза Айтматова явно выделяется несколько важных тем, имеющих непосредственное отношение к экзистенциальной философии. Слова Ж.-П. Сартра о том, что "человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста" [Сартр 1989: 321], художественно точно отражаются во многих произведениях Ч. Айтматова». См.: Варава В.В., Махаматов Т.М. Новые формы экзистенции в произведениях Ч. Айтматова // Философия и общество. 2021. №3 (100). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novye-formy-ekzistentsii-v-proizvedeniyah-ch-aytmatova> (дата обращения: 16.03.2023).

Хайдеггер. – Между тем на самом деле с самим собой, т.е. со своей сущностью, человек как раз уже нигде не встречается»¹.

Согласно Хайдеггеру, человек не может быть определен или детерминирован ничем конкретным. Любые попытки определения человека проходят мимо его сущности, ограничивая его в узких рамках рационального определения: «Человек, скорее, самим бытием «брошен» в истину бытия, чтобы, эк-зистирова таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть»². В философии гуманизма это существо оказывается обойденным, поскольку гуманизм мыслит в рамках метафизического проекта «...человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требования Бытия. Стояния в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. ...эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения»³.

Хотя Хайдеггер критикует гуманизм, это не означает, что он отрицает человека или пропагандирует антигуманизм. На самом деле, он выступает за обновление гуманизма и новый способ понимания человека, более основанный на его экзистенциальной природе «высшее гуманистическое определение человеческого существа еще не достигает собственного достоинства человека»⁴. В гуманизме человек оценивается как высшее существо, по сравнению ко всем остальным: «Гуманизм – это такая система взглядов, которая утверждает "человека" в качестве абсолютной (высшей) ценности мира»⁵. Воздвигаясь к определенной, пусть и высшей ценности, человек начинает трактоваться как тот, кто обладает «ценой». Хайдеггер поясняет: «Характеристика чего-то как «ценности» лишает так оцененное его достоинство»⁶. Эту мысль до него высказывал еще И. Кант, говоря, что человек не обладает ценой, он обладает достоинством. По Хайдеггеру, в гуманизме человек опредмечивается,

¹ М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме. Время и бытие. – М., 1993, С. 198.

² Там же. С. 202

³ Там же. С. 198

⁴ Там же. С. 201

⁵ Павленко А. Н. *Theoria vs observatio: возвращение из обморока*. СПб.: Алетейя, 2018, С. 122.

⁶ М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме. Время и бытие. – М., 1993, С. 212.

но человек не исчерпывается предметью: «Нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности. Когда бога в конце концов объявляют "высшей ценностью", то это принижение божественного существа»¹. Поэтому Хайдеггер стремится мыслить о человеке и о гуманизме не в метафизическом смысле.

Хайдеггеру всегда приходилось не раз оговариваться в каком он смысле использует традиционные метафизические понятия. Постепенно, чтобы отгородиться от путаницы в использовании понятий, он разрабатывает свой язык выражений без понятий, используя слова естественного языка. Отныне, по Хайдеггеру, нельзя постигать сущность человека понятийным языком, поэтому он обращается не к философам, а к поэтам. Среди поэтов для него именно Гельдерлин «мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно "гуманизму"»². А для Хайдеггера мышление и поэзия соседствуют, поэтому важно уловить звучание бытия и быть ближе к непосредственному «мышлению».

Таким образом, философия Хайдеггера, называемая неметафизическим гуманизмом, выражает три ключевых убеждения. Во-первых, она утверждает, что человек имеет более глубокую природу, чем это описывается в традиционном гуманизме. Во-вторых, она утверждает, что понимание сущности человека возможно только через его отношение к бытию, и что потенциально человек не может быть полностью определен, поскольку его природа остается загадкой. В-третьих, Хайдеггер считает, что для более глубокого понимания бытия необходим особый язык, который может быть создан поэтами, которые используют естественный язык для выражения истины.

Чингиз Айтматов считал, что любая форма гуманизма, будь то светская или религиозная, должна включать в себя основополагающие истины, такие как признание достоинства человека, поддержание гармоничных и добродетельных отношений между людьми и обществом. Это могло быть связано с его "восточно-идеали-

¹ Там же. С. 212

² Там же. С. 196

стическим" взглядом на мир. Для Айтматова важным было, чтобы человек развивался в духовно-нравственном плане. Как пишет С. А. Нижников: «если человек духовно развивается, то смысл жизни у него с материальной сферы переносится в духовную»¹. Это не означает, что земная материальная жизнь не имеет ценности. На самом деле, именно духовно развитый человек способен гармонично сочетать эти два аспекта жизни. Чингиз Айтматов в своем творчестве постоянно задавался вопросом, «как человеку человеком быть?» И мы могли бы добавить: какие качества составляют человечность человека? И кыргызский писатель отвечает, что «смысл существования человека в самосовершенствовании духа своего, — выше этого нет цели в мире»². И «именно из духовного познания вырастает истинный гуманизм, который является сущностной характеристикой духовного феномена»³.

По Хайдеггеру, истинный гуманизм может быть только тогда, когда будет рассматриваться «человечность человека из близости к бытию»⁴. Бытие всегда находится в тайне, оно не раскрывает себя, дело человека заключается в том, чтобы каждый раз с помощью мысли раскрывать эту тайну. Для Айтматова также представлялось, что «мир может объять только мысль, только слово, ее выражающее»⁵, и это есть то, что делает человека человеком. Когда человек перестает мыслить самостоятельно, тогда он существует *не подлинно*, это значит, что он предал в забвение свою человечность. Но каждый раз человеку трудно жить подлинной жизнью, т.е. совестью. Ч. Айтматов пишет: «Тяжелее всего человеку быть человеком изо дня в день»⁶. Сам по себе человек является своей собственной задачей и вызовом, и это придает его жизни смысл и наполненность «В этом красота разумного бытия

¹ Нижников С.А. Духовное познание в философии Востока и Запада: Монография. М.: РУДН, 2009. – С. 74.

² Ч. Т. Айтматов. Плаха: роман / Чынгыз Айтматов; [вступ. ст. В. Воронова]; А. Бегалин. – М.: Дет. лит., 2010. – С. 194.

³ Нижников С. А. Духовное познание в философии Востока и Запада. М., 2009. – С. 72.

⁴ М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 208.

⁵ Ибраимов О.И. Чингиз Айтматов, Осмонакун Ибраимов. - М.: Молодая гвардия, 2018. – 221 [3] с.: ил. – (Жизнь замечательных людей). С. 115.

⁶ Ч. Айтматов, Плаха: роман Чынгыз Айтматов; [вступ. ст. В. Воронова]; А. Бегалин, –М.: Дет. лит., 2010, – С.194.

— изо дня в день все выше восходить по нескончаемым ступеням к сияющему совершенству духа»¹. По мнению Айтматова, если произойдет обратный процесс, то человек в духовном плане начнет деградировать и, в конечном итоге, попадет в состояние, называемое «манкуртизм».

Манкурт – это человек который лишен понимания собственного «Я». Как пишет Айтматов «...одним словом манкурт не осознает себя человеческим существом»². Согласно Айтматову, человек становится человеком благодаря определенному обществу и его историческому прошлому. То есть, человек - это существо, формируемое социальной и исторической средой. «Историческое и нравственное беспамятство, культурно-исторический нигилизм, намеренное манипулирование сознанием людей, идейное отлучение народов от их исторического прошлого, культурно-духовного наследия, языка, родства и, как следствие этого, глубокий имморализм, бездуховность – вот что такое "манкуртизм"»³.

Выход из этого состояния Айтматов видел в духовном гуманизме: «в нашем сложном мире, чреватом атомной войной, в конечном счете, только в гуманизме самоутверждение рода человеческого»⁴. Кроме того, как и для Айтматова и Хайдеггера важным является проблема совести. По мысли Хайдеггера последняя ведет к узрению, что собственная способность присутствия быть лежит в *воле-иметь-сознать*. В своей повести «Белый пароход», Чингиз Айтматов подчеркивает, что совесть является тем «семенем», которое может привести к новому рождению человека - духовному рождению. Если для человека быть духовно-нравственным является глобальной задачей и общим ориентиром, то это должно одновременно выражаться в каждом отдельном его поступке. Это значит, что человек ориентируется на некий абсолютный моральный идеал, который неизменен и субстанционален, но при этом это общее проявляется в отдельном отрезке времени. Хотя идеал может

¹ Ч. Айтматов, Плаха: роман Чынгыз Айтматов; [вступ. ст. В. Воронова]; А. Бегалин, –М.: Дет. лит., 2010, – С.194.

² Ч. Айтматов, «Буранный полустанок» (И дольше века длится день), М., 1981, – С. 106.

³ Ибраимов О.И. Чингиз Айтматов. М.: Молодая гвардия, 2018. – С. 115.

⁴ Ч. Айтматов, В соавторстве с землей и водой: Очерки, статьи, беседы, интервью [Текст], Ч. Айтматов. - Ф.: Кыргызстан, 1978, – С. 406.

казаться недостижимым, каждый этап жизни требует новых идей и мотивов, которые должны быть обновлены в лучшую сторону, чтобы сохранить жизнеспособность. Это зависит от осмысления, как выразился К. Ясперс, «пограничных ситуаций».

Кризис мотивов наступает тогда, когда они больше не движут человеком. Айтматов считает, что когда человек теряет мотивацию и начинает уходить в пассивность, ему кажется, что новые начинания бессмысленны. В таких моментах, по Айтматову, любовь имеет силу трансформировать скучный и обыденный мир и вернуть человеку жизненные цели и стремления. Любовь, по Айтматову, «это и есть смысл жизни, это и есть полнота человечности; без нее жизнь пуста и бессмысленна, без любви нет ни духовного творчества, ни поэзии, ни музыки»¹. По Айтматову, любовь помогает обновить себя, дает волю к новым начинаниям и способствует внутренней трансформации, которая приводит к утверждению светлых начал. В его произведениях любовь играет важную роль, и он умел мастерски описывать ее. Не случайно в предисловии к повести «Джамиля», переведённая Луи Арагоном на французский язык, переводчик называет её «самой прекрасной на свете повестью о любви»². Согласно Айтматову, настоящий гуманизм проявляется в том, что он способствует развитию духовных и моральных качеств человека, а здесь большую роль играет культура, в которой он живет. Поэтому важен диалог между культурами, который способствует взаимному духовному обогащению и тем самым «идет накопление культурных ценностей и опыта познаний»³.

Духовные практики развитых культур как раз и заняты этим: «В культуре созданы механизмы поддержания духовного познания в виде философии, религии,

¹ Ч. Айтматов, В соавторстве с землей и водой: Очерки, статьи, беседы, интервью [Текст], Ч. Айтматов. - Ф.: Кыргызстан, 1978, – С. 406.

² Арагон Л. Самая прекрасная история в мире о любви // Культура и жизнь. М., 1958. № 7. С. 7-10.

³ Ч. Айтматов. Эхо мира. // М.: Правда, 1985. – С. 528.

искусства и т.д., но они ничего не гарантируют. Они необходимы, но недостаточны»¹. Поэтому истинная суть этого внутреннего обновления и развития заключается в том, чтобы человек сам, внутри себя обновился: «Свет огня души, сознание, разум и сердце человека – вот истинный очаг духовного. Поэтому духовное возжигание может произойти лишь в глубинах человеческого сердца, именно в нем должен открыться источник живой воды, некоторый смысл, человеческая экзистенция должна прийти к явленности»².

Итак, подводя итоги параграфа, нужно отметить:

во-первых, не-метафизический гуманизм Хайдеггера заключается в том, что человек «зависим» от истины бытия. Но, по Хайдеггеру, это не умаляет человека, наоборот поднимает его в достоинстве. Истина бытия, понятая как не-сокрытость, оставляет сущность человека неопределенной: человек обречен на постоянный поиск самого себя, чтобы открывать себя вновь и вновь.

Во-вторых, Хайдеггер трактует гуманизм как проект метафизической традиции, который нужно преодолеть. Нам кажется, что не-метафизический гуманизм не есть очередной вариант гуманизма, будь то религиозный или светский. Не-метафизический гуманизм Хайдеггера - это представление в котором преодолевается антропоцентризм, человек предстает не единственной ценностью, мериллом и судьей природы. При этом мы не скатываемся в пантеизм или к модным течениям современности, таким как экологизм. В таком случае не-метафизический гуманизм можно рассматривать шире, чем это делает философия гуманизма и экологизма.

Таким образом, мысль Хайдеггера, на наш взгляд, может способствовать преодолению нигилизма и выработке понятия истинного гуманизма, несмотря на все перипетии личной судьбы философа.

В-третьих, по Айтматову, основой любого гуманизма должны стать те мотивы, которые способствуют развиваться человеку духовно-нравственно. Для Айтматова

¹ Нижников С.А. Духовное познание в философии Востока и Запада. М., 2009. – С. 240.

² Там же. – С. 240.

в качестве таких мотивов выступает способность человека мыслить самостоятельно, в то же время, не отрываясь от своего народа и его культурно-исторического наследия.

Выводы по первой главе

В первой главе нашего исследования мы попытались дать ответ на вопрос: «какой философский метод позволит нам погрузиться в творческий мир Ч. Айтматова?». Мы основывались на историко-философском рассмотрении творчества писателя с целью последующей попытки концептуализировать айтматовский гуманизм.

При проведении экскурса опирались на историко-философские концепции В. В. Соколова, Э. Брейе и др. В работе история философии рассматривалась без некой линейной «логики» повествования, а скорее в герменевтическом ключе, где последующая эпоха логически не обязательно вытекает из предыдущего, но может иметь самостоятельное символическое пространство.

Несмотря на то, что Айтматов в своем творчестве не особо воспринял онтологические установки европейской культуры от Платона, Аристотеля, Августина, тем не менее он подвергся сильному влиянию новой Европы в эпоху модерна. В его творчестве присутствуют темы, характерные для модернистской литературы, такие как поиск смысла жизни, сомнение в религиозных установках, а также осознание человеческого одиночества и абсурдности бытия.

Мы отметили, что для писателя эпоха Возрождения (особенно возрожденческий гуманизм) стоял особняком в интеллектуальной истории европейской культуры. Эпоха Просвещения (как исток развития современной науки и техники) также живо интересовала писателя. Несмотря на то, что писатель называл себя «марксистом», как отмечают исследователи доминирование марксистско-ленинской идеологии в его произведениях едва заметно.

Анализируя философию Хайдеггера, в нашем случае называемая неметафизическим гуманизмом, выразили три ключевых убеждений. Во-первых, он утвер-

ждает, что человек имеет более глубокую природу, чем это описывается в традиционном гуманизме. Во-вторых, он утверждает, что понимание сущности человека возможно только через его отношение к бытию, и что потенциально человек не может быть полностью определен, поскольку его природа остается загадкой. В-третьих, Хайдеггер считает, что для более глубокого понимания бытия необходим особый язык, который может быть создан поэтами, которые используют естественный язык для выражения истины.

По Айтматову, основой любого гуманизма должны стать те мотивы, которые способствуют развиваться человеку духовно-нравственно. Для Айтматова в качестве таких мотивов выступает способность человека мыслить самостоятельно. Приход нового искусства и идей либерализма способствовал зарождению понятия индивидуума в кыргызской культуре. В айтматовском гуманизме оно отражается, но обязательным компонентом его гуманизма выступает способность мыслить, не отрываясь от своего народа и его культурно-исторического наследия. В-третьих, по Айтматову, основой любого гуманизма должны стать те мотивы, которые способствуют развиваться человеку духовно-нравственно.

ГЛАВА II. РАННЕЕ ТВОРЧЕСТВО Ч. АЙТМАТОВА: ЕДИНСТВО ЖИЗНЕННОГО И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

§ 2.1. Различие европейско-русского и кыргызского в раннем творчестве Чингиза Айтматова

Анализируя ранние произведения Чингиза Айтматова («Джамийля», «Лицом к лицу», «Верблюжий глаз», «Первый учитель», «Прощай, Гульсары!» и др.) исследователи и даже сам автор (в автобиографической книге «Детство в Киргизии») едины во мнении, что ранние произведения писались, опираясь на личном жизненно-экзистенциальном опыте. Здесь он выступает как писатель-скульптор. К тому же, в отличие от поздних, его ранние произведения опираются в целом на основе кыргызской культуры. Для большинства кыргызских читателей «близкими» и «родными» остаются его ранние произведения. На наш взгляд, в ранних произведениях Айтматов по большей части также был *писателем* чем *философом*, писателем в том смысле, что он описывал события, которые происходили в его жизненном пространстве, не пытаясь сделать их предметом особых метафизических размышлений.

Для раннего Айтматова был доступен только тыл, а не сама война (вторая мировая), точно так же по большей части для него не были доступны те теоретические, философские, политические идеи, несущие ответственность за развязывание этой войны. Поэтому, в повести «Джамийля» когда бывшего фронтовика Данияра просят рассказать о войне, он отказывается. Истинные причины войны были для него из области непознанного, «вещи в себе». Герои ранних произведений воспринимают войну через призму своего личного экзистенциального переживания (Исмаил, Толгонай, Данияр и т.д.). Исмаил (из повести «Лицом к лицу»), несмотря на обвинения в дезертирстве, тем не менее является человеком, который задумывается о том, имеет ли смысл эта война. Причины этой войны были для него истолкованы в соответствии с культурными представлениями, воспринимаемыми как бесконечная борьба между добром и злом, любовью к родине и ненавистью к врагу (заметно влияние эпической культуры кыргызов).

Иногда такое отношение к войне кыргызов списывалось на их недостаточное просвещение. Но согласно нашим исследованиям, культурный фактор занимает главенствующее место, оттесняя просвещение на второй или даже третий план. Поскольку даже имея прекрасное европейское образование кыргызский человек, в силу отсутствия культурного опыта «европейца», по большей части далек от долгого теоретизирования чего-либо. Скорее кыргызы являются народом устной музыки. После утраты письменности¹ в течение многовековой истории весь духовный потенциал направили на создание великих образцов устного творчества. В двадцатом веке этот культурных архетип не мог в один миг коренным образом перейти в не менее великую культуру, в культуру письменности. Вместе с тем феномен писателя Ч. Айтматова говорит об обратном. Причина этого феномена может быть в культуре кочевников, ведь народ устной музыки независим от догматов, раз и навсегда написанных правил. Вчерашние кочевники сохраняют поразительную гибкость в приспособлении в сложном современном мире.

Человек письменной культуры (европеец) мыслит вместе с письмом, в данном случае письмо не является простым средством, а находится в сотворчестве с тем, кто пишет². Иными словами, между мыслью и письмом существует зависимость. Айтматов перенес свое мировоззрение на страницы книг и стал писателем, однако в его раннем творчестве все еще сохранялось влияние устной культуры. Постепенно в позднем творчестве культура письма (благодаря русскому языку) больше и больше уводил писателя в сторону письменной культуры. Так, Сократ, философствующий устно (ранний Айтматов) постепенно превращался в пишущего Платона (поздний Айтматов).

Как пишет Г. Гадамер «Философия, напротив, существует в сфере спекуляции, в сфере взаимного отражения мыслительных определений, в которой предметное мышление движется и артикулируется в себе самом. В себе самом, то есть в

¹ Орхоно-енисейская письменность

² Подробнее см.: Дмитриев В. Е. Проблема письма в европейской философии: дис. канд. Философ. наук: 09.00.01. / Дмитриев Вячеслав Евгеньевич. 1999, - 140 с.; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова.— М.: Прогресс, 1988. - 704 с. (Язык как среда герменевтического опыта).

понятии, в подразумеваемой в мышлении тотальности и конкретности, которые суть бытие и дух»¹. Также Г. Гегель пишет «Животной жизни тем, что она не остается в своем в-себе-бытии, а есть *для себя* (Курсив Г. Г.). Но ступень раздвоения тоже должна быть снята, и дух должен посредством себя возвратиться к единству. Это единство есть теперь духовное единство, и принцип этого возврата содержится в самом мышлении. Последнее наносит рану, и оно же ее исцеляет»². Поэтому, говоря о европейской философии, мы всегда должны иметь в виду ее спекулятивный и раздвоенный характер.

Когда речь заходит о культуре, нельзя не упомянуть, что раннее творчество Айтматова находится на пересечении кыргызской и русско-европейской культур и представляет собой превосходный пример интерпретации традиционных кыргызских ценностей в новой, современной форме. Кроме литературы, иные виды искусства, такие как кинематография, изобразительное искусство, опера, балет, поэзия, профессиональная музыка, не менее успешно занимались с интерпретацией кыргызской культуры в контексте современной действительности. Поскольку на почве кыргызской культуры искусство как чистая форма без того содержательного источника кыргызской традиционной культуры могла остаться достаточно скучной и поверхностной. Поэтому начало становления письменной профессиональной кыргызской литературы в целом питалось только близлежащим, т.е. только «национальным» источником. Литература пока что представляла собой средство самовыражения³, и в меньшей степени как самоценная и самостоятельное искусство. Благодаря именно тому, что значительная часть культурного наследия кыргызского народа было запрятано в устном творчестве, народ сумел сохранить и воссоздать часть культурного наследия⁴. Безусловно, с оглядкой на советскую действительность.

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. - С.123-124

² Гегель Г. Ф. Логика. [пер. с нем. Н. Дебольского]. – Москва: Издательство АСТ, 2021. – с. 60.

³ Например, повесть М. Элебаева «Узак жол» (Долгая путь). Автобиографическая повесть М. Элебаева. Перевод на русский язык осуществлен в 1959. Своего рода художественный документ, воссоздающий обобщенно-трагическую картину жизни кыргызов, искавших убежища на чужбине после подавления восстания 1916 года («Уркүн»).

⁴ Несмотря на некоторую критику советской политики в области культуры, мы также должны учитывать тот факт, что именно в советское время начался активное изучение и собирание устного наследия кыргызского народа.

Можно сказать, что советская кыргызская профессиональная литература и кинематография представляют собой творческую и насыщенную интерпретацию устного наследия кыргызской культуры, но не ограничиваются только этим. К сожалению, не все устное творчество получило вторую жизнь, многое из этого наследия утрачено или находилось сознательно под запретом.

Говоря о европейской философии, мы ранее отметили ее спекулятивных характер. Вместе с этим Г. Гегель в «Науке логики» пишет: «что касается потери естественного единства [природы и человека], то это чудесное раздвоение в себе было исстари предметом сознания народов [европейских]»¹. И далее: «древнее представление о происхождении и последствиях этого раздвоения дано в Моисеевом мифе о грехопадении»². Последующее развитие европейской философии во многом состоит из дуальной и противоборствующей, бинарной структур мира (сущее – бытие, символическое – реальное, означаемое – означающее, божественный мир – людской мир, идея – вещь, форма – материя, субъект – объект, теория – практика, рационализм – эмпиризм и т.д.). В некотором смысле М. Хайдеггер, пытаясь «остановить» эту раздвоенность, разрабатывает свою онтологию *Dasein*, переведенный В. Бибихиным на русский язык как «здесь-бытие». Для Хайдеггера, чтобы «остановить» раздвоенность, сначала потребовалось найти ее более фундаментальное основание этой раздвоенности. Онтологическая дифференциация, разделение сущего и бытия, пожалуй, есть главное, вокруг которого разворачивается вся мысль немецкого мыслителя. Позже в работе «К философии (О событии)» он разрабатывает философию «события» (*Er-eignis*), в котором «Событие — это временно пространственная одновременность для бытия и сущего»³. Так «Оно [Событие] бытие и сущее превращает разом в их одновременность»⁴. Наверное, поэтому Хайдеггер, понимая масштабность своей мысли, назвал свою философию не как иначе как философией «другого начала».

¹ Гегель Г. Ф. Логика. [пер. с нем. Н. Дебольского]. – Москва: Издательство АСТ, 2021. – С. 59

² Там же.

³ Хайдеггер, М. К философии (О событии) [Текст] / пер. с нем. Э. Сагетдинова. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. – С. 32

⁴ Там же. – С. 32.

Находясь и живя все еще в нераздвоенном мире кыргызской культуры Ч. Айтматов «чувствует» себя естественно, свободно что не скажешь о позднем творчестве. Как сам признавался писатель (после завершения работы над романом «Тавро Кассандры». 1994) «Не знаю, теперь, задним числом, мне кажется, что работа над другими книгами была полетом души, парением в прекрасном пространстве, а этот роман меня просто истерзал. Я раньше, когда читал о художниках, приходивших в отчаяние, готовых даже руки на себя наложить: не давалась им в руки форма для воплощения того, что в них вызрело уже, всегда думал – ну, есть в этом некоторое преувеличение, ну, не так уж все это ужасно. А теперь и я знаю эту пропасть отчаяния»¹. Раннее творчество как отмечает А. Ф. Кофман «Эта сфера действительности обретает исключительно важное значение в творчестве Айтматова; более того, нельзя не почувствовать, что при воссоздании образа мира, проникнутого мифами, легендами и токами первородных природных сил, голос Айтматова обретает особую звучность, писатель разворачивается во всю ширь своего художественного таланта. Именно эта сфера, как представляется, составляет фундамент творчества Айтматова, именно здесь коренится его внутренняя целостность»².

Поэтому, на наш взгляд, при взаимодействии различных культур происходит в первую очередь процесс взаимного узнавания друг друга, находясь в лоне собственного мировоззрения. А последующее взаимодействие между ними осуществляется на уровне культурного обмена и взаимного просвещения. Элементы просвещения затем преобразуются в осознанную рефлексию, которая и становится зародышем общечеловеческих духовных ценностей. Как пишет С. Нижников «С зарождением рефлексии мысль приобретает неограниченное число степеней свободы, а вместе с этим бесконечные возможности творческого самовыражения»³. В этом плане творческий путь Айтматова представляет собой процесс просвещения, кото-

¹ Айтматов Ч. Теперь я знаю эту пропасть отчаяния // Россия. 1993, 3-9 ноября. № 45. С. 16.

² Кофман А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова // Studia Litterarum. 2019. Т. 4, № 2. – С. 296.

³ Нижников С.А. Духовное познание в философии Востока и Запада: Монография. М.: РУДН, 2009. – С. 99

рая снимается, преодолевается в последующих этапах, переходя в этап метафизической рефлексии. По мнению кыргызского философа С. Абдрасулова этап рефлексии у Айтматова привела его к экзистенциальной тревоге об исторической судьбе собственной культуры «Можно предположить, что постепенно такая вера у Ч. Айтматова убывает, и растет чувство тревоги. Говоря иначе, период романтической веры в "светлое будущее" сменяется периодом тревоги за будущее своей культуры, народа. Ч. Айтматов узрел в жизни собственного народа негативные изменения и тупиковость "светлого" пути, ведущего к обезличиванию человека через разрушение его культурных оснований. Видимо, осознание этого побудило его изменить свою творческую позицию. Дальнейшее его творчество – это творчество под знаком тревоги»¹. Но следует отметить, что у писателя экзистенциальная тревога не оставалась просто чувственным, а всегда сопровождалась рациональным мышлением. Обретение аналитической способности помогает писателю чувствовать себя прекрасно не только в сфере художественного творчества, но и в сфере утонченных философских размышлений. Как пишет А. Н. Бондарев «Перед таким нащупывающим этическую норму человеком открывается гностический опыт третьего пути, ведущего к обретению интеллектуальной силы, способной победить зло на его же территории и его же средствами – диалектически трансформировать эсхатологию истории в метафизику экзистенции»². Ч. Айтматов, постепенно приобщаясь к русской и европейской культуре освоил изнутри «правила игры», логику существования этих культур, но всегда приносил туда свое понимание. Поздние произведения являются яркими примерами этого явления³.

В истории европейской философии попытки преодоления раздвоенности ставились не раз, становясь чуть ли не главным вопросом философии. Иногда она решалась через отрицание противостоящего элемента, либо через снятие дуальности

¹ Абдрасулов С. Жизнь и творчество Чингиза Айтматова под знаком тревоги // В путь с Мастером Альманах «Кутман таң» Выпуск №3. Февраль 2018. – С. 74.

² Бондарев А.П. Эволюция художественного сознания Чингиза Айтматова: от онтологии бытия к метафизике экзистенции // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2018. №7 (798). – С. 192

³ Особенно эпизоды диалога между Авдием Каллистратовым и дьяконом (Плаха) и обращение Филофея к Папе Римскому (Тавро Кассандры) и др.

в Абсолютном духе (диалектика Гегеля). Можно еще заметить, что решение вопроса о раздвоенности в европейской культуре требовало и нуждалось в некоем Абсолюте. Но, с другой стороны, в материалистической философии Абсолют старательно отрицался, но его присутствие было всегда кажется аксиоматическим. Натурализм и материализм, отвергая метафизику, впадали в неразрешимую трудную проблему сознания¹. В свою очередь, метафизика нередко уходила в идеалистическую догматику, став объектом критики Канта. Но тот тоже остается верен логике раздвоенности, охотно разделяя мир на интеллигибельный и чувственный. Видимо, здесь Кант целиком стоя на почве европейской культуры и не пытался ставить вопрос о преодолении раздвоенности, ведь для Канта философствование означало именно способность различать. А человек воспитанный в кыргызской культуре, ярким представителем которого является ранний Айтматов остается приверженцем понимания философии как этико-нравственное знание, которое не основывается на логике раздвоенности.

Обычно раздвоение происходит между природой и человеком. Раздвоенность мира присутствует у Пифагора, когда он утверждал, что мир – это число. Реальный мир – мир чисел. Окончательная раздвоенность происходит у классика античности, Платона. Мир идей – мир вещей. Реальным бытием обладает мир идей. У Аристотеля – форма и материя. Хотя у античных философов раздвоенность не выходит за пределы космоса, а находится на периферии космоса (Г. Г. Майоров)². Несмотря на раздвоенность, это не является прорывом в область трансцендентного (П. Гайденко)³. Прорыв в область трансцендентного происходит в христианстве⁴, где мир имеет дуальную структуру. Суть прорыва в том, что истинным миром считается область трансцендентного. К. Ясперс, выдвигая теория «Осевого времени»

¹ Подходы к трудной проблеме различны: они включают в себя отрицание её существования, признание невозможности её решения, а также разработку различных философских и научных монистических и дуалистических теорий сознания, направленных на её решение.

² Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика – М.: 2012. – 433 с.

³ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. - М.: Республика, 1997. – 495 с.

⁴ Хотя в иудаизме этот прорыв был совершен.

полагал, что в основе прорыва в область трансцендентного лежат духовные факторы «среди которых первенствующую роль играют те, что связаны с экзистенциальной, смыслообразующей доминантой – толкованием трансцендентного. Таким образом, в полемике со Шпенглером Ясперс настаивает на единстве мирового исторического процесса, а в полемике с марксизмом – на приоритете духовной составляющей. Поскольку, как он полагает, единство исторического развития человечества научно доказать невозможно, он называет допущение этого единства постулатом веры (а именно: философской веры)¹. В Новое время субъект-объектное разделение стало доминирующим в западной философии, при этом оно также предполагает раздвоенность, которая стала одной из главных характеристик современного мира.

В той же работе Гегель пишет, что «природа для человека является лишь исходным пунктом, который должен быть им преобразован»². Согласно данной логике, мораль должна быть «привнесена» в природу через человека, поскольку природа не обладает самосознанием и не способна трансцендировать. По Р. Гвардини, Христос, приходя «сверху», спасает от «монотонности природы», от мифов, в области которых «у индивидуума нет места»³. На наш взгляд, тем и отличается европейская культура от кыргызской, что последняя хоть и пытается превзойти природу, но все же остается в ее лоне. Здесь мы видим полную противоположность мыслям Канта, когда он пишет «... разум видит только, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди, согласно постоянным законам, и *заставлять природу отвечать на его вопросы* (курсив мой –А. К.), а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается

¹ Sergei Nizhnikov, Argen Kadyrov. Existential-Personalist Understanding of the Philosophy of History BT - Proceedings of The 7th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research) (ICCESSH 2022) PB - Atlantis Press.

² Гегель Г. Ф. Логика. [пер. с нем. Н. Дебольского]. – Москва: Издательство АСТ, 2021. – С. 63.

³ Молер А. Консервативная революция в Германии 1918–1932. М.: Тотенбург, 2017. С. 135-136.

в нем»¹. «Грек, – пишет Шпенглер, – задавался вопросом о сущности зримого бытия; мы вопрошаем о возможности овладения незримыми движущими силами становления. Что для первого было любовным погружением в очевидное, то оказывается в нашем случае насильственным допросом природы, методическим экспериментом»².

На наш взгляд, гармония с природой не представляет собой подчинение или поклонение природе как это обычно представляется в монотеистических религиях. Гармония с природой означает, что она работает не в ущерб человеческой морали, а наоборот, дополняет ее, - отвергается рабство природы по отношению к человеку. При этом как отмечает А. Кофман «Природный мир, в котором обретаются герои Айтматова, отнюдь не всегда благостен к человеку, бывает, он подвергает человека суровейшим, иногда погибельным испытаниям (вспомним сюжет повести "Пегий пес...", когда трое из четырех героев обрекают себя на смерть в море,). Но и в этих случаях тяготы не обусловлены столкновением "своего" и "чужого" или противоборством различных миров. В природном мире прозы Айтматова для его героев нет ничего "чужого", здесь все "свое", просто он поворачивается к человеку разными гранями»³. Здесь также как в вульгарном социальном дарвинизме законы природы не переносятся в социальную сферу. На наш взгляд, именно этот принцип не давал возможности оформиться дуальной мировоззренческой системе у кыргызов. При этом кыргызская культура, соизмеряя свою человеческую мораль с природой, не скатывалась к слепому пантеизму, разработала те же моральные законы и принципы, которые есть в мировых религиях⁴. В этом смысле можно приводить слова

¹ Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант; пер. с нем. Н. Лосского. – СПб.: : Азбука-Аттикус, 2018. – С. 23

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993, – С. 573.

³ Кофман А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. – С. 298.

⁴ Например, в малом кыргызском эпосе «Кожожаш» конфликт между охотником и животным усиливается после того, как Кожожаш убивает всю молодое потомство Сур эчки (горная коза). Встреча со Сур эчки, в которой она просит сохранить жизнь её супруга, не успокаивает охотника, который вошел в азарт. Он убивает и Алабаша, что приводит к конфликту между двумя сторонами. Сур эчки клянется отомстить Кожожашу, в то время как охотник обещает изловить свою

Айтматова «Лишь бы человек уберег себя от гордыни по отношению к матери-земле. Куда бы он ни улетел, в какие бы "космосы" ни занесло его, человек где-то, когда-то должен смиренно почувствовать себя сыном природы и преклонится перед ней. Я не сторонник однобокого сентиментально-умилительного отношения к природе, хотя считаю, что в этом особого вреда нет»¹.

Как отмечает А. Ф. Кофман «Айтматов воспринимает небо и землю как органичное всеединство, его картина мира целостна, в ней вовсе нет ни оппозиционности, ни иерархичности, чем, кстати, она отличается и от мифологической картины мира, которая, как правило, членилась по вертикали — миры подземные, земной и небесные, часто располагавшиеся по жестко иерархическому принципу»². Положение человека в такой системе также не умаляется, так как «в эту целостность гармонично интегрирован человек, ощущающий себя неотторжимой частью природного всеединства. Такое ощущение отчетливо выражено через призму сознания одного из героев повести "Пегий пес...", когда он плывет в каяке:»³ «Здесь он чувствовал себя сродни Морю и Небу. Он понимал, что перед лицом бесконечности простора человек в лодке ничто. Но человек мыслит и тем восходит к величю Моря и Неба, и тем утверждает себя перед вечными стихиями, и тем он соизмерен глубине и высоте миров»⁴.

В настоящее время отсутствие у кыргызской культуры развитой трансцендентальной метафизики компенсируется за счет растущего влияния исламской теологической мысли. Писатель, у которого отсутствует религиозный опыт и мистические религиозные переживания, во многом не видит сущностной разницы в делах нравственности и этики в мировых религиях. Оговариваясь, что он помазан миром

противнику. В конечном итоге, Сур эчки заманивает Кожожаша на неприступный склон, оставляя его там умирать от голода и холода. Тут можно заметить, что в самой природе также существует своя система «добра» и «зла».

¹ Чингиз Айтматов. Литературная газета. – 1973. – №1

² Кофман А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 302.

³ Там же. С. 302.

⁴ Айтматов Ч.Т. Собр. соч.: в 3 т. М.: Молодая гвардия, 1982. [т. 2, с. 130–131].

марксизма, Айтматов пишет: «И еще, опираясь на свой жизненный опыт, хочу сказать: возможно, я не один такой на свете, возможно, многие люди конца XX века понимают изнутри, что современный человек может исповедовать сразу все религии – христианство, ислам, буддизм и другие – в той мере, в какой они ему доступны, и в той части, где они несут в себе общечеловеческие ценности нравственности и культуры»¹. Иногда писатель не мог понять конфликт между религиозными конфессиями, поскольку, с одной стороны, они утверждают, что несут общечеловеческую нравственность, но в то же время не могут прийти к согласию. С другой стороны, хотя этические и нравственные нормы у всех в значительной степени схожи, спор возникает при обсуждении понимания Бога. Как пишет Айтматов «У меня там один из героев высказывает желание быть "полирелигиозным" человеком. Он так примерно и говорит: если я сегодня в Индии – я буддист. Оказался на Ближнем Востоке – мусульманин. Он каждую религию хочет сделать своей, во всех хочет быть "своим человеком"»². При этом писатель спешит показать различие своей мысли от экуменизма, сказав, что «Экуменизм – несколько иное. Там сближение религий, некая их притирка и подгонка, смешение. А здесь – не затрагивая ни волоса в утвердившихся уже канонов религии, человек дает себе свободу. Ведь, в конце концов, все религиозные пути ведут к единому Богу»³. В «Тавро Кассандры» он продолжает эту свою мысль «Может быть, пришла такая пора, такая историческая эпоха, когда навстречу человеку все религии могли бы пойти сообща, а не порознь и не толкаясь локтями? Чтобы человек конца двадцатого века мог заявить в отличие от прошлых поколений – все религии мои, и я – носитель всех религий, я вхож во все храмы всех культов, и во всех храмах я – желанный паломник... <...> Никому я не чуждый в своей вере в Бога, и мне нет чуждых молений, обращаемых человеком к Творцу нашему на всех языках и наречиях. <...> Религиозная ассамблейность не ослабила бы идею Бога ни в одной из существующих ре-

¹ Айтматов Ч. Полное собрание сочинений в десяти томах. 6 том. Рассказы. Диалог. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – с. 443

² Айтматов Ч. Литературная газета. – 19 июня. – 1994. – №26 (5506)

³ Там же.

лигий, а, напротив, придала бы им свойства универсальности, открытости, динамизма и, самое главное – обнажила бы человеколюбивую основу религий в ее исходной сути, в деяниях, а не только в прекрасных теориях...»¹.

Собственно, к пониманию сущности религий, прежде всего христианской, писатель приступает особенно под влиянием русской классической литературы. Как он сам признавался, это обогатило его и представило «жизнь в новом свете»², и он «яснее начал понимать загадочную фразу Достоевского: "Красота спасет мир"»³.

Наряду с этим в позднем периоде творчества у гуманиста Айтматова постоянно присутствует тревога по отношению к природе «Меня постоянно преследует мысль: сколько природа будет или может терпеть "человеческий империализм" над собой? *Дети ли мы природы* (курсив мой - А. К.), как привыкли называть себя?»⁴. Отчасти у писателя мотив тревоги по отношению к природе возникла на национальной почве, когда кыргызы начали относиться к природе потребительски⁵.

К тому же говоря о природе, писатель понимал ее не в духе вульгарного социал-дарвинизма, перенося законы природы в социальную среду, а скорее так как ее понимали античные греки. Так А. Лосев сформулировал свой VIII тезис (двенадцать тезисов об античной культуре) так «До сих пор я говорил о том, что космос есть абсолютное тело, прекрасное и божественное. Позвольте, а больше ничего нет? Как же так? Ведь космос — это абсолютизация природы. Да-да! Античная культура основана на внеличностном космологизме. <...> Монотеизм, иудаизм, христианство, магометанство— вот там, действительно, в основе лежит не природа, а абсолютная личность. Если вас интересует абсолютная личность, тогда не обращайтесь к античности, займитесь лучше средневековым монотеизмом. Там все

¹ Айтматов Ч. Тавро Кассандры. 5 том. Романы. Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 97.

² Айтматов Ч. Литературная газета. – 19 июня. – 1994. – №26 (5506)

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ В повести «Белый пароход» герой по имени Орозкул всячески потерял эстетическую и кровную связь с природой, он является подражателем городского пространства, но не имеет к нему доступа. Также известный режиссер Т. Океев снял фильм «Бакайдын жайыты» (Небо нашего детства), в котором показан процесс «модерновой обработки природы».

будет построено на абсолютной личности, которая выше мира, раньше космоса, всякого тела. А тут — только сама природа, красиво организованная: она сама для себя абсолют»¹. Но также нужно отметить, что в айтматовском художественном мире нет абсолютизации природы. Человек не возвышается над природой, но и природа не ставит человека в подчиненное положение. Если для древних греков природа представляет собой красиво оформленный космос, то внутри этого космоса существует пространственная иерархия, деление. На этот момент обратил внимание А. Ф. Кофман:

Посмотрим теперь на вертикальное устройство этого пространства. Речь идет о том, как соотносятся в нем «верх» и «низ», небесное и земное начала — базовые категории картины мира. <...> В европейской и американской культуре сложились три основных варианта решения этой оппозиции — лишь очень кратко обозначим их. В античной и иудео-христианской традиции установилась оценочная трактовка дихотомии «верх / низ»: «верх» мыслится как позитивное начало, а «низ» приобретает негативное значение. С античных времен боги обитали на Олимпе, а в подземелье располагалась обитель мертвых. Божественная истина обреталась или изрекалась на возвышении — вспомним Моисея на горе Синай или Нагорную проповедь. Христианство еще сильнее противопоставило «верх» и «низ», спроецировав эту оппозицию на человека. (душа — тело), этику (поступки возвышенные и низменные), эрос (любовь духовная — плотская). Понятие «земное» в оппозиции к «небесному» содержит в себе ряд негативных значений, ассоциируясь с началом плотским, греховным, низменным, темным, inferнальным. «Небо» («верх») по традиции мыслится как сфера божественного, духовного, разумного, как источник истины, света, благодати. Можно сказать, что традиционная европейская аксиология «верха» и «низа» нормативна — и тем резче на ее фоне выступают отклонения, которые почти всегда полнятся особым смыслом». <...> В прозе Айтматова неоднократно возникают образы «верха» (неба) и «низа» (земли), но они никоим образом не противопоставлены друг другу, они слиты до неразделимости. Здесь прямо указано, что небо является продолжением земли; что небо раздвигает земное пространство, что птица не отрывается от земли (устойчивый литературный мотив), а именно земля возносит орла ввысь².

¹ Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. и др. Античная литература: Учебник для высшей школы / Под ред. А.А. Тахо-Годи. 5-е изд., дораб. М.: ЧеРо, 1997. - С. 487

² Кофман А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. - С. 299-300.

Здесь мы замечаем, что в мировоззрении писателя отсутствует фундаментальное раздвоение и противостояние между человеком и природой.

В этом смысле мы можем назвать писателя гуманистом (в традиционном понимании) лишь с большой оговоркой, поскольку в его представлении о гуманизме человек не занимает приоритетное положение, но и не подчиненное место. Если для Хайдеггера истинным гуманизмом является обращенность человека к Бытию, то по Айтматовых человек обращен и зависим не сколько от рефлексивного понятия Бытия, столько от природы как конкретной данности. Кроме того, «Столь же тесную близость герои ощущают с животным миром. Образы животных, созданные Айтматовым, — самая сильная сторона его художественного таланта. Можно забыть имя того или иного персонажа-человека, но глубоко западают в память индивидуальные, убедительные, полнокровные герои-животные с их "мудрым звериным взглядом"¹: иноходец Гюльсары, мать-олениха, рыба-женщина, верблюд Каранар, волчица Акбара и волк Ташчайнар...»². Поэтому наряду с природой своеобразный гуманизм Айтматова объемлет и животный мир.

Подводя итоги параграфа, необходимо отметить, что в ранних произведениях Айтматов по большей части был писателем-художником чем философом. События, которые происходили в его жизненном пространстве он описывал в красках художника, давая жизни протекать естественно, при этом особо не пытаясь зафиксировать этот поток жизни посредством категории философии. Раннее творчество Айтматова, с одной стороны, отражает встречи кыргызской культуры с русско-европейской культурой, а с другой стороны, является замечательным примером интерпретации кыргызской культуры в новых формах современного искусства.

Мы отметили, что европейская философия характеризуется спекулятивностью и раздвоенностью. В то же время, кыргызская культура, которая в основном выражается в устной музыке, не прибегает к слепому пантеизму и соотносит свои

¹ Айтматов Ч.Т. Собр. соч.: в 3 т. М.: Молодая гвардия, 1982. 1, т. 1, с. 563.

² Кофман А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 302-303.

моральные принципы с природой, таким образом, она разработала такие же моральные законы, которые присутствуют в мировых религиях.

Писатель, не имеющий серьёзного религиозного опыта и мистических религиозных переживаний, склонен не замечать фундаментальных различий в нравственных и этических вопросах между различными мировыми религиями.

§ 2.2. Национальное в раннем творчестве Чингиза Айтматова

Идея трансформации человека, присутствующая у Ницше, находит отражение и в творчестве Айтматова. Однако, в отличие от Ницше, которой говорит о преодолении христианского человека, у Айтматова не определено, на каком философском или религиозном понимании человека она базируется, так как кыргызская культура не имеет явно выраженной теоретизированной концепции человека, оформленной в рамках какой-либо философской системы или догматах. Однако общая идея у обоих заключается в том, что традиционные религии не могут полностью преодолеть зло и пороки в человеке. А что нужно сделать? В данном случае в отличие от Ницше Айтматов все еще находится *внутри* системы добра и зла, а не за ее пределами. В поздних произведениях¹ Айтматова добро все еще проникает в область, где господствует зло и начинает ему противиться. Мировая литература в некотором смысле является исповедью Адама после грехопадения. И в поздних романах Айтматов состоялся как европейский писатель, «вкусив» плод с древа познания добра и зла. Тем не менее, как и русские философы-метафизики, он не доверяет разуму полностью в делах нравственности и пытается его ограничить моралью т.е. совестью. Поэтому он пишет: «прежде я верил в разум как высшую функцию Вселенной, но разум оказался вечным заложником зла. И станет ли он когда-либо свободным?»². И добавляет: «прогресс науки нескончаем, но он ничто в сравнении с совестью. И ничто не сравнимо с Духом, заключающим в себе смысл и Вечность»³.

¹ Руна Лапатина из романа «Тавро Кассандры» и Авдий Каллистратов из романа «Плаха».

² Айтматов Ч. Полное собрание сочинений в десяти томах. 5 том. Романы. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 21

³ Там же. – С. 258.

Айтматов не полностью ассимилировался в европейскую культуру, для него этика и нравственность были важнее, чем бесконечные размышления¹. Айтматов в диалогах пишет: «И еще, по-моему, истинная философия проявляется в самых простых обстоятельствах, когда люди поступают по велению сердца – не мудрствуя лукаво»². Исходя из нашего взгляда, Айтматов в ранний период своего творчества имел этически-нравственное представление о мире, источником которого была нераздвоенная кыргызская культура. Он получил форму литературного и письменного самовыражения на двухгодичных высших литературных курсах в Москве, но содержание этой формы проявилось в более поздних его произведениях. Со временем, Айтматов стал более близок к русской и европейской культуре и философии. Также он начал писать на русском языке, который определяет границы нашего мира, и мир Айтматова претерпел значительные трансформации в символическом пространстве этого языка. Как говорил Айтматов «Русский язык — это наша плоть, духовная плоть. <...> Русский язык — один из основных, главных мировых языков. Тут не надо никого ни агитировать, ни убеждать. Да, английский язык сейчас доминирует, с этим нельзя не считаться. Но русский язык очень богатый, выразительный, сильный язык по сравнению даже с такими претендентами на мировое первенство, как немецкий, английский, французский и другие языки»³.

«Я должен выстрадать эпоху, в которой я живу, чтобы сказать об этом», - говорит Айтматов, отвечая на вопросы журналистов. Действительно, вторая мировая война наложила большой отпечаток на его творчество и стала мотивом для написания литературных произведений, основываясь на увиденном и выстраданном. Как подчеркивал Гегель «философия — это эпоха, схваченная в мысли», также и Айтматов непосредственно переживал (хотя и находился в тылу), переосмысли-

¹ Кыргызская пословица «Ойчул ойлонгуча, тобокелчи кыр ашыптыр» (худ. перевод автора «Пока мыслитель думает, рискующий [действующий] уже преодолел гору»).

² Айтматов Ч. Полное собрание сочинений в десяти томах. 6 том. Рассказы. Диалог. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 304

³ Чингиз Айтматов: «Русский язык — это наша плоть, духовная плоть». [электронный ресурс]. URL: http://gramota.ru/lenta/news/8_766

вал все беды Великой отечественной войны. Эти переживания порождают в Айтматове, с одной стороны, глубокую веру в человека, восхищение его доблестью, смирением «Кто говорит, что война делает людей жестокими, низкими, жадными и грубыми? Нет, война, сорок лет ты будешь топтать людей сапогами, убивать, грабить, сжигать и разрушать – и все равно тебе не согнуть человека, не принизить, не покорить его»¹. Но с другой стороны, он видит и все недостатки человека, прежде всего, это то что человечество допустил такую кровопролитную войну.

В XX веке кыргызский народ, который веками жил в совершенно иных условиях и имел другие культурные представления, столкнулся с материалистической идеологией К. Маркса о социализме и коммунизме. Практическое воплощение (В. Ленин) этой идеологии оказалось неожиданным и в какой-то мере шокирующим для народа. Несомненно, приход власти советов принес кыргызскому народу значительную пользу и развитие, однако жесткие методы раскулачивания, коллективизации и уничтожения «мелкобуржуазных элементов» порождали многочисленные недопонимания. Последствия фанатичного увлечения (здесь стоит отметить, что они лишь исполняли приказы, поступающие сверху) «ранних кыргызских коммунистов» находят отражение в творчестве Ч. Айтматова. Так в повести «Прощай, Гульсары!» главный герой «бывший» коммунист Танабай в молодости глубоко увлекаясь идеями коммунизма (в данном случае идеей борьбы классов) отправляет своего же брата в ссылку в Сибирь, где тот умирает: «А чего сомневаться? Раз есть в списке – значит, кулак! Ради Советской власти я брата родного не пожалею! Не вы, так я сам раскулачу его»². Позже Танабай, видя (конечно, не в смысле теоретических усилий, а его практического воплощения, он работает чабаном-табунщиком) всю утопичность идеи «всеобщего блага и счастья», справедливости, бесклассовости и фактическую подмену государства партией, излишне бюрократизированный аппарат управления, замену здравого смысла идеологией разочаровывается и жа-

¹ Чингиз Айтматов. Повести и рассказы. Материнское поле. М.: Молодая гвардия, 1970 г. – С. 568.

² Айтматов Ч. «Прощай, Гульсары!». Полное собрание сочинений в десяти томах. 2 том. Повести. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 147.

леет о том содеянном в молодости. «Пустые разговоры, обещания», восклицает Та-набай. Смысл то был в чем? Ради чего он пожертвовал братом и своей жизнью работая «во благо» общества, когда как обычный человек всего лишь орудие, средство для достижения якобы «высшей цели». Идеи социализма и коммунизма, которые были в своей основе прогрессивными философскими концепциями, претерпели значительные изменения и стали инструментом государственной власти, хотя в теории социализма государство как институт должно было постепенно исчезать, а общество стать самоорганизующимся.

Для того чтобы не судить прошлые события с позиции наших сегодняшних знаний, когда СССР уже распался и марксизм-ленинизм почти не занимает место в политической сфере, нам необходимо понимать контекст тех событий.

Изучение философии и интеллектуальной жизни России до Октябрьской революции показывает, что существовал широкий спектр мнений и различных взглядов на социально-политическую и духовно-культурную жизнь страны. Однако в национальных окраинах России, как тогда говорили, выбор был ограничен двумя альтернативами: либо поддерживать все нововведения и изменения, происходившие в обществе, либо быть против них - других вариантов не было. Нужно отметить, что акыны-заманисты глубоко прочувствовали изменения общественно-политической жизни киргизского народа¹. Как пишет киргизский философ А. Какеев «Вопрос ставился так: идти дальше вместе с Россией или сохранить старый общественный порядок и отказаться от дальнейшего продвижения вперед. Решение этого вопроса оказало существенное влияние на характерные особенности развития общественно-философской мысли киргизского народа»².

¹ Как пишет О. Ибраимов: «Вместе с тем, именно заманисты отстаивали идеи национальной самобытности, самоценность киргизской культуры и заставляли всерьез задуматься о будущем киргизов, которое тогда казалось весьма туманным и бесперспективным. А акыны-заманисты, овладевшие грамотой и излагавшие свои мысли на бумаге, даже печатавшие свои произведения отдельной книжкой, как Молдо Кылыч, подготовили появление уже профессиональной литературы, стали ее предтечей и связующим мостом. Да, некоторые из них так и не приняли власть большевиков, их напугали новые порядки, открытый, воинствующий атеизм новых властей, что было для них глубоко чуждо (напр., "Молдо Казыбек")». (Ибраимов О. История киргизской литературы XX века: учебник. 2-е изд., доп. Бишкек, 2014. С. 34.)

² Какеев А.Ч. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. / под общ. ред. Н.И. Осмоновой. – Бишкек: Изд-во КРСУ, 2022. – С. 8.

Внедрение идеологии марксизма-ленинизма в кыргызскую жизнь привело к сужению интеллектуального пространства и представило альтернативные взгляды как маргинальные. Как пишет Джамгирчинов Б. «В Кыргызстане в этот период распространяются такие произведения, как "Манифест Коммунистической партии", "К критике политической экономии", "Развитие социализма от утопии к науке" К. Маркса и Ф. Энгельса; "Письмо к товарищу о наших организационных задачах" В.И. Ленина и др»¹. В этом контексте особо стоит интересно вопрос, осваивал ли обычный кыргызский человек смысл этих философских работ «Как вспоминает один из старейших переводчиков произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина Чотоев, "когда пропагандисты, лекторы приезжали в айлы, кыштаки, трудящиеся прежде всего задавали вопросы политического характера... Требовали разъяснить слова "кооператив", "совхоз", "сельсовет", сущность и задачи коммунизма и др"»².

Ч. Айтматов заметил, что местное интеллектуальное сообщество страдало от фанатичного следования догматизму, который диктовала партия. Это создавало некоторый страх перед центром, комплекс неполноценности и сужало пространство свободного творчества. Из-за остракизма и узких взглядов местных партийных и литературных представителей, Айтматов предпочитал публиковаться в Московских журналах, где, по его словам, было больше свободы для публикаций³.

Глубоко верующий в человеческую любовь гуманист Айтматов был чужд официальной доктрины диалектического материализма, утверждающей, что материя является основой, а культура лишь ее надстройкой. Скорее всего, он думал обратное, следуя Аристотелю, который считал, что культура придает материи форму и воплощает ее в бытие. Все его творчество было попыткой «одухотворить» коммуниста и, позднее, постсоветского либерала, безудержного сторонника рыночной

¹ Джамгирчинов Б.Д. О прогрессивном значении вхождения Киргизии в состав России. С. 10.

² Какеев А.Ч. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. / под общ. ред. Н.И. Осмоновой. – Бишкек: Изд-во КРСУ, 2022. – С. 15-16.

³А. Твардовский, главный редактор журнала «Новый мир» в те времена, убедил Ч. Айтматова публиковаться в московских журналах.

экономики. Несомненно, коммунисты и либералы являются продуктом эпохи Просвещения, в то время как Айтматов, во многом, был сторонником романтизма¹, который обращает свой интерес к фольклору, мифу, сказке и простым людям, возвращаясь к корням и природе.

Айтматов изначально принимал образ коммуниста не как идеологию, а как факт, и пытался привнести в него более человеческие, духовные и глубокие качества. Для него проза - это средство перехода от описания к глубокому анализу личности и человеческой природы. Литература, по его мнению, является самым обширным и разносторонним видом искусства, который может транслировать народное творчество и сохранять в нем сущностное значение.

Если русский человек имманентно обращаясь к Богу, к православию пытался выйти за рамки материалистического учения, а другие центрально-азиатские народы к исламу, то кыргыз в основном пытался «одухотвориться» через приобщение к фольклорному мифу и народной музыке. Это происходило, поскольку в глубине своего архетипа кыргызский народ пока не состоялся как ортодоксально религиозный народ². Кыргызский народ известен своей любовью к поэтической музыке, которая способна вызвать мистические и сильные эмоциональные ощущения. Кыргызский народ известен своей любовью к поэтической музыке, которая способна вызвать мистические и сильные эмоциональные ощущения. Айтматов в связи с этим пишет следующее: «сказания, эпосы, бродячие театры, поэтические "мушаиры" - состязания бардов-импровизаторов и стихотворцев – все это вместе взятое является собой природу и сущность народного искусства. Будучи глубоко национальным по содержанию, оно несет в себе духовные общечеловеческие цен-

¹ Но романтизм, который не отвергает разум и не идеализирует иррациональность и демонизм в одностороннем порядке.

² Как пишет Б. Аманалиев: «Чрезвычайная поверхность исламских верований у киргизского народа отмечена и рядом других авторов. Любопытно, что и позднейшие наблюдатели в том числе советские, обращали внимание на эту сторону вопроса. Так, например, акад. М. О. Ауэзов утверждал "В массе своей не был фанатичным, *ни даже религиозным*" (курсив – А. Б)». Б. Аманалиев. Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе: 1963. – С. 50

ности, которые, увы, еще совсем недавно объявлялись нашей официальной классово-идеологией порождением феодально-патриархального сознания, а стало быть, враждебным новой социалистической культуре и потому подлежащими ostracism, искоренению и т.д.»¹. В связи с этим, мы не можем не отметить того духовного влияния на Айтматова, который оказал выдающийся сказитель кыргызского эпоса «Манас»² Саякбай Каралаев³. Эпос «Манас» «среди всех кыргызских эпосов самое великое творение..., по объему он превосходит все известные в мире эпосы. Существует одиннадцать вариантов "Манаса", некоторые из них насчитывают более семисот тысяч рифмованных строк»⁴.

Ритмика и безупречная исполнительская манера С. Каралаева полностью преодолевали языковой барьер, когда «в годы гражданской войны он в рядах красных партизан сражался в Сибири...»⁵, исполнял отрывки из «Манаса». «Он вспоминает, что люди, совершенно не понимавшие кыргызского языка, часами слушали "Манас"»⁶. М. Хайдеггер в позднем творчестве блестяще описывает и осмысливает поэзию, а также таких выдающихся поэтов как Гельдерлин, Рильке, Трагль⁷. К сожалению, в кыргызской философской среде пока не наблюдается работы, которые глубоко осмысливают эпос «Манас» и феномен «манасчи», а также способные вывести его из предмета исследования только фольклористики, литературы и изложить его на философском языке, подобно тому, как сделал М. Хайдеггер.

¹ Айтматов Ч. Статьи, выступления, диалоги, интервью. – М.: Изд-во Агентство печати Новости, 1988. – С. 306.

² Главный кыргызский эпос и имя его главного героя — богатыря, объединившего кыргызов. «Манас» включён в список шедевров нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО, а также в Книгу рекордов Гиннеса как самый объёмный эпос в мире.

³ Великий киргизский манасчи, поэт-сказитель Саякбай Каралаев (1984-1971). Манасчи сам исполнял разработанные им традиционные эпические сюжеты из трилогии эпоса «Манас».

⁴ Ч. Айтматов. Статьи, выступления, диалоги, интервью. – М.: Изд-во Агентство печати Новости, 1988. – С. 21.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ М. Хайдеггер. О поэтах и поэзии: Гельдерлин. Рильке. Трагль. / Сост., пер. С нем. и посл. Н. Болдырева. – М.: Водолей, 2017. – С. 240.

Современный европеец насколько отделен от греческих эпосов (например, «Илиады» и «Одиссеи»), что не имеет прямого доступа к этим величайшим героическим эпосам. Для них доступ имеется через чтения текста эпоса, что говорит о глубокой отдаленности современного читателя от этих событий. Как пишет Хайдеггер «Мы, сегодняшние, вероятно, не имеем ни малейшего понятия относительно того, как греки, думая, переживали свою высокую поэзию, как они, думая, переживали творения своего искусства — нет, не переживали, но позволяли себе пребывать в присутствии их явленного сияния»¹. Для кыргызской культуры эпос «Манас» является «близким» произведением, которое находится буквально рядом с ними благодаря сказителям. Кыргызы почитают Манаса как своего отца, при этом не ставя вопрос о том, был ли он исторической или мифической личностью. Сказители эпоса «Манас» живут среди народа, и современные кыргызы все еще сохраняют эмоциональную связь с миром героев этого эпоса, осознанно или неосознанно вкрапляя его сюжеты в свою повседневную жизнь. Один из таких людей - Ч. Айтматов, которому некоторое время посчастливилось жить рядом с величайшим сказителем С. Каралаевым².

Культ героя рождается на фоне коллективистской культуры³. В каком-то смысле герой – это тот человек, который воплощает волю большинства. В кыргыз-

¹ Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») — С. 44.

² Сказителя Саякбая Каралаева называют Гомером XX века.

³ Об античном героизме писал А. Лосев: «Новоевропейский человек из фатализма делает очень странные выводы. Многие рассуждают так. Ага, раз все зависит от судьбы, тогда мне делать ничего не нужно. Все равно судьба все сделает так, как она хочет. К такому пониманию античный человек не способен. Он рассуждает иначе. Все определяется судьбой? Прекрасно. Значит, судьба выше меня? Выше. И я не знаю, что она предпримет? Не знаю. Почему же я тогда не должен поступать так, как хочу? Если бы я знал, как судьба обойдется со мной, то поступал бы по ее законам. Но это неизвестно. Значит, я все равно могу поступать как угодно. Я – герой. Античность основана на соединении фатализма и героизма. Это – суть шестого тезиса. Помните? Ахилл знает, ему предсказано, что он должен погибнуть у стен Трои. Когда он идет в опасный бой, его собственные кони говорят ему: "Куда ты идешь? Ты же погибнешь..." Но что делает Ахилл? Не обращает никакого внимания на предостережения. Почему? Он – герой. Он пришел сюда для определенной цели и будет к ней стремиться. Погибать ему или нет – дело судьбы, а его смысл – быть героем. Такая диалектика фатализма и героизма редка. Она бывала не всегда,

ской культуре трудно вывести идею европейского понимания «индивидуальности», «личности». Этот мотив сохраняется и в современной истории кыргызской культуры.

Айтматов пишет: «мое великое счастье, что я встретил в раннем детстве людей, не принявших внутренне доктрину тоталитаризма. Они дарили мне свое мужество, научили вопреки всему быть и всегда оставаться человеком – превыше всего ценить свое человеческое достоинство»¹. Для Айтматова Едигей Буранный из романа «И дольше века длится день», Бостон из «Плахи» являются именно такими людьми, - истинными носителями высоких идей гуманизма. Кроме того, Айтматов пишет: «если бы меня спросили кого я знаю из великих людей своего народа, я, пожалуй, первым назвал бы [сказителя] Саякбая Каралаева»².

В ранних произведениях Чингиз Айтматов демонстрирует все еще нераздвоенность сознания кыргызов, несмотря на изменение быта и нового устройства общественной жизни при советской действительности. У ранних героев Айтматова «спокойность» и отсутствие тревоги, терзаний себя вопрошанием над вечными, абстрактными вопросами бытия, несмотря на все ужасы войны и собственной жизни. Вместо этого казах, прибывший инвалидом из фронта (Данияр), по дороге домой на конной повозке поет песни, что дает ему духовную пищу, помогая ему обрести покой. Этот момент прекрасно прояснил сам Айтматов «Жизнь, смерть, любовь, сострадание и вдохновение – все будет сказано в музыке, ибо в ней, в музыке, мы смогли достичь наивысшей свободы, за которую боролись на протяжении всей истории, начиная с первых проблесков сознания в человеке, но достичь которой нам удалось лишь в ней. <...> И потому ей дано сказать то чего мы не смогли сказать...»³. Толгонай, потерявшая на войне мужа и сыновей, как кыргызы говорят,

но в античности она есть». См.: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. и др. Античная литература: Учебник для высшей школы / Под ред. А.А. Тахо-Годи. 5-е изд., дораб. М.: ЧеРо, 1997. С. 487

¹ Ч. Айтматов. Статьи, выступления, диалоги, интервью. – М.: Изд-во Агентство печати Новости, 1988. – С. 268.

² Там же.

³ Айтматов Чингиз. «Плаха» 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 85.

«не помещается внутри себя» и начинает диалог с Великой матерью – Землёй, а не, например, с Богом.

«- Скажи, земля родная, когда, в какие времена так страдала, так мучилась мать, чтобы только один раз, только мельком увидеть своего сына? - Не знаю, Толгонай. Такой войны, как в твое время, мир не знал. - Так пусть я буду последней матерью, которая так ждала сына. Не приведи бог никому обнимать железные рельсы и биться головой о шпалы».

«Да, – размышляет вслух Толгонай, – будут идти дожди, будут расти хлеба, будет жить народ и я с ними буду жить. Я так думала не потому, что Алиман пожалела меня, не потому, что она из милосердия сказала, что не оставит меня одну. Нет, я радовалась другому. Кто говорит, что война делает людей жестокими, низкими, жадными и грубыми? Нет, война, сорок лет ты будешь топтать людей сапогами, убивать, грабить, сжигать и разрушать – и все равно тебе не согнуть человека, не принизить, не покорить его»¹.

Экзистенциалисты утверждали, что «существование предшествует сущности». Однако для героев произведений Айтматова существование и сущность являются неотделимыми друг от друга, не представляясь возможным их разделение. У ранних айтматовских персонажей отсутствует «интенции» декартовского сомнения. Ряд исследователей обращают внимание на то, что в произведениях писателя этико-нравственная проблематика тесно переплетена личностно-экзистенциальным переживаем и выбором. Так, например, в работе «В поисках существования: философия человека Чингиза Айтматова (In search of existence: Chingiz Aitmatov's philosophy of man) коллектив авторов пишут «Если сравнить внутренние конфликты героев "И дольше века длится день" и "Плаху", то можно увидеть многогранную экзистенциальную рефлексию Айтматова, в которой встреча со смертью сопровождается содержательной внутренней нравственной работой. <...> Этот тип философии не уступает произведениям прославленных фигур экзистенциальной

¹ Чингиз Айтматов. Повести и рассказы. М.: Молодая гвардия, 1970 г. – С. 568

литературы Камю и Сартра, а даже превосходит их своей тонкостью и реалистичностью»¹. Также авторы справедливо отмечают «пожалуй, главное отличие Айтматова от других экзистенциальных писателей в том, что в его произведениях есть надежда на "белый пароход". Здесь не просто абсурд, вызванный чисто столкновением с ужасом смерти, а торжество справедливости и нравственности, достигнутое путем прохождения через страдания, несправедливости и жестокости»². Но следует отметить, что для кыргызской культуры «Белый пароход», куда пытался уплыть мальчик Нургазы, является следствием разрушения мифа, сказки, в которой он жил и верил. Так сказка и миф постепенно уходят из кыргызской культуры, и вместе с ними исчезают люди, являющиеся носителями традиции. Поэтому Айтматов изначально хотел назвать этот повесть «После сказки».

По мнению писателя, сущность человека глубоко трагична, поскольку человек знает о своей смерти «меня часто спрашивают, почему в моем творчестве преобладает трагическое. И я всегда отвечаю: это зависит не только от меня. Человек сам по себе – существо глубоко трагическое. Как только он начинает осознавать жизнь вокруг себя, он понимает, что однажды должен уйти из жизни. В этом заключается его трагедия»³. Как заметили исследователи «Важнейшей экзистенциальной задачей писателя является рассмотрение смерти как одного из основных принципов человеческого существования»⁴.

Кроме того, отличительной чертой экзистенциальной философии писателя является то, что экзистенциальными переживаниями обладает не только человек, но и животные «В отличие от Достоевского, Камю или Гамсуна, Айтматов видит экзистенциальную природу даже в животном мире. Примером этому служат вол-

¹ Makhamatov, Tair Makhamatovich; Polyakova, Rauza Iddarovna; Balandina, Lolita Arkadyevna; Mal-yugina, Nadezhda Mikhailovna y Ganina, Elena Victorovna. In search of existence: Chingiz Aitmatov's philosophy of man. Revista Inclusiones Vol: 7 num Especial (2020): p. 371.

² Там же. – С. 371

³ Чингиз Айтматов. Писатель – совесть своего времени // Литературный Киргизстан. №4. – Июль-август. – 1980. С. 76-83.

⁴ Варава В.В., Махаматов Т.М. Новые формы экзистенции в произведениях Ч. Айтматова // Философия и общество. 2021. №3 (100). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novye-formy-ekzistentsii-v-proizvedeniyah-ch-aytmatova> (дата обращения: 16.03.2023).

чица Акбара в романе "Плаха" и лисы в романе "И дольше века длится день", страдающие за свое потомство и ищущие выход в безвыходной ситуации, как главные герои этих романов. Раскрывая экзистенциальную природу животных, Айтматов предлагает более яркое представление о тотальной гармонии общества и природы, человека и животного»¹. Как отмечал О. Ибраимов «внимание кыргызского писателя сфокусировано на его излюбленном тезисе о том, кто есть человек и как ему себя вести в экстремально-пограничной ситуации, когда, собственно, и проверяется, насколько он слаб или, наоборот, силен. Насколько силен, прежде всего, духом своим, осознанием своего места под солнцем и т.д.»². О пограничной ситуации писал К. Ясперс. По Ясперсу «пограничная ситуация — смерть, страдание, страх, вина, борьба — ставит человека на границу между бытием и небытием. Оказавшись в пограничной ситуации, человек, согласно Ясперсу, освобождается от всех ранее сковывающих его условностей, внешних норм, общепринятых взглядов, которые характеризуют сферу "Ман", и тем самым впервые постигает себя как экзистенцию»³.

Экзистенциальное переживание жизни всегда сопровождался сомнением как таковым и сомнением в отношении разума. Особенно оно начинает присутствовать у Айтматова в более поздних произведениях: «Думаем ли мы о том, что нам доверен мировой разум, субстрат, а вернее, ипостась вечности? Сомневаюсь. Где-то среди нас, в стихии нашей, происходит срыв, обвал, извращение нравственности, незримая радиация зла и страха распространяется из того обвала по миру, нарушается космическая справедливость...»⁴. Исследователи отмечают, что позднее творчество Айтматова характеризуется пессимистическим взглядом на мир и постоян-

¹ Makhamatov, Tair Makhamatovich; Polyakova, Rauza Iddarovna; Balandina, Lolita Arkadyevna; Mal-yugina, Nadezhda Mikhailovna y Ganina, Elena Victorovna. In search of existence: Chingiz Aitmatov's philosophy of man. Revista Inclusiones Vol: 7 num Especial (2020): p. 372.

² Ибраимов О. История кыргызской литературы XX века: учебник. 2-е изд., доп. Бишкек, 2014. – С. 380.

³ Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. М., 1991, с. 346-347.

⁴ Айтматов Ч. Полное собрание сочинений в десяти томах. 6 том. Рассказы. Диалог. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 53

ной тревогой за будущее человечества. Следовательно, его герои меняются: в ранних произведениях они живут спокойной жизнью и наслаждаются каждым моментом, в то время как поздние персонажи даже в мирное время постоянно мучаются, испытывают беспокойство и не находят своего места в этом мире. Эти процессы, на наш взгляд, являются не только результатом профессионального роста писателя, стремящегося охватить всю проблематику человеческого существования, но также отражают смену культурных ценностей в его собственном обществе. Через своих героев Айтматов передает образ медленно идущего апокалипсиса современной цивилизации.

Подводя итоги параграфа, нужно выделить следующие важные моменты:

Гуманизм Ч. Айтматова формировался под сильным влиянием культурной среды кыргызской культуры. Духовное влияние на Айтматова оказал выдающийся сказитель кыргызского эпоса «Манас С. Каралаев;

Ранний Айтматов имел больше этически-нравственное представление о мире, источником которого является еще не раздвоенный мир кыргызской культуры. Двухгодичные высшие литературные курсы в Москве, которые посещал Айтматов, дали ему *форму* в виде литературного и письменного самовыражения. Содержание этой *формы* Айтматов открывает в более поздних своих произведениях. Поэтому, поздний Айтматов стал ближе к русской и европейской культуре и философии;

Позднее творчество Айтматова характеризуется пессимистическим взглядом на мир и непрерывной тревогой за будущее человечества. Следовательно, его персонажи претерпевают изменения: в ранних произведениях они наслаждаются спокойной жизнью и каждым моментом, тогда как в поздних работах даже в мирное время постоянно испытывают мучения, беспокойство и не находят своего места в этом мире. Эти процессы, на наш взгляд, отражают не только профессиональный рост писателя, стремящегося охватить всю проблематику человеческого существования, но также отражают смену культурных ценностей в его обществе. Через своих героев Айтматов передает образ медленно идущего к апокалипсису современного человечества.

§ 2.3. Единство жизненного и интеллектуального пространства

Хайдеггер и Айтматов находясь на двух концах одного фронта не могли не ощутить интенции наступившего кризиса современной цивилизации. Как пишет О. Матвейчев «Хайдеггер следит за пришедшей в мир новой реальностью. Наступила эпоха, которой никогда прежде не было на Земле. Несколько лет назад создана атомная бомба, началась гонка вооружений. Впервые за всю историю человечества возникла ситуация, когда человечество может уничтожить само себя, погибнуть и больше не возродиться!»¹

Разочарование в высших идеалах модерна происходила на глазах людей, которые прошли через кровопролитную войну. Ч. Айтматов спрашивает: «Мог ли быть фашизм без большевизма? Мог ли быть Гитлер без Сталина и наоборот?»². Как отмечал О. Ибраимов «По мысли писателя, человек в XX веке оказался зажатым и морально, и духовно под давлением проблем, число которых только умножалось. Из революции большевиков 1917 года вышла не демократия и не освобождение человека, а кроваво-репрессивная диктатура, для которой отдельно взятый человек никогда не был большой ценностью. Историческая борьба за социализм в СССР постепенно потеряла внутренний смысл, а сам процесс человеческого развития, в том числе научно-технический прогресс, не сопровождался прогрессом в морали и гуманизме. Фактически то же явление наблюдалось и на индустриальном Западе, где был обеспечен, по сравнению с СССР, настоящий потребительский рай, намного лучше защищались права и свободы. Человек оказался неизмеримо шире и глубже самого себя. И противоречивее, чем всегда казалось. Мысль Ф. Достоевского, озвученная устами Алеши Карамазова "человек слишком широк, я бы сузил", оказалась в высокой степени истиной»³. По большей части «железный за-

¹ Предисловие Олега Матвейчева. «Новое мышление» позднего Хайдеггера. С. 13. Мартин Хайдеггер. Что зовется мышлением? / Пер.Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») — 320 с.

² Айтматов Чингиз. Тавро Кассандры. 5 том. Романы. Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 28

³ Ибраимов О. История кыргызской литературы XX века: учебник. 2-е изд., доп. Бишкек, 2014. – С. 322

навес» отделявший западные и восточные миры относился к политическому и экономическому порядку, а в делах нравственности, экологических и технологических проблемах человечество предстает единым. Усталость человека позднего модерна от больших проектов, войн, громадных целей ради будущего показывается через экзистенциальные романы писателей¹. Как пишет сам Ч. Айтматов «Угасание желания жить есть угасание цивилизации», когда конец света заложен в самом человеке.

Поэтому писатель прекрасно осознает стоящую перед современным человеком задачу «вам нужно постоянно быть начеку, постоянно помнить о том, что научно-техническая революция несет собой не только блага, что она воздействует на нашу психику не всегда в желательном для нас направлении. Хорошо, когда научно-технический прогресс приближает к нам космос, но не менее важно, чтобы человек в век машин и ракет оставался человеком, чтобы он не превратился в холодное, рассудочное существо, позабывшее, как пахнет полынь, цветет тюльпан, как радуется весне и солнцу все живое»².

Чингиз Айтматов ощущал единство интеллектуального и жизненного пространство людей Востока и Запада. К тому же писатель подвергает критике условное деление культур на Восточное и Западное «Я думаю, многие ощущают это и на самих личною. Ну, что я, например, "восточный человек", что ли? Я – воспитанный с детства на нашем эпосе [Манас], но и на русской культуре, на советской интернациональной культуре, мировой культуре, наконец?»³. Как отмечал писатель единство интеллектуального и жизненного пространства подталкивает прогрессивных деятелей культуры искать и писать об общих проблемах «потому что мы перед лицом общего кризиса всей современной цивилизации... и в этих условиях мы должны найти общий язык для людей независимо от того, каким мирам они принадлежат. И такой язык в нынешних условиях – это идеи гуманизма. ... Согласен. Само по себе как таковое понятие "гуманизм" может показаться абстрактным. Но

¹ «Посторонний», «Чума» – романы Альбера Камю, «Тошната» – Ж. Сартра и др.

² Чингиз Айтматов. Литературная газета. 1 января. – 1973. – №1.

³ Айтматов Чингиз. 9 том. Публицистика. Б.: «Улуу Тоолор», 2018. – С. 62.

если вдуматься то лишь встав на путь претворения идей гуманизма в действительности мы можем спасти мир. Иного не дано. Пока что человечество не выявило ничего более универсального объединяющего весь род людской в его совокупности»¹. Далее замечает «Прогрессивные художники Запада (я встречался со многими из них), может быть, иной раз острее и болезненнее осознают смертоносную угрозу антигуманизма...»².

Эпоха позднего модерна раскрывается перед писателем со внушительными техническими и научными достижениями. Вместе с этим эпоха модерна рождает и своеобразных личностей. В начале XX века в центре изучения стоял человек массового типа. Как писал Х. О. Гассет «Толпа – понятие количественное и визуальное: множество. Переведем его, не искажая, на язык социологии. И получим "массу". Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство – совокупность лиц, выделенных особо; масса – не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о "рабочей массе". Масса – это средний человек. Таким образом, чисто количественное определение – "многие" – переходит в качественное. Это совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип»³. На стыках традиции и позднего модерна появляется новый тип человека, который по характеру напоминает массового человека О. Гассета. Так о своем герое пишет Айтматов «И ведь, кроме всего прочего, Сабитжан [из романа "И дольше века длится день"] заявляет претензии на самоутверждение в качестве нового человека, суперсовременной личности, которой ведомы "высшие интересы". Ну, тем то он и смешон. Я стремился показать вульгарности и абсурдности его "философии", чья генеалогия, в общем-то, не составляет секрета, она ясна – духовное мещанство и потребительская психология»⁴.

¹ Чингиз Айтматов. Не существовать – значит не существовать // Литературная газета. – 12 января. 1982.

² Чингиз Айтматов. Час слово // Дружба народов. – 1982. - №12

³ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Сб.: Пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: ООО «Издательство АСТ, 2002. – 509, [3]. С. 17-18.

⁴ Айтматов Чингиз. 9 том. Публицистика. Б.: «Улуу Тоолор», 2018. – С. 231

В противовес Сабитжану писатель ставит главного героя романа Едигея. Едигей человек традиции, но живущий в эпоху где традиция встречается с модерном. Безусловно, он не вооружен передовыми знаниями чтобы оппонировать с Сабитжаном, но оставаясь человеком традиции он несет в себе высокую нравственность. Отныне у человека традиции перед просвещенным человеком остается главное оружие – это его человечность, умение сострадать, чувство долга. Поскольку человек традиции в дебрях современного знания уже не может соревноваться с новым человеком, человеком позднего модерна, которое осведомлён о многом, но не может все это встроить в некую повествовательную-смысловую линию. В творчестве писателя исследователи рассматривают встречу традиции с модерном как своеобразную встречу мифического сознания с современной действительностью, где не обнаруживается места для мифического сознания (повесть «Белый пароход»). Кроме того, встреча традиции с модерном интерпретируется также как встраивание мифического сознания в линейно-историческое мировоззрение. Как пишет сам писатель «Что же касается Буранного Едигея, железнодорожника по профессии, человека простого, то я, конечно, не возьмусь сказать, что он в своем сознании оперирует категориями планетарного мышления. Он вряд ли подозревает, что это такое, но если бы он смог подняться в своих философских размышлениях до этого понятия, то он был бы достойным носителем»¹. То есть получая современное образование, он все равно оставался человеком крепких нравов. Тем самым Ч. Айтматов преодолел в себе самоуверенность просвещенного нигилиста, а также ощутил некоторую наивность необразованного человека в современном мире.

В последнем романе писателя главный герой Арсен Саманчин (роман «Когда падают горы. Вечная невеста») является человеком просвещенного модерна, его нравственные устои только отдаленно напоминает Едигея. В отличие от Арсена Саманчина к Едигею ближе Авдий Каллистратов (Плаха). Об этом писал сам писатель «Если Едигей, так сказать, стихийный, простонародный мыслитель, не имею-

¹ Там же. С. – 386

щий философской деятельности, то герой нового романа "Плаха" Авдий Каллистратов предрасполагал себя к богословской деятельности, но чем-то они родственны друг другу – видимо, отношениям к жизни, жаждой справедливости, чувством добра. Совершенно разные, тут Едигей и Авдий соприкасаются»¹. На наш взгляд, этот пример показывает, что в делах нравственности и в обретении духовности просвещение, знание хоть и являясь важными элементами все же помогает человеку в последнюю очередь. А самое главное это внутренняя моральная стержень, которая во многом формируется в семье, в малом сообществе, где вырос человек. Поэтому писатель много обращал внимания на свое детство, где он формировался как личность «Я скучаю по людям, окружавшим меня в детстве. Теперь таких уж нет. Моя бабушка и ее сверстницы были человечными в самом высоком смысле этого слова. Они не умели читать и писать, но были мудры. Их жизнь была счастьем для них. Это отражалось на характере человека, на его отношениях к другим, порождало спокойствие, дружелюбие. Теперь у нас много людей, живущих в постоянной спешке, которые не могут найти себя»². Поэтому для Айтматова быть грамотным и просвещенным не гарантирует духовную развитость «Уметь читать, писать, иметь телевизор, автомобиль и выписывать много газет – не только из этого складывается высокая духовная культура. Иногда и безграмотный обладает большой внутренней культурой, человечностью, а иной самодовольный потребитель далек от истинных духовных ценностей»³.

Именно человек позднего модерна, который во-многом лишен традиционных связей, оставаясь самим собой может задать вопрос «И вообще, к чему я, зачем живу?»⁴. У человека традиционной культуры нет условий, чтобы задавать такие вопросы, у него особо не возникают такого рода вопросы т.е. жизнь не тревожит человека такими вопросами.

¹ Чингиз Айтматов. Литературная газета. – 13 августа. – 1986.

² Айтматов Чингиз. 9 том. Публицистика. Б.: «Улуу Тоолор», 2018. – С. 235

³ Там же.

⁴ Айтматов Чингиз. Тавро Кассандры. 5 том. Романы. Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 251

Писателя тревожило то, что в современном мире люди обладая достаточным количеством грамотности и знания подвержены влиянию деструктивных, аморальных сил. Ч. Айтматов заострил свое внимание на противостояние религиозной современными прогрессивными идеями «Разве материалистическая наука вбила осинный кол в могилу христианского вероучения, и не только его одного, не смела их решительно и властно с пути прогресса и культуры – единственного верного пути. <...> Вот разве что пока еще нет церквей, где молились бы на макеты ядерных снарядов на алтаре да били поклоны генералам... Чем не религия?»¹. Находясь в единой жизненной и интеллектуальной пространстве Айтматов задумывался, что современные проблемы и пороки нашей цивилизации имеют единые корни. Но в то же время, писатель, прожив значительную часть своей сознательной жизни в просторах русско-европейской культуры остро ощущал, что для решения этих проблем нужно более основательно подойти к изучению основ этих культур. Как в свое время говорил М. Хайдеггер «Я думаю, что только в той части мира, где возникла современная техническая цивилизация, может быть подготовлен поворот и что он не может произойти путем принятия дзен-буддизма или каких-либо других восточных способов понимания мира. Для переосмысления потребуется помощь европейской традиции и ее новое усвоение. Мышление может преобразиться лишь с помощью мышления, имеющего тот же источник и то же призвание»². На наш взгляд, поэтому Ч. Айтматов в поздних произведениях больше обращается к европейской культуре. Например, в романе «Тавро Кассандры» главный герой монах Филафей обращается из космоса к Папе Римскому. Последний вызван именно тем, что писатель видел в фигуре Папы Римского некоего морального авторитета и ориентира европейской культуры. Как известно первая часть романа «Плаха» посвящена христианской тематике. Ч. Айтматов пишет «Авдий – русский, но я рассматриваю его шире – как христианина, хотя то, что в нем происходит своим происхождением связаны с иными вероисповеданиями. В данном случае я попытался совершить

¹ Айтматов Чингиз. Плаха. 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 204

² Беседа сотрудников журнала «Шпигель» р. Аугштайна и г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г.

путь через религию – к человеку. Не к богу, а к человеку»¹. С. Аверинцев, критикуя евангелические сюжеты из романа «Плаха» акцентирует свое внимание на тот посыл, что Ч. Айтматов упускает многое из виду, когда для него фигура Иисуса Христа видится только с человеческой стороны. А именно как вполне земное, страдающее и мучающееся существо, а божественная суть осталась не затронутой. Действительно в романе «Плаха» в разговоре с Понтий Пилатом Иисус говорит вполне человеческим тоном «"Мама" - прошептал он неслышно. – Мама, если бы ты знала, как мне тяжело! Еще прошлой ночью в Гефсимании на Масличной горе я изнывал, ужасался от тоски, навалившейся, как черная ночь, не находил себе места и, бодрствуя с учениками, все не мог успокоиться и в предчувствии страшном дошел до кровавого пота»².

А. В. Мень также разделял мнение С. А. Аверинцева³. Здесь мы ощущаем, то как при обращении к теме религии, особенно к развитым вроде христианству, над человеком довлеет ее многовековая история, последующие интеллектуальные наслоения, интерпретации, получившие оформление в различных догматах и направлениях. Проходя сквозь эти интеллектуальные наслоения порой человеку нашей эпохи сложно пробиться к изначальному девственному религиозному экстазу, человек теряется в дороге⁴. Именно здесь писателя настораживал некоторая ревностная претензия и монополия на правильное понимание религии со стороны различных конфессий. «В моем представлении любая религия, не застывшая в упоении собственной исключительностью может служить резонатором для множества голосов, как небо служит простором для полета разных птиц...»⁵ Поэтому в помыслах писателя обнаруживается смысл прямого обращения к фигуре Иисуса,

¹ Айтматов Ч. Т. Цена – жизнь // Статьи, выступления, диалоги, интервью. М.: АПН, 1988. – С. 301-302

² Айтматов Чингиз. Плаха. 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. С. 179

³ Отец Александр Мень отвечает на вопросы. – М. : Фонд Александра Меня, 1999. – С. 162–164.

⁴ См.: Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм ; пер. с франц. В. В. Земсковой ; под ред. Д. Ю. Куракина. — Москва : Элементарные формы, 2018. – 808 с.

⁵ Айтматов Чингиз. Тавро Кассандры. 5 том. Романы. Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 20.

поскольку это является его попыткой преодолеть, если выразаться более точно сознательное упущение из виду те интеллектуальные наслоения и обратится к Христу лично. Позже неоднократно комментируя этот момент в своих публикациях, он писал «На какое-то время поборники христианского вероучения завладели умами и сознанием людей, но с ходом лет их имена оседали в истории. А Иисус пережил всех, ибо он равно обращается к человеку второго и двадцатого столетия»¹. Далее добавляет «эпизодов в Иерусалиме, то у них нет хозяина, они в равной мере принадлежат всем и во времена. Как нет монополии на историю Будды...»².

Айтматову немало приходилось изъясняться по поводу своего отношения к христианству, в частности, он утверждал «Таково уж европейское сознание – сталкиваясь с понятиями нравственности, морали, добра, зла, оно с неизбежностью обращается к личности того, кого, по преданию, распяли на Лысой горе, под Иерусалимом две тысячи лет назад. Это начало начал»³. С некоторой долей риска можно сказать, что сколько бы писатель в позднем творчестве не старался окунуться в стихию европейской культуры, его не совсем «отпустил» изначальный кыргызский культурный архетип, который показывал в фигуре Иисуса в первую очередь этико-нравственное составляющее, оставляя на второй план глубоко божественную его суть. Хотя отделить первую от второго довольно сложно.

По нашему мнению, причиной этого может выступать отсутствие в кыргызской культуре глубокого метафизического и мистического религиозного опыта, который характерен для европейских и русских культур. Важность этого момента признавал, и сам писатель «Вне определенной национальной стихии литература не живет. Каким-то образом она связана с определенным языком, его развитием, некоей этнической средой и культурой. "Выскочить" из них волевым усилием невозможно, даже если очень захочется»⁴.

¹ Чингиз Айтматов. Дружба народов. – 1986. - №2

² Там же.

³ Там же.

⁴ Чингиз Айтматов. Дружба народов. – 1986. - №2

Известный советско-кыргызский философ Б. Аманалиев в работе «Из истории философской мысли киргизского народа»¹ (1963), пишет «Трансцендентальная религия ислама не обладала в Киргизии таким влиянием, какое она имела в некоторых других районах Средней Азии»². Также философ высказал идею, что «киргизская философия черпала из восточных источников, которым вообще свойственно повышенное внимание к этической проблематике, гораздо больше, чем можно доказать по доступным нам историческим документам»³.

Эту мысль еще пытался высказать выдающийся советский и российский философ и прекрасный знаток творчества Ч. Айтматова, Г. Гачев. Известная беседа состоялась после того, как С. Аверинцев призывал подходить к фигуре Христа основательно и целостно, а главное не замахиваться на такие священные темы руководствуясь обыденным пониманием. Г. Гачев заявил: «После речи Сергея Сергеевича не только альбом с записью Пушкина, но и томик Пушкина забоишься открыть: как бы не осквернить своим глупым пониманием!.. Значит, те, "кому положено", ученые стражники при культуре, доступ к ее телу иметь могут, подходя к ней не иначе, как во фрунт, а прочие – "отойдите, непосвященные!". Легко на основании "пиетета" заключить культуру в архив и музей и исключить из живого диалога с новыми поколениями, из участия в творчестве. Пушкин первый бы взорвался против таких тисков: ему было как раз любопытно, что бы написал человек через сто лет»⁴. Далее собственно обращаясь к роману «Плаха» он продолжил разговор «Чингиз Айтматов не может и не должен писать стилизацию, как ее пишут Томас Манн или Булгаков. У него задача другая. В "Мастере и Маргарите" и в "Плахе" разный контекст сцен с Пилатом и Иисусом. У Булгакова он эстетический: внутри сатиры на современность и веселой дьяволиады – единственный выход художественное творчество и ради него – любовь. У Айтматова контекст этический: человек призван к нравственному творчеству, быть – "и один в поле воин"»⁵. В этом

¹ Аманалиев Б. Из истории философской мысли киргизского народа. Ф.: - 1963.

² Там же. – С. 48.

³ Там же. – С. 63.

⁴ Чингиз Айтматов. Литературная газета. 15 октября, – 1986. - № 42

⁵ Там же.

контексте мы солидарны с Георгием Дмитриевичем, потому как излишние требования строгой научности, филологической учености во многом обедняют писателю доступ к художественному осмыслению столь высокого культурного явления.

Но, как можно понять писателя, когда он, обращаясь к религии намерен отыскать там человека, а не бога? «Постой, Иисус Назарянин, ты отождествляешь Бога и людей? – В каком-то смысле да. И более того, все люди, вместе взятые, есть подобие Бога на земле»¹.

Мартин Хайдеггер в работе «Письмо о гуманизме» ставит схожий вопрос, но несколько иначе «Но бытие – что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. "Бытие" - это не Бог и основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог»². Хайдеггер превозносит изначальное понимание бытия к той точке, отчего должна оттолкнуться вся последующая мысль, в том числе и мысль о самом человеке. Последнему досталось такое почетное место не потому, что человек как-то стоит выше животных или растений, а потому согласно мысли философа, что именно человек, способен простоять в просвете бытия. Человек среди всего сущего обладает преимуществом речи, т.е. языком, тем самым через язык для него сохраняется доступ к бытию. Для Хайдеггера метафизический гуманизм не в достаточной степени возвышает человека в его сущности, поскольку он скован, ограничен европейской метафизикой. Поэтому в мыслях Хайдеггера мы прослеживаем интенцию к обращению к истине бытия через без понятийного языка, чтобы получить ответ на вопрос «кто же такой человек?». Но имея возможности ставить этот вопрос, по мысли Хайдеггера мы не должны спешить получить ответ, поскольку существо человека, как и само бытие является не объятым, скрытым, порой и безнадежным, безрезультативным делом.

Если у Хайдеггера человек уже предварительно «обнаружен на приборе» его мысли, где человек стоит перед бытием, пусть и в некотором зависимом положении

¹ Айтматов Чингиз. Плаха. 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 188.

² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. Время и бытие. Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 202.

от бытия «Человек - сосед бытия»¹. Но существо человека имеет источник, т.е. он потенциально может быть определен, из возможного перейти в реальное. Это позволяет Хайдеггеру хотя и с минимальной ясностью продвигаться дальше в прояснения своего понимания гуманизма.

Иначе дело обстоит с существом человека у Айтматова, у него явным образом не прослеживается тот источник, исходя из которого мы можем определить его понимания гуманизма. На наш взгляд, в более позднем творчестве, писатель предпринял попытку открыть для себя еще один источник в христианском символическом мире. Как он пишет «Авдий не удовлетворяется близлежащим, неуютно чувствует себя в собственной скорлупе, он хочет ощутить себя *наследником всей человеческой культуры* (курсив. А. К.). Отсюда и обращение к христианской символике как к такому богатству человечества, которое не утратило своего значения и поныне»². Также он добавил, что «...вот, я и говорю, что существует общее достоиние, несмотря на то, что С. Аверинцев чуть ли не самолично хотел бы указывать со снобистским высокомерием, кому можно, а кому нельзя касаться этой темы»³.

Также любопытно заметить параллельные истории с Авдием Калистратовым и М. Хайдеггером. Как известно Авдий сначала учился в духовной семинарии, но потом не находя общий язык с отцом Городецким покинул ее. Вот что говорит Авдий перед уходом «Я пришел к этой идее не случайно. Я пришел к ней, изучив историю христианства и наблюдая над современностью. И я буду искать новую, современную форму Бога, даже если мне никогда не удастся ее найти...»⁴. М. Хайдеггера также сначала готовили как католического священника, но Хайдеггер так и не стал священником. Но результаты его философствований в каком-то смысле оказали влияние на теологическую мысль⁵.

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. Время и бытие. Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 20

² Чингиз Айтматов. Дружба народов. – 1986. №2

³ Там же.

⁴ Айтматов Чингиз. Плаха. 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 92

⁵ Например, экзистенциальная философия М. Хайдеггера оказала глубокое влияние на теолога Р. Бультмана. См.: История синоптической традиции (нем. Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921) Новый завет и мифология (нем. Neues Testament und Mythologie, 1941) — изложение концепции демифологизации. Теология Нового завета (нем. Theologie des Neue Testaments, 1953)

Таким образом, раннее творчество писателя постепенно эволюционировало в сторону более сложных метафизических вопросов. Результатом этих размышлений стали его поздние произведения.

Итак, подводя выводы параграфа, необходимо отметить, что Чингиз Айтматов ощущал единство интеллектуального и жизненного пространства людей Востока и Запада. К тому же писатель подвергает критике условное деление культур на Восточное и Западное. Как отмечал писатель единство интеллектуального и жизненного пространства подталкивает прогрессивных деятелей культуры искать и писать об общих проблемах «потому что мы перед лицом общего кризиса всей современной цивилизации... и в этих условиях мы должны найти общий язык для людей независимо от того, каким мирам они принадлежат. И такой язык в нынешних условиях – это идеи гуманизма»¹.

А также в творчестве писателя исследователи рассматривают встречу традиции с модерном как своеобразную встречу мифического сознания с современной действительностью, где не обнаруживается места для мифического сознания. Кроме того, встреча традиции с модерном интерпретируется также как встраивание мифического сознания в линейно-историческое мировоззрение.

Выводы по второй главе

В ранних произведениях Айтматова можно заметить, что он больше проявлял себя как писатель-скульптор, чем философ. Он описывал события из своего жизненного опыта с помощью ярких красок, создавая естественную атмосферу, не стремясь закрепить этот жизненный поток философскими категориями. Раннее творчество Айтматова, с одной стороны, отражает встречу кыргызской культуры с русско-европейской культурой, а с другой - пример интерпретации кыргызской культуры в новых формах современного искусства.

Мы можем отметить, что европейская философия характеризуется спекулятивностью и раздвоенностью, в то время как кыргызская культура, выражающаяся

¹ Чингиз Айтматов. Не существовать – значит не существовать // Литературная газета. – 12 января. 1982.

в основном через устную музыку, не прибегает к слепому пантеизму и сочетает свои моральные принципы с природой, разрабатывая такие же моральные законы, которые присутствуют во всем мире.

В случае писателя, который не имеет серьезного религиозного опыта и мистических переживаний, существует опасность игнорировать фундаментальные различия в нравственных и этических вопросах между разными мировыми религиями.

Гуманизм Ч. Айтматова был сформирован под сильным влиянием культурной среды кыргызской культуры, где выдающийся сказитель кыргызского эпоса «Манас» С. Каралаев оказал на него духовное влияние.

Ранние представления Айтматова о мире были основаны на этическо-нравственных ценностях, источником которых был еще не раздвоенный мир кыргызской культуры. Высшие литературные курсы, которые Айтматов посещал в Москве, дали ему форму для литературного и письменного самовыражения, а содержание этой формы было открыто в более поздних его произведениях. Поэтому поздний Айтматов стал ближе к русской и европейской культуре и философии.

В поздних произведениях Чингиза Айтматова заметен пессимистический настрой и непрерывная тревога за будущее человечества. Это отражается на его персонажах, которые в ранних работах наслаждаются жизнью и каждым моментом, в то время как в поздних произведениях они постоянно испытывают мучения и беспокойство, не находят своего места в мире даже в мирное время. Эти изменения отражают не только профессиональный рост писателя, стремящегося охватить всю проблематику человеческого существования, но и смену культурных ценностей в его обществе. Через своих героев Айтматов передает образ медленного движения современного человечества к апокалипсису.

ГЛАВА III. ПОЗДНИЙ МОДЕРН И ТРАДИЦИЯ: ОТ «ФАУСТОВСКОЙ ДУШИ» К ГУМАНИЗМУ

«На месте ли мир?» спрашивает Ч. Айтматов устами своего героя в последнем романе «Когда падают горы» (2007), и сам же на этот вопрос отвечает - «мир уже не на месте»¹. Почему? Может показаться, что писатель специально поставил именно такой вопрос, чтобы потом, сам же отвечая, проявить и сформулировать собственные мысли о современном для него мире. Возможно, такой пессимизм вызван собственным опытом жизни в сложных условиях современности, или же это синдром мудреца, который на закате своей жизни понимает, что объять мыслью современный для него мир становится трудным и недостижимым. Мысль обтекаемый художественным вымыслом достигает пика философского обобщения, так писатель спрашивает: «Только вот что есть истина?»².

На наш взгляд, поздний Айтматов не ради только построения литературного сюжета задает этот вопрос, который в детстве он часто слышал от своих односельчан-аксакалов. В этом вопросе писателя мы заметим обращенность к миру как пространству. Для кыргызского писателя именно пространство, в отличие от времени, является объектом его поздних размышлений: большое казахское пустынное пространство – Сары-Озеки, бескрайние просторы Маюнкумской саванны и др. Но пространство мыслится не в смысле физической величины как протяженности, а его восприятие через внутренний мир человека. Вот что он пишет: «да, окружающая среда могла оставаться такой, какая она есть, веками. Но мир внутри, в душе человеческой, в то же время, как он убедился на собственном опыте, может быть полностью сокрушен. И потому снова и снова кто-нибудь вопрошает “На месте ли мир?”»³. В каком-то смысле для писателя внешний мир как макрокосмос и внутренний мир человека как микрокосмос являются тождественными.

¹ Айтматов Чингиз. «Когда падают горы (Вечная невеста)». 5 том. Романы. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 396

² Там же. – С. 396

³ Там же. – С. 396

§ 3.1. Человек с «фаустовской душой»

Поздние романы Айтматова являются следствием его приобщения новоевропейскому культурному пространству. Вчерашний кочевник, видящий жизнь в совершенно ином свете, окунается в логику жизни иной системы и сам становится знаковой фигурой этой культуры. Так писатель знакомится с культурой «Фауста», - термин, используемый немецким культурологом Освальдом Шпенглером как прасимвол новоевропейской культуры. По Шпенглеру «фаустовская душа» связана с понятием линейности и бесконечности, что противоположно телесной осязательной античной культуре. Шпенглер в частности пишет, «...фаустовская культура была в сильнейшей степени направлена на расширение, будь то политического, хозяйственного или духовного характера; она преодолевала все географически-материальные преграды; <...> наконец, она превратила земную поверхность в одну колониальную область и хозяйственную систему»¹. О.А. Комков пишет «Культура понимается через душу. У культуры есть душа, как и у человека. Впрочем, нельзя сказать определенно, что такое душа у человека и действительно ли она у него есть, но мы привыкли так говорить. Культура – тело, в которое облекается душа, чтобы стать зримой»².

Исследователи А. Горелов и Т. Горелова считают, что «тут соединились в один клубок цивилизационные (мотивы воли к власти и пространственная экспансия), экономические (капитализм) и политические (идеология либерализма) причины» новоевропейской эпохи»³. «Западной душе везде тесно, ей нужно выйти за границы, расширяться во все стороны. Географические открытия, культовая архитектура – например, готика с ее формами, устремленными в бесконечность. <...>

¹ Шпенглер, О. (1993) Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М.: Мысль. С. 522

² Комков О. А. Освальд Шпенглер: душа культуры и ее тайны [Электронный ресурс] Моноклер. URL: <https://monocler.ru/osvald-shpengler-dusha-kultury-i-ee-tajny/>. (Дата обращения 02.01.2023).

³ Горелов А. А., Горелова Т. А. «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира. Знание. Понимание. Умение, №1, 2016, с. 29-43.

Одно из проявлений власти человека над временем – идея прогресса. Прогресс возможен, когда ты двигаешься во времени так, что каждый новый момент приносит что-то лучшее в будущем»¹.

«Прасимвол античной культуры – материальное тело, ограниченное в пространстве. Отделенное от других тел. Для грека реальны только тела»². Примерно с X века, как пишет О. Шпенглер «из саксов, швабов, франков, вестготов, лангобардов внезапно возникают немцы, французы, испанцы, итальянцы»³. Начиная с XV века, эти народы стали определять направление развития европейской, а, следовательно, и всемирной истории. О критике «Фаустовской души» написаны много работ⁴, но нам представляется, что О. Шпенглер удачно использовал метафору «Фаустовской души» для символического описания Нового времени. Об этом писал Н. Бердяев: «Судьба Фауста – судьба европейской культуры. Душа Фауста – душа Западной Европы»⁵. «Главное, что европейский человек никогда ничем не удовлетворен. Его душа – фаустовская. В определенный момент фаустовская душа изживает сама себя, тогда Фауст успокаивается на достигнутом. Если Фауст перестает желать бесконечного – он умирает»⁶.

Включение Центральной Азии в состав Российской империи как одной из европейских держав и последующие события, связанные с социалистической революцией, кардинально изменили онтологические основания культуры полукочевого кыргызского народа, который перешел к оседлому образу жизни. Можно предположить, что творчество Айтматова является результатом его размышлений над этими фундаментальными изменениями в бытии своего народа.

¹ Комков О. А. Освальд Шпенглер: душа культуры и ее тайны [Электронный ресурс] Моноклер. URL: <https://monocler.ru/osvald-shpengler-dusha-kultury-i-ee-tajny/>. (Дата обращения 02.01.2023).

² Там же.

³ Шпенглер, О. (1998) Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно исторические перспективы / пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М.: Мысль. С. 173.

⁴ В частности, Шпенглера «обвиняли» в ненаучности; Подробнее см.: Степун, Ф.А. Освальд Шпенглер и «Закат Европы» / Ф.А. Степун // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. – М.; Канон+, ОИ «РЕАЛИБИТАЦИЯ», 2002. – 448 с.

⁵ Бердяев, Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. – М., 2002. – С. 366-381.

⁶ Комков О. А. Освальд Шпенглер: душа культуры и ее тайны [Электронный ресурс] Моноклер. URL: <https://monocler.ru/osvald-shpengler-dusha-kultury-i-ee-tajny/>. (Дата обращения 02.01.2023).

«Фаустовская душа» тянула всех представителей тогдашней советско-киргизской интеллигенции к себе, кроме того, появившееся прослойка интеллектуалов были продуктом советской политики, - здесь не был исключением и Айтматов. Как проясняет О. Шпенглер, либерализм, а равно и социализм были разными проявлениями этой «фаустовской души». Как пишет исследователь Р. Гергилов, «по его мнению [Шпенглера], национал-социализм и марксизм используют материализм как некую форму религии. Обе эти идеологии базируются на либеральной идее прогресса, господствующей в XIX веке...»¹.

Согласно М.К. Кондратьеву «Идея общественного прогресса возникла в XVIII веке под влиянием идеалов эпохи Просвещения. Для Просвещения характерен пietet перед разумностью, переход от сакральной веры к вере в рациональность и естественное гармоничное развитие природы»².

Таким образом, «идея прогресса утверждала модус развития для всего становящегося и обязывала рассматривать жизнь общества по аналогии с природными объектами, движущимися в пространстве-времени по разным траекториям и переходящими в ходе этого движения от одного состояния к другому согласно общему для всех закону»³. В русской общественно-политической мысли идея прогресса воспринималась с большой долей критики и сомнения: «Рационализм в форме жесткого логицизма просто не находил себе места в контексте такого мировосприятия и такого способа постижения мира. Поэтому рационалистически-позитивистская трактовка прогресса, несмотря на сильное влияние западной философской культуры и прежде всего, немецкой классической философии, не принималась без оговорок не только религиозной (А.С.Хомяков, Вл. Соловьев, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк), но и материалистической традицией (А.И.Герцен, Н.Я.Данилевский, Н.Г.Чернышевский, П.Л.Лавров)»⁴.

¹ Гергилов Р. Е. «Отношение О. Шпенглера к фашизму и национал-социализму» Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены, №3 (87), 2008, – С. 143.

² Кондратьева М.К. Идея прогресса в контексте современного дискурса // Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13, № 3, ч. 1. – С. 177.

³ Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФРАН, 2010. – С. 9.

⁴ Там же. – С. 10.

Айтматов осмысливал новые идеи, такие как прогресс, социализм, коммунизм и индустриализация как часть своей личной и семейной драмы. Его отец был репрессирован в период сталинского террора за якобы «преступную» деятельность против прогресса, социализма и советского народа. Хотя многие государственные и общественные деятели были посмертно реабилитированы в период оттепели, рана, которую оставила трагедия с отцом, преследовала писателя на протяжении всей его жизни. В зрелые годы, экзистенциальное переживание за отца станет движущим мотивом основательной критики тоталитаризма в любом его проявлении (особенно это ярко выразился в произведении «Белое облака Чингизхана» (1990)): «свежи еще раны, нанесенные сталинской инквизицией»¹, так предостерегал Айтматов своих читателей.

Первоначально, несмотря на трагические события его личной жизни, Айтматов, как и многие другие, был на стороне модерна. Например, в самых ранних произведениях он противопоставляет человека старой эпохи с кетменем в руках, человеку зарождающегося модерна. Вот как он описывает этот момент в рассказе «Сыпайчы» (1953): «Ему стало жалко себя, он почувствовал себя беспомощным человеком, который не может понять, что происходит вокруг. Люди на берегу Таласа что-то делают, но делают без него, без Бекназара»². Заметно, что в диалоге прежняя гармония человека с природой заменяется антагонизмом между ними. Так непокорная прежним людям река на этот раз шепчет: «"Что, Бекназар! Опозорился? – шумит Талас. Ты не смог справиться со мной, а вот сын твой хочет по-другому, по-своему уломать меня! Но и ему не сладить со мной!" - злорадствует пенящийся Талас»³. Пройдет всего то немого времени, и река Талас станет покорной уже новому человеку: «"А вон то, наверное, и есть экскаватор! Недаром везде говорят о нем... Ох, и шайтан-машина [дьявол-машина], как берет землю – приглядывал Бекназар"... Теперь и Талас станет покорным»⁴. По О. Шпенглеру «до наступления

¹ Айтматов Ч. Ода величию духа. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 361.

² Айтматов Ч. Рассказ «Сыпайчы». 6 том. Рассказы. Диалог. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 42.

³ Там же.

⁴ Там же.

своей механистичной осени любая культура органична, чувствительна к ландшафту, душа ее восприимчива к космическому такту»¹. Также Н. Бердяев, в работе «Человек и машина» пишет: «Можно установить три стадии в истории человечества — природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную. Этому соответствует различное отношение духа к природе — погруженность духа в природу; выделение духа из природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природы, господство над ней»². Современная техника, которая стала возможной в эпоху модерна становится точкой, где встречаются люди кыргызской традиционной культуры с человеком модерна (Ильяс и его «ЗИЛ». – «Тополек мой в красной косынке», 1961), (Кемал и трактор. – «Верблюжий глаз», 1962), (Нургазы и пароход. – «Белый пароход», 1970). Именно здесь происходит процесс выделения духа из природы, о котором писал Н. Бердяев, и этот момент был прекрасно уловлен Айтматовым. В своих произведениях, таких как «Сыпайчы», он описывает, «как человек, находясь в лоне природы, изучает дыхание горной реки, словно опытный врач», здесь Айтматов также прекрасно уловил, о чем писал О. Шпеглер: культура «чувствительна к ландшафту, душа ее восприимчива к космическому такту».

Н. Мотрошилова склоняется к тому, что после публикации «Вопроса о технике» философия Хайдеггера сконцентрировалась на основательной критике Нового времени. Она пишет, что особенно в «Черных тетрадах» это ярко обнаруживается: «И получается, что безудержная и растущая власть *Machenschaft, des Rechnerischen*, т.е. "читающей", расчетной деятельности, – все это, расписанное на сотнях страниц, по Хайдеггеру, суть и примеры, и порождения Нового времени. Такого сгущения всего негативного, отнесенного к Новому времени, все же не встретишь в известных до сих пор текстах Хайдеггера»³. Другой исследователь - А.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. – С. 7.

² Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). Журнал "Путь" №38. – С. 7

³ Мотрошилова, Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. – 2015. – № 4. – С. 154.

Михайловский, - резюмируя мысли Н. Мотрошиловой, пишет: «Автор выделяет четыре "профилирующих категориальных слова", обозначающих у Хайдеггера суть и глубинные разрушительные тенденции Нового времени — *Machenschaft* ("махинаторство", "деячество", "распоряжение сущим"), *das Rechnerische* ("счетно-расчетная деятельность"), *Bodenlosigkeit* (беспочвенность), *das Riesige* ("нарушение меры"). Все они относятся к критике техники как завершения новоевропейской метафизики и связаны с бытийно-историческим измерением разных «национальных» начал (английского, еврейского, немецкого, русского)»¹. Но нужно заметить, что в отличие от вышеназванных народов, описываемое Айтматовым отношение к технике у кыргызов проявлялось специфичным образом. Согласно Хайдеггеру, европейские народы во многом подходят к современной технике как *das Rechnerische* («счетно-расчетная деятельность»), делая главным образом упор на выявлении условия возможности техники, а также ее развития и функционирования. В то время как для кыргызов современная техника воспринималась как игра и инструментально. У кыргызов до сих пор сохранилось поразительное отношение к технике. Ведь как пишет В. А. Алексеев, «техника не есть нечто, существующее само по себе, вне культуры, вне интересов и деятельности человека. Наоборот, в них есть очень глубокая связь. Техника всегда соразмерна человеку и его культуре»². Поэтому, кыргызы с любопытством будут изучать любую технику, притом, не основываясь на написанных инструкциях, т.е. теориях, а непосредственно играя с техникой.

Здесь важно отметить, что Хайдеггер разграничивает осмысление техники в античном мире с новоевропейским ее пониманием: «в начале европейской истории в Греции искусства поднялись до крайней высоты осуществимого в них раскрытия тайны. Они светло являли присутствие богов, диалог божественной и человеческой судьбы. Как отмечает А. Михайловский «для Хайдеггера важно не только то, что

¹ Михайловский А. «Хайдеггер будущего и будущее Хайдеггера» HORIZON. Феноменологические исследования, Вып.7, №2 (14), 2018, – С. 344

² Воронин А.А. Техника 1-2-3 // Философия науки и техники. 2020. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tehnika-1-2-3> (дата обращения: 02.01.2023).

techne не может заменить собою physis, но и то, что techne может и, вероятно, должна действовать в согласии с physis!»¹. Также искусство называлось просто «техне»². Он добавляет: «Физическая теория природы Нового времени приготовила путь прежде всего не технике, а существу современной техники... Существо современной техники являет себя в том, что мы называем по-ставом... Он продиктован властью по-става, требующего по-ставимости природы как состоящего-в-наличии»³. Сам Хайдеггер был далек от истолкования техники как некоего инструмента, скорее он видел в технике возможность более фундаментального проявления бытия и как путь к доступу истины в изначальном, греческом его понимании – αλήθεια. Через «поставляющее производство» всё сущее в эпоху современной (машинной) техники «выходит из потаенности для состояния в наличии»⁴. В этом смысле техника есть «завершенная метафизика»⁵, поскольку «понимание бытия сущего как наличия, бытия-в-наличии (Vorhandensein), а мышления как созерцания сущностей является конститутивной чертой классической западноевропейской метафизики (от Платона до Гегеля и Ницше)»⁶.

Н. Бердяев так выразил свою точку зрения относительно гуманизма, техники и их взаимосвязи: «Европейский гуманизм верил в вечные основы человеческой природы. Эту веру он получил от греко-римского мира. Христианство верит, что человек есть творение Божие и несет в себе Его образ и подобие, что человек куплен Сыном Божиим. Обе веры укрепляли европейского человека, который считал себя человеком универсальным. Ныне вера эта пошатнулась. Мир не только

¹ Пилявский Н. Беседа с философом и переводчиком Александром Михайловским. [электронный ресурс]. Мартин Хайдеггер и будущее: почему у техники не техническая сущность и зачем нужна поэзия в XXI веке? URL: <https://knife.media/heidegger-techne/>

² Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 237

³ Там же. – С. 237

⁴ Там же. – С. 228

⁵ Михайловский А.В. Свобода техники? К пониманию техники у Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров // Филос. науки. 2013. № 7. – С. 87.

⁶ Дёмин И. В. Человек техники. М. Хайдеггер и Ф. Г. Юнгер об экзистенциальном смысле техники // Terra Linguistica. 2017. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-tehniki-m-haydegger-i-f-g-yunger-ob-ekzistentsialnom-smysle-tehniki> (дата обращения: 02.01.2023).

дехристианизируется, но и дегуманизируется. В этом вся острота вопроса, перед которым ставит нас чудовищная власть техники»¹.

По мнению А. Михайловского «Техника не сводится к набору приемов, механизмов и инструментов, пусть даже самых цифровых и самых "умных". Ремесленная техника античности, как мы увидели благодаря Аристотелю, есть условие произведения вещей внутри знакомого человеку мира, можно сказать, "ноу-хау". Новоевропейская техника — это не что иное, как «воля к власти», доведение до логического конца господства субъекта над природой, которая стала для него чем-то чуждым, непонятым, даже страшным»². Об этом пишет Хайдеггер: «На Рейне поставлена гидроэлектростанция... Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию»³. Отныне сущность реки раскрывается через наличие в нем искусственных сооружений для нужд человека. В отличие же от прежних времен, когда человек был органично слит с природой и «как опытный врач, изучал дыхание горной реки»⁴, «фаустовый» человек видит в природе соперника, которого надо одолеть: «Мы всегда будем бессильными, пока не построим [в реке] шлюзы, пока не откажемся от своих сыпав»⁵. «Если страшно, сидел бы дома, в юрте!»⁶ - отныне юрта из священного пространства, символизирующей стояние кочевника-воина, стала символизировать место для трусов. Так в мире, где господствует техника, человек постепенно перемещается на задний план.

Осмысливаемая, с одной стороны, Хайдеггером, сущностная взаимосвязь современной техники и эпохи Нового времени, а с другой - «фаустовская душа»

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). Журнал «Путь» №38. – С. 31.

² Пилявский Н. Беседа с философом и переводчиком Александром Михайловским. [электронный ресурс]. Мартин Хайдеггер и будущее: почему у техники нет технической сущности и зачем нужна поэзия в XXI веке? URL: <https://knife.media/heidegger-techne/>

³ Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 226

⁴ Айтматов Ч. Рассказ «Сыпайчы». 6 том. Рассказы. Диалог. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 33.

⁵ Там же.

⁶ Айтматов Ч. Рассказ «На реке Байдамтал». 6 том. Рассказы. Диалог. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 86

Шпенглера прекрасно накладываются на те процессы, которые описывает Айтматов в ранних произведениях, правда последний делает это без глубокого проникновения в метафизическую суть событий. «Фаустовская душа», с ее вездесущим требованием к покорению невозможного и сложного, прекрасно ложилась на новую культурную почву вчерашних кочевников, которые избыток своей кочевой энергии с великой верой направляли на построения оседлого образа жизни.

В последующих произведениях Чингиза Айтматова мы уже не видим попытки возвыситься над природой и прежний энтузиазм, - вера в бесконечный прогресс ослабевает и в каком-то отношении у него начинает присутствовать разочарование. Как отмечают исследователи, «качественно пересмотрена сформировавшаяся в Новое время и господствовавшая вплоть до середины XX в. концепция отношения человека и природы, выраженная основоположником эмпирической науки XVII в. Ф. Бэконом. Принципы покорения природы, господства над ней, ее беспредельной эксплуатации сменились осознанием необходимости бережного к ней отношения, установления гармонии между обществом и окружающей средой»¹. Н. Бердяев также пишет «Машинная техническая цивилизация опасна прежде всего для души. Для нашей эпохи характерны процессы разрушения сердца, как ядра души. У самых больших французских писателей нашей эпохи, напр. Пруста и Жида, нельзя уже найти сердца, как целостного органа душевной жизни человека. Все разложилось на элемент интеллектуальный и на чувственные ощущения»².

Можно сказать, что с этого момента начинает рождаться Айтматов-гуманист, сменив себя прежнего - носителя «фаустовской души». Через огромное влияние русской литературы, особенно Ф. М. Достоевского, он начинает вплотную обращаться к человеку, миру детей, нежели к восхвалению больших технических проектов советского государства. Айтматов пишет: «Один из великих мировых писа-

¹ Глозман А. Б. Проблема взаимосвязи природы и техники в философии техники // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2006. №2.

² Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). Журнал «Путь» №38. – С. 23.

телей, Достоевский, как никто видел надежду на выход из крошечного мрака в детях – самых чистых, непорочных существах. В то же время и самых "униженных и оскорбленных"¹. Изживание в себе «фаустовской души» от её прямолинейности, регламентированности, а также размежевание с идеологическими нарративами коммунизма происходило в ходе углубленного изучения кыргызской культуры и русской классики XIX века. Как заметил писатель, «такого рода банальная беллетристика, которой довольно во все времена, не имеет ничего общего с кровеносной системой общечеловеческой культуры и в том числе с великой русской литературой XIX века, с ее мощно разработанным психологизмом, с высочайшим нравственно-духовным потенциалом, определившим глубину и страстность поиска правды и смысла жизни, смысла существования человека»². Можно также заметить черты схожести между гуманизмом Айтматова и гуманистической традицией эпохи Возрождения. Как пишет А. Горфункель, «...если в средневековом христианстве человек есть субъект космической драмы грехопадения и искупления, то гуманизм прокладывает путь к новой, обмирщенной антропологии, привлекая внимание к внутреннему миру человеческой личности и через это – к новой трактовке человеческого достоинства, места человека во Вселенной»³. Как пишет Н. Бердяев «Когда система Коперника сменила систему Птолемея, когда земля перестала быть центром космоса, когда раскрылась бесконечность миров. От этого пока еще теоретического изменения испытал ужас Паскаль, его испугало молчание бесконечных пространств и миров. Космос, космос античности и средневековья, космос св. Фомы Аквинского и Данте исчез. Тогда человек нашел компенсацию и точку опоры, перенес центр тяжести внутрь человека, в я, в субъект»⁴. Но в отличии от Возрожденческого гуманизма, природа айтматовского гуманизма восходит к иным источникам. Ч.Е. Сэм-Фестус пишет: «Столетия Возрождения дали новый толчок

¹ Айтматов Ч. Ода величию духа. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 261.

² Там же.

³ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. Учеб. пособие. – М.: Высш. школа, 1980. – С. 27.

⁴ Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). Журнал «Путь» №38. – С. 17.

в развитии философских воззрений. Реставрация античных взглядов и призывы брать пример у природы легли в основу новых гуманистических тенденций. В антропоцентрической картине мира в отличие от теоцентрического центрального места занимает уже не Бог, оно отдается самому человеку, человеку-творцу, человеку-художнику, человеку-исследователю, познающему природу и себя. *Этот отрыв от природы утверждал человека как творца самого себя* [курсив автора]. Гуманизм в культуре Ренессанса проявлялся в том, что культура это не только преобразованный человек-творец, но и измененная им природа»¹. «Не аскетическое подвижничество во имя отречения от мира и ухода от мирских забот, а достижение высшего предела земного совершенства – так понимает Данте предназначение человека»². В данном случае предшествующий теоцентрический мир уступает человеку-центричному миру, а также выводя человека на первый план. Как мы отмечали, с одной стороны айтматовский гуманизм не основывается на идее отхода от Бога, с другой стороны, человек вовсе не находится в привилегированном положении по отношению к природе и животным, человек органично слит с ними. В этом отношении интеллектуальная предыстория европейского гуманизма не совсем применима к объяснению айтматовского гуманизма. Здесь может возникнуть вопрос, а можно ли вообще Ч. Айтматова причислят к гуманистам? На наш взгляд, безусловно можно. Поскольку, несмотря на возвеличивание природы, для него человек выступает центральной темой, вокруг которого разворачивается все его творчество. Айтматовский гуманизм, тесно связанный с миром природы, осмысливает привычные границы между «природным» и «культурным», показывая, что несмотря на свое этимологическое значение, он не должен находится в состоянии антагонизма с природой. В современном техногенном мире, где передний край «взаимоотношения» между природой и человеком доверен технике, а не человеку, который «изучает дыхание горной реки» (Сыпайчы). Можно утверждать, что писа-

¹ Сэм-Фестус Е. Ч. [текст] Африканское возрождение как парадигма развития современной африканской философии. Дисс. канд. филос. наук. М.: С. 24.

² Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. Учеб. пособие. – М.: Высш. школа, 1980. – С. 21.

тель разделял мнение Н. Бердяева, когда тот писал: «Невозможно допустить автономию техники, предоставить ей полную свободу действия, она должна быть подчинена духу и духовным ценностям жизни, как, впрочем, и все»¹. Таким образом, Айтматов придерживался идеи о том, что технический прогресс должен быть в гармонии с духовными ценностями. Иначе, мать-природа, оказавшись наедине с безликой техникой, может самоуничтожиться. Поэтому для Айтматова миру всегда нужен человек, но не как защитник, а как самоценное существо. Смысл гуманизма писателя основывается именно на этом положении. Главное отличие айтматовского понимания гуманизма от постгуманизма состоит в том, что он, придавая большое значение природе и животным, вместе с тем не уравнивает их с человеком. Писатель разделяет высокие идеалы Просвещения, где человек является самоценностью.

На наш взгляд, несмотря на изживание в себе «души Фауста», писатель всегда сохранял двойственность: с одной стороны, как один из видных писателей большой державы, он всегда носил в себе душу коммуниста, прогрессиста, иными словами - модерниста, а с другой, - он был до невероятной степени простодушно-традиционным кыргызом. В этом смысле Ч. Айтматов преодолел в себе самоуверенность просвещенного нигилиста, а также ощутил наивность необразованного человека. Кроме его литературных героев, для нас фигура самого Ч. Айтматова является ориентиром для интеллектуального и нравственного развития.

Подытоживая сказанное, следует отметить, что поздние произведения писателя являются результатом его вовлечения в русскую культуру и, в свою очередь, в европейское культурное пространство. Бывший кочевник, чьи взгляды на жизнь были совершенно иными, теперь погружен в логику жизни другой системы и сам становится выдающимся представителем этой культуры.

Несмотря на трагические события, произошедшие в его личной жизни, писатель, как и многие другие, был глубоко заинтересован в модерне и, можно сказать, что увлекался им. В своих самых ранних произведениях он контрастирует человека

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). Журнал «Путь» №38. С. 26.

старой эпохи с кетменём в руках и человека, находящегося в начале эпохи модерна. Заметно, что в этом диалоге прежняя гармония между человеком и природой заменяется антагонизмом между ними.

Также, если в возрожденческом гуманизме предшествующий теоцентрический мир уступает человекоцентричному миру, то айтматовский гуманизм не основывается на идее отхода от Бога. В данном случае человек вовсе не находится в привилегированном положении по отношению к природе и животным, человек органично слит с ними.

Писатель согласен с мнением Н. Бердяева, который утверждал, что техника не может быть оставлена без надзора и допущена до полной автономии, а должна быть подчинена духу и духовным ценностям жизни, так же, как и все остальное.

С одной стороны, Хайдеггер размышлял о взаимосвязи между современной техникой и эпохой Нового времени, а с другой стороны, «фаустовская душа» Шпенглера отлично описывает те процессы, которые Айтматов изображает в своих ранних произведениях. Однако, Айтматов не глубоко проникает в метафизическую суть событий, так как был очарован доблестью «Фаустовской души». «Фаустовская душа», с ее жаждой покорения невозможного и сложного, прекрасно сочеталась с новой культурной почвой вчерашних кочевников, которые, оказавшись в новой обстановке, направляли свою кочевую энергию на создание оседлого образа жизни.

§ 3.2. Народ и модерн

Как пишет Н. Бердяев, «XIX век в России не был целостным, был раздвоенным, он был веком свободных исканий и революции»¹. С этим мнением соглашается Айтматов, утверждая, что «...русская литература XIX века возникла и развивалась как форма борьбы за утверждение личности, человеческого достоинства, которая, на мой взгляд, есть ум, окрыленный свободой»². Возникновение антагонизма

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.,1990. Наука, 1990. – С. 116

² Айтматов Ч. Ода величию духа. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 321

между славянофильством и западничеством в XIX веке отражало глубинные философские противоречия в развитии России, которые до сих пор не потеряли своей актуальности. Этот конфликт выражал две разные философии о том, какое будущее должна иметь Россия: сохранять свои традиционные ценности и пути развития, или стремиться к прогрессу и модернизации, ориентируясь на западные стандарты и ценности. Будучи русским и кыргызским писателем, Чингиз Айтматов также неизбежно сталкивался с подобными вопросами. В своем творчестве он активно обращался к опыту знаменитых русских писателей и философов того времени, что придавало его произведениям философскую глубину и общечеловеческий смысл. В этой борьбе Айтматов, в качестве объединителей этой раздвоенности, главным образом видел Пушкина, Достоевского и Толстого, поскольку они представляют собой проявления самого народа и выражают его чаяния. Как отметил Достоевский, «никогда еще ни один русский писатель, ни прежде, ни после него, не соединялся так задушевно и родственно с народом своим, как Пушкин»¹. Для Айтматова появление этих исторических фигур не было случайностью, а скорее было необходимостью, которая вытекает из закономерного хода развития общественного мышления.

Во многих своих работах писатель особо подчеркивал, что понятие народа и масс не являются одним и тем же. Первое понятие, как живой организм, обладает глубоким метафизическим содержанием. Превращение народа в массы происходит тогда, когда народ подчиняется какой-то фанатичной идеологии. Айтматов считал, что «народ вовсе не желает быть иконой, на которую бы молились. Он хочет знать о себе правду»². И добавляет «Так что писатель, утверждая свободу личности, болея болью народа, должен был утвердить себя – право на слово»³. В кыргызской культуре утверждение права на слово есть высшее достижение для человека: «только в этом случае, мне кажется, писатель может решиться думать, что имеет право говорить от имени народа»⁴.

¹ Семушкин А.В., Кирабаев Н.С. Пушкин и религия // А.С. Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения поэта). Доклады и сообщения. - М., Изд-во РУДН, 1999. – С. 15

² Айтматов Ч. Ода величию духа. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 326.

³ Там же. – С. 322

⁴ Там же. – С. 327

Для русских писателей, в особенности для Пушкина и Достоевского, принцип выступать от имени народа означал, что они говорят о христианстве и православном русском народе. Ни один значимый мыслитель России не мог говорить о русском народе и не упоминать при этом христианство. Российский философ Б. Межуев заметил, что «Русская философия всегда будет вращаться вокруг соловьевских тем и интуиций. Она всегда будет искать некую универсальную истину, которая сумела бы примирить науку и религию. Нам просто скучно в витгенштейновой вселенной частных верифицируемых фактов и лишенной метафизической опоры веры»¹. В.С. Соловьев также говорит, что «русская идея, мы знаем это, не может быть ничем иным, как некоторым определенным аспектом идеи христианской»². Многие русские философы и писатели, увлекавшиеся в молодости «душой Фауста», в зрелые годы не миновали темы религии. Одним из главных идей, которыми были увлечены русские интеллектуалы — это идея социализма. Также здесь можно заметить, что несмотря на отрицательное отношение Достоевского к социализму, он все же говорит не только о теоретическом аспекте, но и о народном, «русском» варианте социализма, основанном на христианстве. Именно поэтому обращение к народной теме стало наиболее ярким явлением в русской, в том числе айтматовской прозе.

Айтматов как кыргызский писатель исходя из своей культуры не видел никакого противоречия между национальными и общечеловеческими ценностями. Он считал, что «роль "окраин" в культуре, основанной на общечеловеческих ценностях, будет и впредь животворным источником [общечеловеческого]»³. В связи с этим С.А. Нижников пишет: «не является ли всечеловеческое некоей надстройкой над, например, национальными интересами? На этот вопрос ясно ответил Ф.М. Достоевский, сказав, что всечеловеческое рождается из расцвета национального. Нет культуры, религии или философии, как глубокой духовной традиции, лучшей или

¹ Межуев Б. Владимир Соловьев: ревнитель вселенской истины. Эксперт №30-33 (1262).

² Соловьев, В. С. (1989) Русская идея // Соловьев, В. С. Соч.: в 2 т. М. : Правда. Т. 2. – С. 239

³ Айтматов Ч. Ода величию духа. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 319

худшей, богатой или бедной, - здесь все самобытно и уникально»¹. И добавляет «*всечеловеческое является сущностью национального* (курсив мой – А.К.). Нет поэтому нужды отказываться от чего-либо родного, чтобы стать ближе всем, - это имело бы как раз обратный результат, только оболочку без реального содержания. Но лишь развивая свое национальное, можно приблизиться к всечеловеческому, и это единственно реальное и содержательное его раскрытие, к которому и шла философская мысль в России»².

Суммируя данную параграф, можно сказать, что Айтматов, столкнувшись с культурным перекрестком между русской и кыргызской культурами, стремился избежать раскола в кыргызской культуре. В то же время, писатель активно отстаивал идею о различии между народом и массами, отмечая, что первый имеет глубокое метафизическое содержание, а превращение его в массы происходит, когда он подвергается фанатической идеологии. Айтматов, как представитель кыргызской культуры, не видел противоречия между национальными и общечеловеческими ценностями. В его взгляде, роль культурных зон, таких как Кыргызстан, в культуре, основанной на общечеловеческих ценностях, будет и в будущем жизненно важным источником общечеловеческого развития.

§ 3.3. Понятия «DasMan» - «Манкурт» - «Иксрод» и гуманизм

Практически во всех поздних произведениях Айтматова присутствует осмысление «пост-идеологического» общества, а также последствий увлечения разными идеологиями. Безусловно, XX век ознаменовал собой небывалый прежде прогресс в условиях человеческого общежития. Как пишет А. Горелов «При этом отдельные элементы социализма — бесплатное здравоохранение и образование, право на труд и на отдых и т. п. — воплощались в жизнь, а культурная революция дала возможность благодаря ликвидации неграмотности во многом преодолеть тот разрыв

¹ Семушкин А.В., Кирабаев Н.С. Пушкин и религия // А.С. Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения поэта). Доклады и сообщения. - М., Изд-во РУДН, 1999. – С. 20

² Там же. – С. 21

между народом и интеллигенцией, о котором печалился Достоевский»¹. Прогресс находит свое выражение в стремлении общества сделать культуру и образование достоянием широких масс. «Неоспоримой заслугой советской власти является то, что она совершила самую масштабную в истории культурную революцию. Россия, где до 1917 г. была грамотна лишь одна четвертая часть населения, была превращена в страну, где издавалось самое большое количество книг, было создано множество новых библиотек, театров, музеев, клубов. Показателем прогресса явился громадный культурный рост всех слоев общества, наций и этносов. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что до 1917 г. произведения художественной литературы создавались и издавались в России на 20 языках, то в 1988 г. уже на 79 языках народов СССР»². Но как пишет Ч. Айтматов «Мощь техники легко измерить. Но в каких единицах измерить возросшую и постоянно растущую культуру моего народа? Количеством библиотек? Количеством учителей на каждую тысячу душ? Я предпочитаю другой показатель: уровень духовной жажды в народе»³. Духовное развитие и нравственное совершенствование невозможно представить без воспитания «Какие бы реформы в образовании, в воспитательной мы ни проводили, нравственное совершенствование человека, молодежи остается главной целью. И эта проблема не менее важна, чем проблема постижения новых знаний. Человек должен быть прежде всего человеком, он должен жить в гармонии с подобными людьми, в гармонии с природой, он должен быть носителем высоких идеалов»⁴.

При этом в айтматовских произведениях мы прослеживаем некую скептическую настороженность, тревогу по отношению к современному обществу и человеку «Вот ведь выучили на свою голову болтуна никчемного [Сабитжана. Роман «И дольше века длится день»]. Поглядеть с первого раза – вроде ничего малый. Все то он знает, все-то он слышал, только толку мало от всего этого. Учили, учили

¹ Горелов А. А. «Ф. М. Достоевский: русская идея и русский социализм». Знание. Понимание. Умение, №1, 2017, – С. 60.

² Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФРАН, 2010. – С. 33

³ Айтматов Ч. Созвездие культур Юность // №1 (332). – Январь. – 1983. – С. 73-77.

⁴ Айтматов Ч. Жизнь и память // Огонёк. – 1984. – №1

по интернатам, по институтам, а человек получился не ахти. Похвалиться любить, выпить, тосты говорить мастак, а дела нет»¹. В романе Р. Музиля «Человек без свойств» также описывается человек, наподобие Сабитжана. Литературовед Ю. Архипов пишет «Человек без свойств», таким образом, — это неосуществленный выбор каких-то определенных свойств из бесчисленного числа возможных. Он способен понять все, ибо за всем, по его мнению, есть своя правда, но он не в состоянии что-либо выбрать, потому что его пугает заведомая ограниченность всякого выбора. Потенциально он — средоточие всех качеств и свойств, совокупность возможностей. Но как сумма всех цветов дает белый, так и сумма всех свойств означает бессвойственность»². Также Б. Зыковой отмечает «в новых условиях возникает особый представитель массы, которого Ортега называет «человеком-массой». Усвоив, как пользоваться последними новинками техники и считая технический прогресс гарантированным, этот массовый человек не хочет знать принципов, на которых строится цивилизация. У «человека-массы» редкостная неблагодарность ко всему, что сделало возможным его существование. Его отличает чувство вседозволенности и признание лишь собственного авторитета, самоудовлетворенность и непокорность. В него заложена некоторая сумма идей, в результате чего у него есть "мнения"»³.

Поэтому, понятия «Манкурт» и «Иксрод» введенный писателем для характеристики пост-идеологического и пост-просвещенского сознания, являются фундаментальным. Кроме того, эти понятия по существу близки с концепцией «DasMan» Мартина Хайдеггера. Если последнее понятие исходит из европейской метафизики, то понятие «манкурт» является старинным словом, используемое в кыргызском эпосе «Манас», которое обрело новое значение благодаря Айтматову. В романе «Тавро Кассандры» писатель использует понятие «иксрод», - оно описывает человека, который «выращен» искусственно-инкубаторным методом, соответственно

¹ Айтматов Ч. И дольше века длится день: Роман. — Ф.: Кыргызстан, 1981. — С. 25

² Архипов Ю. Литературное обозрение. — 1985. — № 4. — С. 72-76.

³ А. Б. Зыкова. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. М., Мысль, 2010, т. I, А - Д, — с. 446-447.

не имея никаких социальных, родственных связей, фактически представляя собой биологического робота.

В романе «И дольше века длится день» Айтматов пишет:

«Манкурт не знал, кто он, откуда родом-племенем, не ведал своего имени, не помнил детства, отца и матери — одним словом, манкурт не осознавал себя человеческим существом. Лишенный понимания собственного "Я", манкурт с хозяйственной точки зрения обладал целым рядом преимуществ... Он никогда не помышлял о бегстве. Для любого рабовладельца самое страшное — восстание раба. Каждый раб потенциально мятежник. Манкурт был единственным в своем роде исключением — ему в корне чужды были побуждения к бунту, неповиновению. Он не ведал таких страстей. И поэтому не было необходимости стеречь его, держать охрану и тем более подозревать в тайных замыслах. Манкурт, как собака, признавал только своих хозяев»¹.

Таким образом, писатель естественно переносит понимание манкурта из исторического контекста в описание современного состояния пост-идеологического человека. У Ч. Айтматова мифические сюжеты переносятся в современность не в механическом порядке, а в органическом. Здесь он имел ввиду творчество Г. Маркеса «Гарсиа Маркес совершенно свободно переносит мифические положения и мифических героев в условия современности. Я же оставляю их в среду естественного произрастания, пытаюсь добиться максимальной натуральности в изображении легенды»².

Развитие политических идей сопровождалось масштабным процессом просвещения народа, который в целом имел много позитивных черт. Однако, этот процесс не обошелся без излишков, когда все народные и традиционные ценности были считались устаревшими и необходимыми к устранению. Именно одностороннее просвещение народа создало таких людей, как Сабитжан, который не помнит своего прошлого и превратился в человека «без свойств».

Мартин Хайдеггер вводит понятие *Dasman*, которое обозначает неподлинное существование человека: «Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-дея-тельного, так и теоретического моментов) на наличные предметы,

¹ Айтматов Ч. И дольше века длится день: Роман. — Ф.: Кыргызстан, 1981. — С. 109

² Чингиз Айтматов. Как слово наше отзовется. Диалог с Н. Анастасьевым // Дружба народов. — 1986. - №2

на преобразование мира»¹. Также «главная характеристика мира повседневности – это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т.е. смерти. Сознание человека здесь не в состоянии отнести смерть (конечность, временность) к самому себе»². Описываемое Айтматовым понятие манкурт в точности отражает суть человека-Dasman. Озабоченность настоящим и повседневным является главной характеристикой человека-манкурта, вот как писатель в романе «И дольше века длится день» описывает современного Dasman-манкурта:

«И только Сабитжан мешался тут, отвлекая от дел, разглагольствовал о том, о сем, кто на какой должности в области, кого сняли с работы, кого повысили. А то, что жена его не приехала хоронить свекра, это его нисколько не смущало. Чудной, ей-богу! У нее, видите ли, какая-то конференция, а на ней должны присутствовать какие-то зарубежные гости. А о внуках и речи нет. Они там борются за успеваемость и посещаемость, чтобы аттестат получить в лучшем виде для поступления в институт. "Что за люди пошли, что за народ! – негодовал в душе Едигей. – Для них все важно на свете, кроме смерти!" И это не давало ему покоя: "Если смерть для них ничто, то, выходит, и жизнь цены не имеет. В чем же смысл, для чего и как они живут там?"»³.

Мир обывателя, среда в котором обитают Dasman-манкурты показывает современное состояние массовой культуры «... человек раздирается между соблазном обогащения, подражанием тотальному подражанию и тщеславию, что это и есть три кита массового сознания, на них всюду и во все времена держится незыблемый мир обывателя, пристанище великих и малых зол, тщеты и нищеты воззрений, что трудно найти такую силу на земле, включая и религию, которая смогла бы перебороть всемогущую идеологию обывательского мира»⁴. Говоря о «массовом человеке» О. Гассета, О. Комков пишет «что понятие массы связано с понятием толпы. Толпа – понятие количественное и визуальное. Переведенное на язык социологии,

¹ История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – 1376 с. – (Мир энциклопедий). – С. 583

² Там же.

³ Айтматов Ч. И дольше века длится день: Роман. – Ф.: Кыргызстан, 1981. – С. 30

⁴ Айтматов Чингиз. Плаха. 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 135

оно дает массу. Одно значение слова обиходное, другое в составе выражения "массовый человек" – диагноз эпохи, культуры. Новое понятие, которое тогда еще только предстояло осмыслить человечеству»¹.

Хайдеггер, разрабатывая свою фундаментальную онтологию, видел возможность вырваться из этого состояния в обращенности человека к бытию – Dasein. Аутентичное бытийствование представляет собой жизнь человека перед лицом смерти, осознанности своей конечности. Также «Попытка вырваться из беспочвенности Мартин Хайдеггер прояснит условия и возможности своего существования, может осуществляться лишь благодаря совести, которая вызывает существо человека из потерянности в анонимном, призывает человека к "собственной способности быть самостью"»².

Если манкуртизм базируется на забвении и отрицании прошлого, то «Иксрод» в полной мере продукт искусственного порождения человека с помощью современной науки. В вопросах искусственного вмешательства в генетику человека писатель-гуманист занимает крайне жесткую позицию, замечая, что «Наука бесстрастно балансировала между гениальностью открытий и преступностью действий...»³. Для писателя человек-иксрод есть вершина развития современной науки и цивилизации, особенно в его «Фаустовском» виде. Икс-род лишен морального долга и оттого ему легче идти на преступную деятельность. «Ведь фактически я был искродом, пусть и естественно рожденным, но именно, без рода, без племени, негибаемым, невозмутимым, таким жестким специалистом своего дела, человеком, не расплывавшим своих способностей и времени ни на что другое, кроме целенаправленной деятельности»⁴.

Не будучи профессиональным философом, писатель в вопросах развития науки обращается к философу А. Лосеву:

¹ Комков О. А. Освальд Шпенглер: душа культуры и ее тайны [Электронный ресурс] Моноклер. <https://monocler.ru/osvald-shpengler-dusha-kultury-i-ee-tajny/>. (Дата обращения 02.01.2023)

² История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – 1376 с. – (Мир энциклопедий). С. 583

³ Айтматов Чингиз. Тавро Кассандры. 5 том. Романы. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 220.

⁴ Там же. – С. 234.

«А высказывание великого философа Лосева, размышляя о роли науки в истории человечества, обронил как бы специально для тебя актуальную мысль, ты удосужился отодвинуть от себя подальше. Лосев же, между прочим, писал по поводу нигилизма новоевропейского учения о бесконечном прогрессе общества и культуры, что, согласно европейской парадигме, ни одна эпоха не имеет смысла сама по себе, а лишь как подготовка и удобрение для другой эпохи, и каждая следующая эпоха тоже не имеет смысла сама по себе, а и она тоже – навоз и почва для грядущей эпохи, а равно и всех возможных эпох; цель же постоянно и неизбежно отодвигается все дальше и дальше, в бесконечные времена, неизменно оправдывая тем самым провозглашателей всех новых эдемов»¹.

Для писателя концепция бесконечного прогресса является выдумкой, особенно когда ради достижения прогресса без размышлений используются все научные открытия. Такой одномерный прогресс постепенно уничтожает человеческие качества и создает людей, подчиненных его целям. В своих произведениях писатель описывает цель создания существа-иксрода: «Семья и прочие родственные отношения как архаичные институты старого мира насилия будут сброшены на свалку истории именно иксродами. Иксроды как носители небывалой свободы личности и духа будут прокладывать путь к новой эре человечества, давно предвиденной нашей революционным учением»². Считать, что вера и принятие техники как силы, способной навсегда решить все человеческие пороки и несовершенства, является проявлением отсутствия желания преодолеть эти пороки в самом человеке. По мнению писателя-гуманиста, именно в несовершенстве заключается человеческая сущность. Последнее утверждение писателя может быть повлияло христианством, где человек рождается грешным и должен бороться за спасение своей души. В этом смысле взгляды Айтматова полностью противоположны концепции постгуманизма, - он не собирается преодолевать прежнего человека. Для него невозможно представить жизнь, в которой отсутствует добро и зло, наоборот человек брошен в эту борьбу: «Так мировой разум получается есть арена борьбы между

¹ Там же. С. 219

² Там же. С. 231

злом и добром. В этой войне человек проигрывает схватку злу. А единственным поборником добра – выступал именно человек. Но человек не выполняет своего долга перед мировым разумом. И в дело подключается сама природа, даже без возможности говорить»¹. Несовершенство человека понимается писателем как «О неизбежной проблематичности пребывания человека среди себе подобных, целиком поглощавшей человеческие существа от рождения до смерти, и о попытке постижения главной сути бытия человек не сотворен изначально добродетельным [Курсив мой - А. К.], отнюдь нет, для этого требуется неустанно прилагать душевные усилия и всякий раз, с каждым новым рождением, заново приступать к этому – для достижения недостижимого идеала. И все в человеке должно быть направлено на это. Только тогда он – человек»². Опять же здесь нужно заметить влияние христианства на писателя, ведь для кыргызского мировидения человек рождается без какого-либо понятия о грешности души, иными словами, без библейской мифологии. В некотором смысле мировая литература является исповедью Адама после грехопадения, поскольку без учета этого события порой непросто понять великих писателей. В поздних романах Айтматов состоялся как европейский писатель, «вкусив» плод с древа познания добра и зла. Тем самым в творчестве Айтматова встречаются сразу три человека, где один из них все еще находится в лоне природы (Толгонай, Бостон, Едигей), другой вне его (Авдий, Филофей), а также массового человека позднего модерна (Манкурт, Иксрод, Сабитжан). В этом смысле айтматовский гуманизм представляет собой синтез и разграничение человека с тремя взглядами на жизнь и на самого себя. Во главе угла айтматовского гуманизма стоит попытка заново «одухотворить» расколдованного (М. Вебер) коммуниста и, позднее, постсоветского неолиберала, безудержного сторонника рыночной экономики.

В образе Едигея из романа «И дольше века длится день» можно заметить «возвращение» того человека, который жил за бортом «фаустовской души», но уже имел опыт взаимоотношения с людьми, которые примыкают к этой душе. В этом смысле Едигей - тот же Бекназар, - который выступал в ранних произведениях:

¹ Там же. С. 53

² Там же. С. 75

«Едигей уже забыл о космическом корабле, стартовавшем прошлой ночью. А вот знающие люди кое-что сказали такое, что и он призадумался. Не то чтобы он сделал открытие для себя, просто подивился их суждениям и своему неведению на этот счет. Но он при этом не испытывал внутреннего укора – для него все эти космические полеты, столь занимающие всех, были очень далеким, почти магическим, чуждым его делом»¹.

В романе «Плаха» есть похожий сюжет, где чабаны обращаются к Тенгри в молитвах:

«- Да что жалеть? Теперь такие молитвы никому не нужны, теперь учат в школах, что все это отсталость и темнота. Вон, мол, в космос летают люди. – А причем тут космос? Что, если в космос летаем, так надо и забыть прежние заклинания? Кто в космос летает, тех по пальцам перечесать можно, а сколько нас на земле и землей живет? Отцы наши, деды наши землей жили, что же нам в космосе? Пусть они себе летают – у них свое дело, у нас свое»².

Едигей – это человек, который столкнулся с модерном, но даже сохраняя нерасположенность души и морали к модерну, он вынужден иметь дело с этим миром. В отличие от концепции археомодерна А. Дугина³, где борьба между традицией и модерном происходит в основном в интеллектуальной сфере, борьба Едигея с новыми людьми (Сабитжан) осуществляется не в сфере рефлексивных состязаний, а именно в сфере морали. В отличие от тех же русских славянофилов, прекрасно знавших «Фаустовскую душу» изнутри, у Едигея отсутствует интеллектуальный доступ к ней, поэтому он в споре с городскими людьми уступает в знаниях. Но его преданность сохранению традиций, достоинству и почитанию предков челове-

¹ Айтматов Ч. И дольше века длится день: Роман. – Ф.: Кыргызстан, 1981. – С. 35

² Айтматов Чингиз. «Плаха» 4 том. Роман и воспоминания. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 319.

³ А. Г. Дугин пишет: «На самом деле, археомодерн – это не новая парадигма, это не нечто новое, добавляющееся к премодерну, модерну и постмодерну, но это нечто, что – как понятие и как концепт – родилось из осмысления несоответствия российской современной условно постмодернистической действительности канонам постмодерна. (А. Г. Дугин. Археомодерн. М.: Академический проект, 2022).

ского рода остается непоколебимой. В его мире все это не зависит от уровня образования и масштабов просвещенности. В этом выражается принципиальное отличие его понимания традиции от идеологов-просветителей, где они видели прямую связь между уровнем образования и моральной осознанностью. Таким образом, писатель выражает свою благосклонность к персонажу, отмечая, что ему бы хотелось, чтобы люди, подобные Едигею, дожили до глубокой старости и передали знание своей души следующему поколению¹.

Кроме того, большинство произведений Айтматова не загромождено «языком» терминов и понятий, что позволило ему обойтись без жонглирования понятиями, и большинство диалогов между его героями происходит с помощью живого быденного языка, что не скажешь, например, о диалогах героев Достоевского, где философский язык более тесно вплетен в его произведения. Как пишет Мироненко Е. А. «Недаром Д. Мережковский, используя евангельский образ, назвал Толстого "купцом, продавшим все свое имение, чтобы купить одну жемчужину. Именно поэтому в поздний период Толстой прибегает к жанру трактата и исповеди. Именно поэтому отказывается от громоздкой формы романа, перегруженного философскими отступлениями, и обращается к притчевой форме, подавая истину на ладони»². В этом и выражается душа Едигея (и айтматовский гуманизм): он сохранил истинно человеческие качества, такие как сострадание, преданность к труду и семье, бережное отношение ко всему живому, а главное - веру и надежду на лучшее будущее человечества. «Фаустовская душа» была повержена перед стойкостью Едигея, что не скажешь о последнем герое Айтматова.

В романе «Когда падают горы», написанном более чем через тридцать лет после «И дольше века длится день», писатель рисует человека, который в известной мере представляет собой прямую противоположность Едигея, но сохраняющего душевную взаимосвязь с последним. Главный герой, Арсен Саманчин, – интеллектualan, журналист и прекрасно образованный человек. Но у него отсутствует

¹ Айтматов Чингиз. Ода величию духа. 6 том. Рассказы. Диалоги. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 326.

² Там же.

тот внутренний моральной стержень, что присутствовал у Едигея. Он также прямая противоположность ранних героев Айтматова, где последние, например, Данияр из повести «Джамийля», который обычно идя по дороге на повозке любил петь, Саманчин же всегда напряженно размышлял, потеряв спокойствие души и держа в голове нескончаемое количество неразрешимых метафизических вопросов «Арсен и в этой дорожной напряженности размышлял все о том же: как жить дальше, как быть? И если бы только это! Набегала попутно все та же настойчивая, неотвязно терзающая мысль [о самоубийстве], от которой всякий раз становилось не по себе»¹. Он уже не мог найти умозрительную альтернативу самоубийству, его не спасали идеи, которым он всегда старался быть верным. Но его в прямом смысле «спасает» любовь к Элесу.

На наш взгляд, в этом и выражается смысл вопроса Айтматова, который мы поместили в начале - «на месте ли мир?», и его ответ - «мир уже не на месте». Встретившись с «фаустовской душой», иными словами с модерном, Айтматов, и вместе с ним и вся кыргызская культура, должны были иметь дело с новыми явлениями. Через литературные образы писатель смог создать концепты своего видения этих процессов, что в конечном итоге стало его философией. В двойственности взглядов Айтматова на модерн выражается его открытость, незамкнутость и отсутствие боязни перед модерном, скорее попытка осмыслить и понять его логику.

Таким образом, подводя итоги параграфа нужно отметить:

– понятия «Манкурт» и «Иксрод» введены писателем для характеристики пост-идеологического и пост-просвещенского сознания. Кроме того, эти понятия по существу близки с концепцией «DasMan» Мартина Хайдеггера;

– в поздних романах Айтматова тема манкуртизма нашла отражение в понятии «Иксрод». Если манкуртизм базируется на забвении и отрицании прошлого, то «Иксрод» в полной мере продукт искусственного порождения человека с помощью современной науки. Таким образом, размышления писателя по поводу человека

¹ Айтматов Чингиз. Когда падают горы (Вечная невеста). 5 том. Романы. – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 358.

«Иксрода» отражает основную проблематику современной биоэтики. Для писателя человек-иксрод есть вершина развития современной науки и цивилизации, особенно в его «Фаустовском» виде;

– для писателя бесконечный прогресс является фикцией, особенно когда ради прогресса без оглядки на последствия используются все открытия науки. Безликий прогресс изживает изнутри человечность и сам порождает удобного для себя человека;

– вера и уподобление технике как той силе, которая раз и навсегда решит все человеческие несовершенства и пороки является ничем иным, как беспомощностью и нежеланием человека преодолеть в себе эти пороки. Для писателя-гуманиста человеческая сущность как раз состоит в том, что человек несовершенен. В этом последнем моменте писатель безусловно испытал влияние христианства, где человек изначально грешен и должен спасти свою душу. В этом смысле взгляды Айтматова полностью противоположны концепции пост-гуманизма, - он не собирается преодолевать прежнего человека. Для него невозможно представить жизнь, в которой отсутствует добро и зло, наоборот человек брошен в эту борьбу. Здесь нужно заметить влияние христианства на писателя, ведь для кыргызского мировоззрения человек рождается без какого-либо понятия о грешности души, иными словами, без библейской мифологии;

– в образе Едигея из романа «И дольше века длится день» можно заметить «возвращение» того человека, который жил за бортом «фаустовской души», но уже имел опыт взаимоотношения с людьми, которые примыкают к этой душе, где показывается, что просвещенность не гарантирует высокий уровень нравственности.

Выводы по третьей главе

Подводя итоги третьей главы, необходимо отметить следующие моменты.

– поздние романы Айтматова являются следствием его приобщения к русской культуре и языку, а через них и к европейскому культурному пространству;

– заметно, что в поздних произведениях мыслителя прежняя гармония человека с природой заменяется антагонизмом между ними;

– Ч. Айтматов был сильно увлечен «душой Фауста». «Фаустовская душа» Шпенглера прекрасно накладывается на те процессы, которые описывает Айтматов в своих ранних и поздних произведениях;

– через влияние русской литературы, особенно Ф. М. Достоевского, он начинает вплотную обращаться к человеку, миру детей, нежели к восхвалению больших технических проектов советского государства. Можно сказать, что с этого момента начинает рождаться Айтматов-гуманист, сменив в себе прежнюю «фаустовскую душу»;

– с одной стороны, айтматовский гуманизм не основывается на идее отхода от Бога (как возрожденческий гуманизм), с другой стороны, человек у него вовсе не находится в привилегированном положении по отношению к природе и животным, - он органично слит с ними. В этом отношении интеллектуальная предыстория европейского гуманизма не совсем применима к объяснению айтматовского гуманизма;

– Писатель, находясь на перекрестке между русской и кыргызской культурами, старался не допустить расколотости кыргызской культуры, возможно, в этом и выражалась одна из сторон его гениальности;

– Айтматов, как кыргызский писатель, исходя из своей культуры не видел никакого противоречия между национальными и общечеловеческими ценностями;

– понятия «Манкурт» и «Иксрод» введены писателем для характеристики пост-идеологического и пост-просвещенского сознания. Эти понятия по существу близки к концепции «Das Man» М. Хайдеггера;

– тема манкуртизма нашла отражение и в понятии «Иксрод». Если манкуртизм базируется на забвении и отрицании прошлого, то «Иксрод» - в полной мере продукт искусственного порождения человека с помощью современной науки. Таким образом, размышления писателя по поводу человека «Иксрода» отражают основную проблематику современной биоэтики;

– для писателя бесконечный прогресс является фикцией, особенно, когда ради прогресса без оглядки на последствия используются все открытия науки. Безликий прогресс изживает изнутри человечность и сам порождает угодного для себя

обесмысленного индивида. Вера в технику (сциентизм) и уподобление технике как той силе, которая раз и навсегда решит все человеческие проблемы и излечит от всех пороков является ничем иным, как беспомощностью и не желанием человека преодолеть в себе эти пороки;

– гуманизму Айтматова полностью противоположны концепции пост/транс-гуманизма, - он не собирается преодолевать прежнего человека. Для него невозможно представить жизнь, в которой отсутствует добро и зло, наоборот человек брошен в эту борьбу.

– В поздних романах Айтматов состоялся как европейский писатель, «вкусив» плод с древа познания добра и зла. Тем самым в творчестве Айтматова встречаются сразу три человека, где один из них все еще находится в лоне природы (Толгонай, Бостон, Едигей), другой вне его (Авдий, Филофей), а также массового человека позднего модерна (Манкурт, Иксрод, Сабитжан). В этом смысле айтматовский гуманизм представляет собой синтез и разграничение человека с тремя взглядами на жизнь и на самого себя. Во главе угла айтматовского гуманизма стоит попытка заново «одухотворить» расколдованного (М. Вебер) коммуниста и, позднее, пост-советского неолиберала, безудержного сторонника рыночной экономики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, необходимо отметить результаты, достигнутые в соответствии с целями и задачами данной работы.

1. В первой главе мы рассмотрели необходимость и возможность проведения историко-философского анализа гуманизма в творчестве Ч. Айтматова. В то время как многие современные исследователи относят его творчество к экзистенциальной философии, мы считаем, что изучение его творчества в контексте общей истории европейской и русской философии, включающей в себя и экзистенциализм, поможет получить более полное представление о предмете анализа. Если экзистенциалисты полагали, что «существование предшествует сущности», то для героев Айтматова жизнь включает в себя и сущность, и существование, - их невозможно разделить.

2. Выход из состояния «манкуртизма», «das Man», «иксрода» и «человека без свойств» Айтматов видел в духовном гуманизме. Кроме того, как и для Хайдеггера, важной является проблема совести. По мысли Хайдеггера последняя ведет к осознанию, что способность присутствия лежит в воле-иметь-совесть. В повести «Белый пароход» Чингиз Айтматов подчеркивает, что совесть является тем «семенем», которое может привести к новому - духовному рождению человека. Айтматовские произведения продолжают традицию экзистенциальной философии, которая была начата К. Кьеркегором, Ф. М. Достоевским, Ф. Ницше и др. Глубокий психологизм, который можно обнаружить в творчестве Айтматова, идет в ногу с этой традицией. В начале своей карьеры Айтматов был увлечен «фаустовской душой», но после преодоления этого увлечения, его гуманистические идеи начали прочно укореняться. В основе айтматовского гуманизма лежит вера в человека, что связано с приходом «Белого парохода», бесконечной любовью и надеждой. Одновременно с этим, в его творчестве присутствует экзистенциальное осознание трагичности существования перед лицом смерти. Таким образом можно сказать, что писатель выражал экзистенциальный взгляд на человека, хотя формально не принадлежал к философии экзистенциализма.

3. Ранний период творчества Айтматова характеризуется скорее художественной экспрессией, чем метафизической рефлексией. В своих произведениях он фокусировался на этике, но не на абстрактных концепциях и философских идеях. В то же время, можно отметить, что этика в его творчестве не связана с трансцендентным моральным порядком. Однако, со временем Айтматов начал все больше обращаться к философским и метафизическим темам. В его более поздних работах можно найти углубленные размышления о смысле жизни, существовании, свободе и человеческой природе. Таким образом, можно сделать вывод, что творчество Айтматова нельзя описать исключительно через призму рациональной спекулятивной философии, и что его этические и философские идеи взаимосвязаны и органично вписываются в его художественный почерк. Стоит также отметить, что этика, которую Айтматов описывает в своих работах, часто связана с культурными и традиционными ценностями, что указывает на важность культурного контекста для понимания его творчества. В целом, можно сказать, что творчество Айтматова является многослойным и содержит в себе как художественные, так и философские элементы, что делает его богатым и глубоким.

4. Хайдеггер, Шпенглер, Бердяев затрагивали тему техники и ее связи с культурой и эпохой. Айтматов в своих произведениях умело передает соприкосновение традиционной кыргызской культуры с современной техникой, которая стала возможной благодаря эпохе модерна. В произведениях, таких как «Сыпайчы», «Верблюжий глаз», «Белый пароход», «И дольше века длится день», «Тавро Кассандры» происходит слияние духовных ценностей жизни и технического прогресса. У Айтматова дух исходит из самой природы, ибо культура тесно связана с ландшафтом и космическим тактом: в идеале природа и культура как бы согласуются друг с другом. Как и Н. Бердяев, Айтматов осознает, что техника не может быть полностью автономной и должна быть ориентирована на духовные ценности жизни, и это прекрасно отображено в его произведениях, где человек и природа, традиции и технологии, взаимодействуют между собой.

6. Гуманизм Айтматова отличается от гуманизма ренессансных мыслителей тем, что он не основывается на идее антропоцентризма, который отрицает теоцентризм. Вместо этого, айтматовский гуманизм выводит человека на первый план, при этом не отдаляясь от Бога и не ставя человека в привилегированное положение по отношению к природе и животным, а скорее органично объединяя их. Интеллектуальная предыстория европейского гуманизма не совсем подходит для объяснения айтматовского гуманизма. Однако, наш ответ на вопрос, можно ли причислить Айтматова к гуманистам, - безусловно, да. Человек является центральной темой творчества Айтматова, несмотря на его возвеличивание природы. Айтматовский гуманизм, тесно связанный с миром природы, показывает, что привычные границы между «природным» и «культурным» не должны приводить к их антагонизму;

7. По мнению Чингиза Айтматова, гуманизм должен быть основан на мотивах, которые способствуют развитию духовной и нравственной составляющей человека. Он считает, что самым важным мотивом является способность человека мыслить самостоятельно и, одновременно, сохранять связь с культурно-историческим наследием своего народа. Айтматовское понимание гуманизма заключается в преодолении в человеке рабского мышления, культурного нигилизма, асоциального поведения и массовости, которые приводят к потере свойственных человеку качеств. Он убежден, что духовное богатство можно достичь только через труд и жизненные испытания, которые чаще всего связаны со страданиями и трагедиями.

В то же время, приобщение к литературе, философии и искусству может помочь человеку достичь духовного богатства и обрести ответственность за сохранение своей человечности. Айтматовский гуманизм является элитарным, но доступным для всех, так как каждый человек может учиться и развиваться в этом направлении. Самая трудная задача для человека - сохранять свою человечность каждый день, особенно в эпоху господства прагматизма и девальвации нравственных ценностей. Айтматов утверждает, что при этом происходит духовное самосовершенствование и приобщение к общечеловеческим ценностям.

Также мы рассмотрели понимание гуманизма у Хайдеггера и Айтматова и пришли к таким заключениям. Во-первых, философский гуманизм Хайдеггера заключается в том, что человек «зависим» от истины бытия. Но, по Хайдеггеру, это не умаляет человека, наоборот увеличивает его достоинство. Истина бытия, понятая как не-сокрытость, оставляет сущность человека неопределенной: человек обречен на постоянный поиск самого себя, чтобы открывать себя вновь и вновь. Во-вторых, Хайдеггер трактует гуманизм как проект метафизической традиции, который нужно преодолеть. В гуманизме Хайдеггера преодолевается антропоцентризм, человек предстает не единственной ценностью, мерилom и судьей природы.

Мы отметили, что европейская философия характеризуется спекулятивностью и раздвоенностью. В то же время, кыргызская культура, которая в основном выражается в устной музыке, не прибегает к слепому пантеизму и соотносит свои моральные принципы с природой, она разработала такие же моральные законы, которые присутствуют в мировых религиях.

Для Чингиза Айтматова концепция бесконечного прогресса является выдумкой, особенно, когда ради достижения прогресса без размышлений используются все научные открытия. Такой одномерный прогресс постепенно уничтожает человеческие качества и создает людей, подчиненных его целям. Вера в технику как силу, способную навсегда решить все человеческие проблемы и преодолеть несовершенство человека, является проявлением беспомощности и отсутствия желания преодолеть эти пороки в самом человеке. По мнению писателя-гуманиста, несовершенство человека непреодолимо. На это утверждение писателя могло повлиять христианство, где человек рождается грешным и должен бороться за спасение своей души. В этом смысле взгляды Айтматова полностью противоположны концепции постгуманизма, который не собирается преодолеть ветхого человека, а скорее утверждает его.

Суммируя заявленное можно сказать, что писатель активно отстаивал идею о различии между народом и массами, отмечал, что первый имеет глубокое метафизическое содержание, а превращение его в массы происходит, когда он подвер-

гается влиянию со стороны фанатичной идеологии. Айтматов не видел противоречия между национальными и общечеловеческими ценностями. Но последние, как у Данилевского и Достоевского, должны вырастать из расцвета национальных культур. Он не был сторонником, как мы бы сейчас определили, уравнительной глобализации.

Мы полагаем, что идеалы гуманизма, заложенные в творчестве Чингиза Айтматова, могут найти продолжение в будущих публикациях, особенно в контексте соотнесения с этикой ненасилия, которую Махатма Ганди столь ярко представлял. Оба эти крупные мыслители обладали глубоким пониманием европейской культуры и, что особенно важно, они стояли у истоков освобождения своих стран, разрабатывая духовные основания для новой жизни.

Эти два мыслителя демонстрировали не только прекрасное знание европейской культуры, но и активно внедряли гуманистические идеи в своих произведениях и деятельности. Они призывали к сопереживанию, справедливости и преодолению насилия во всех его проявлениях. В своих работах Айтматов и Ганди исследовали вопросы человеческой природы, моральности, справедливости и свободы.

Их творчество служило не только источником эстетического удовлетворения, но и стимулировало общественные и политические изменения. Они стремились укоренить гуманистические ценности в основе своих народов и вести их к более справедливому и гармоничному обществу.

Вместе они создали интеллектуальную и духовную связь, где сочетались уникальные черты европейской культуры и их собственные национальные традиции. Они показали, что в объединении мудрости и опыта разных культур и народов можно достичь глубокого понимания человеческой природы и разработать основы для построения гармоничного общества.

Библиография

1. Абдрасулов, С. Жизнь и творчество Чингиза Айтматова под знаком тревоги. / С. Абдрасулов // В путь с Мастером Альманах «Кутман таң». Февраль - 2018. Выпуск №3.
2. Аверинцев С. С. Парадоксы романа или парадоксы восприятия: Обсуждаем «Плаху» Ч. Айтматова / С. С. Аверинцев // Литературная газета. 1986. № 42.
3. Айтматов, Ч.Т. Собрание сочинений: в 3 т. Рассказы. Очерки. Публицистика. / Айтматов Чингиз Торокулович; - М.: Молодая гвардия. 1984. – С. 535. - 3 т.
4. Айтматов, Ч. Т. Плаха. Полное собрание сочинений: в 10 т. Роман и воспоминания. / Айтматов Чингиз Торокулович; - Б.: «Улуу тоолор», 2018. 472 с. 4. т.
5. Айтматов, Ч. В соавторстве с землей и водой [Текст]: Очерки, статьи, беседы, интервью / Чингиз Айтматов; [Вступ. статья В. Левченко]. - Фрунзе: Кыргызстан, 1978. - 406 с.
6. Айтматов, Ч. Т. Тавро Кассандры. Полное собрание сочинений: в 10 т. / Айтматов Чингиз Торокулович; Б.: - «Улуу тоолор», 2018. - 5 том.
7. Айтматов, Ч. Т. Полное собрание сочинений: в 10 т. Публицистика. / Айтматов Чингиз Торокулович; Б.: «Улуу Тоолор», 2018. - 9 том.
8. Айтматов, Ч.Т. Ода величию духа. Полное собрание сочинений: в 10 т. Рассказы. Диалоги. / Айтматов Чингиз Торокулович; – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 361 - 6 том.
9. Айтматов, Ч.Т. Сыпайчы. Полное собрание сочинений: в 10 т. Рассказы. Диалоги. / Айтматов Чингиз Торокулович; – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 361 - 6 том.
10. Айтматов, Ч. На реке Байдамтал. Полное собрание сочинений: в 10 т. Рассказы. Диалоги. / Айтматов Чингиз Торокулович; – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 361 - 6 том.
11. Айтматов, Ч.Т. Когда падают горы (Вечная невеста). Полное собрание сочинений: в 10 т. Рассказы. Диалоги. / Айтматов Чингиз Торокулович; – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 357 - 5 том.

12. Айтматов, Ч. Теперь я знаю эту пропасть отчаяния. / Айтматов Чингиз // Россия. 1993, 3-9 ноября. № 45.
13. Айтматов, Ч. Мы изменяем мир, мир изменяет нас. Полное собрание сочинений: в 10 т. Рассказы. Диалоги. / Айтматов Чингиз Торокулович; – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 378 - 9 том.
14. Айтматов, Ч. Прощай, Гульсары! Полное собрание сочинений: в 10 т. Рассказы. Диалоги. / Айтматов Чингиз Торокулович; – Б.: «Улуу тоолор», 2018. – С. 388 - 2 том.
15. Айтматов, Ч. Перестройка, гласность – древо выживания / Ч. Айтматов // Правда. – 1988. – № 44.
16. Айтматов, Ч. Сокровенное слово рождается во внутренней полемике: Беседа с обозревателем «ЛГ» Борисом Евсеевым / Ч. Айтматов // Литературная газета. – 1994. – № 26.
17. Айтматов, Ч. Мы изменяем мир, мир изменяет нас. Полное собрание сочинений: в 10 т. Публицистика / Ч. Айтматов; Б.: «Улуу тоолор», 2018. - 9 том.
18. Айтматов, Ч. «Буранный полустанок» (И дольше века длится день), / Ч. Айтматов; М., 1981.
19. Айтматов, Ч. В соавторстве с землей и водой: Очерки, статьи, беседы, интервью [Текст], Ч. Айтматов; - Ф.: Кыргызстан, 1978, С. 406.
20. Айтматов, Ч. Эхо мира. / Ч. Айтматов // - М.: Правда, 1985. С. 528.
21. Айтматов, Ч. Писатель – совесть своего времени // Ч. Айтматов / Литературный Киргизстан. №4. – Июль-август. – 1980. С. 76-83
22. Айтматов, Ч. Не сосуществовать – значит не существовать // Ч. Айтматов / Литературная газета. – 12 января. 1982.
23. Айтматов, Ч. Час слово // Ч. Айтматов / Дружба народов. – 1982. - №12
24. Айтматов, Ч. Созвездие культур Юность // Ч. Айтматов / №1 (332). – Январь. – 1983. – С. 73-77.
25. Айтматов, Ч. Жизнь и память // Ч. Айтматов / Огонёк. – 1984. – №1
26. Айтматов, Ч. Как слово наше отзовется. Диалог с Н. Анастасьевым // Ч. Айтматов / Дружба народов. – 1986. - №2.

27. Акматалиев, А. Чингиз Айтматов: Человек и Вселенная. / А. Акматалиев. - Бишкек: «Илим», 2013. - 576 с.
28. Аманалиев, Б. Из истории философской мысли киргизского народа. / Б. Аманалиев. – Фрунзе: 1963. - С. 78.
29. Алиева, К. М. Семантические конструкты писателя Ч.Т. Айтматова // К. М. Алиева / Вестник Кыргызского Национального Университета имени Жусупа Баласагына. – 2018. – № 3(95). – С. 38-41.
30. Асаналиев, К. Шекер и космос (Ч. Айтматов: художественная семантика образов). / А. Асаналиев. – Бишкек: 2001. – 346 с.
31. Архипов, Ю. Литературное обозрение. // Архипов Ю / 1985. – № 4. – С. 72-76.
32. Павленко, А. Н. Theoria vs observatio: возвращение из обморока. / А. Н. Павленко. - СПб.: Алетейя, 2018. - 309 с.
33. Эркебаев, А. Малоизученные страницы истории киргизской литературы. / А. Эркебаев. – Б.: ЖЭКА ЛТД, 1999. - 198 с.
34. Асмус, В. Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976. - 550 с. т. 1.
35. Андреева, И. С. Философия как история философии: (круглый стол в связи с книгой В. В. Соколова «Историческое введение в философию») // И. С. Андреева / Вопр. Философии. - М. – 2006. - № 3. - С. 3-35.
36. Александр, М. О некоторых особенностях Российской рецепции философии Мартина Хайдеггера в связи с дискуссией вокруг «Черных тетрадей» // М. О. Александр / Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология. 2017. №1 (21) – с. 54-71.
37. Арагон, Л. Самая прекрасная история в мире о любви // Л. Арагон / Культура и жизнь. М., 1958. № 7. С. 7-10.
38. Арндт, Х., Хайдеггер, М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства / пер. с нем. А. Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. — 456 с.
39. Аристотель. Метафизика: [перевод с древнегреческого] / Аристотель. – Москва: Эксмо, 2019. – 480 с.

40. Бердяев, Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Н. Бердяев / Смысл истории. Новое средневековье. – М., 2002. – С. 366-381.
41. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. / Н. А. Бердяев. - М.,1990. Наука, 1990. - 224 с.
42. Бердяев, Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). // Н. А. Бердяев / Журнал «Путь». №38.
43. Бондарев, А.П. Эволюция художественного сознания Чингиза Айтматова: от онтологии бытия к метафизике экзистенции // А. П. Бондарев / Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2018. №7 (798). С. 178-196.
44. Бокошов, Ж. Онтоанализ и онтология языка / Ж. Бокошов // Вестник КНУ. - 2012. вып. №2.
45. Бубер, М. Проблема человека // Два образа веры. / М. Бубер. - М.: АСТ, 1999. - С. 202.
46. Бурдьё, П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. / П. Бурдьё. - М., 2003.
46. Бофре, Жан. Диалог с Хайдеггером. Кн. 2: Новоевропейская философия. / Жан Бофре. - СПб.: Владимир Даль, 2007. 395 с.
47. Бибахин, В. В. Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Материалы конференции [1989]. / В. В. Бибахин. - Москва: Наука, 1991.
48. Васильева, Ю. О. Проблема антропологического кризиса в поздней прозе Ч. Т. Айтматова и В. Г. Распутина: дис. канд. филол. науки. 10.01.01. / Васильева Ю. О. Саратов. 2018, - 236 с.
49. Варава, В.В., Махаматов, Т.М. Новые формы экзистенции в произведениях Ч. Айтматова / В. В. Варава, Т. М. Махаматов // Философия и общество. 2021. №3 (100).
50. Воронин, А.А. Техника 1-2-3 / А. А. Воронин // Философия науки и техники. 2020. №1.
51. Гадамер, Х. Г. Хайдеггер и греки / Перевод и примечания М. Ф. Быковой / Х. Г. Гадамер. - Логос. — 1991. — № 2.

52. Гадамер, Г. Г. Актуальность прекрасного. / Г. Г. Гадамер. - М.: Искусство, 1991. 368 с.
53. Гадамер, Х. Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. / Х. Г. Гадамер. - Минск, 2007. - 240 с. (2-е изд.).
54. Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. / П. П. Гайденко. - М.: Республика, 1997. - 495 с.
55. Гайденко, П.П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. / П.П. Гайденко. - М., 2006. – 464 с.
56. Гайденко, П.П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции / П. П. Гайденко // Вопросы философии. М., 2006. №3. С.165-182.
57. Гачев, Г. Чингиз Айтматов и мировая литература. / Г. Гачев. - Кыргызстан. Фрунзе, 1982. - 288 с.
58. Гачев, Г. Любовь, человек, эпоха. Рассуждение о повести «Джамиля» Чингиза Айтматова. / Г. Гачев // М.: Советский писатель, 1965.
59. Гачев, Г. Национальные образы мира. Общие вопросы (Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский) / Г.Д. Гачев. - М.: Советский писатель, 1988. - 448 с.
60. Гачев, Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. / Г.Д. Гачев. - М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. – С. 324.
61. Гвардини, Р. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность / пер. с нем. яз., коммент. Перцев А.В., стих. Пер. Пургин С.П. / Р. Гвардини. - СПб.: Наука, 2015. – с. 450.
62. Гегель, Г. Ф. Логика. [пер. с нем. Н. Дебольского]. / Г. Ф. Гегель. - Москва: Издательство АСТ, 2021. – С. 448
63. Горелов, А. А., Горелова, Т. А. «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира. / А. А. Горелов, Т. А. Горелова // Знание. Понимание. Умение, 2016. №1.

64. Гергилов, Р. Е. «Отношение О. Шпенглера к фашизму и национал-социализму». / Р. Е. Гергилов // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены, №3 (87), 2008.
65. Глозман, А. Б. Проблема взаимосвязи природы и техники в философии техники / А. Б. Глозман // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2006. №2.
66. Горфункель, А. Х. Философия эпохи Возрождения. Учеб. пособие. / А. Х. Горфункель. - М.: Высш. школа, 1980. 368 с.
67. Горелов, А. А. Ф. М. Достоевский: русская идея и русский социализм / А. А. Горелов. // Знание. Понимание. Умение. 2017.
68. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. / Э. Гуссерль. - СПб., 2004. – 400 с.
69. Гиренок, Ф. Г. Признаки постхайдеггерианского мышления / Ф. Г. Гиренок // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. 2019. № 2. 19-25 с.
70. Гиренок, Ф. Г. Кант Хайдеггер и проблема метафизики / Ф. Г. Гиренок // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. — 2013. — № 2. - С. 21–29.
71. Достоевский, Ф.М. «Дневник писателя» 1876 г. Июнь // Полн. собр. соч.: В 30-ти тт. / Ф. М. Достоевский. - Л., 1981. - т. 23.
- Достоевский, Ф.М. «Дневник писателя» 1876 г. Июнь // Полн. собр. соч.: В 30-ти тт. / Ф. М. Достоевский. Л., 1981. – С. 30. - т. 23.
72. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. - СПб.: Алетейя, 1998.
73. Дмитриева, Е. Е. Н. В. Гоголь в западноевропейском контексте: между языками и культурами. // Е. Е. Дмитриева. М.: ИМЛИ РАН, 2011. 392 с.
74. Дугин, А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. / А. Г. Дугин. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. С. 388.
75. Дугин, А. Г. Археомодерн. / А. Г. Дугин. М.: Академический проект, 2022. 225 с.

76. Джамгерчинов, Б. Д. О прогрессивном значении вхождения Киргизии в состав России. / Б. Д. Джамгерчинов. - Фрунзе. 1963. С. 188.
77. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. — Москва: Элементарные формы, 2018. — 808 с.
78. Дёмин, И. В. Человек техники. М. Хайдеггер и Ф. Г. Юнгер об экзистенциальном смысле техники / И. В. Дёмин // Terra Linguistica. 2017. №1.
79. Дуйшембиева, А. Н. Повесть Ч. Айтматова «Прощай, Гульсары!» в оценке американских литературоведов С. Соучека, А. Куалина и Ш. Д. Грехэм / А. Н. Дуйшембиева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. №8-1 (86).
80. Зыкова, А. Б. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. / А. Б. Зыкова. - М., Мысль, 2010, т. I.
81. Ибраимов, О. История кыргызской литературы XX века: учебник. 2-е изд., доп. / О. Ибраимов. - Бишкек, 2014. – 544 с.
82. Ибраимов, К. Чингиз Айтматов как мифотворец-мудрец века: (монографическое исследование). / К. Ибраимов. - Бишкек: «Турар», 2018. - 222 с.
83. История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – 1376 с. – (Мир энциклопедий).
84. Ибраимов, О. Чингиз Айтматов, / О. Ибраимов. - М.: Молодая гвардия, 2018, с. 221.
85. Илья, И. Хайдеггер и российское философствование: Продуктивность дистанции / И. Илья // HORIZON 7 (2) 2018: 546–553 с.
86. Кадыров, А. И. Ранее творчество Чингиза Айтматова в историко-философской интерпретации. / А. И. Кадыров // Гуманитарные исследования в восточной Сибири и на дальнем востоке». №4. (62) 2022. Стр. 87-95.
87. Кадыров, А. И. Критика метафизики в творчестве М. Хайдеггера // Диалог цивилизаций: Восток – Запад: материалы XIX научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых / под ред. В.Б. Петрова, О.В. Филатовой, В. А. Цыка. – Москва: РУДН, 2019. – С. 44-50.

88. Кадыров, А. И. Ницше как метафизик нигилизма: интерпретация Мартина Хайдеггера // XIV Фестиваль науки в Москве. 11-12 октября 2019 г.: сборник научных статей студентов, аспирантов и молодых учёных факультета гуманитарных и социальных наук / под ред. В.Б. Петрова, В.А. Цвыка. Москва: РУДН, 2019. – с. 33-38.
89. Какеев, А.Ч. Избранные труды: в 2 т. / под общ. ред. Н.И. Осмоновой. / А. Ч. Какеев. - Бишкек, 2022. - т. 2.
90. Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант; пер. с нем. Н. Лосского. / И. Кант. - СПб.: : Азбука-Аттикус, 2018. С. 567
91. Кант, И. Критика практического разума / Иммануил Кант; пер. с нем. Н. Соколова. – СПб.: Азбука, Азбука – Аттикус, 2018. – 256.
92. Камю, Альбер. Посторонний [Текст]: роман ; Миф о Сизифе : эссе ; Недоразумение : пьеса / Альбер Камю ; [пер. с фр. Норы Галь и др.]. - Москва: АСТ: Астрель, 2010. - 318 с.
93. Кофман, А.Ф. Художественный мир Чингиза Айтматова / А. Ф. Кофман // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 292–311.
94. Кондратьева, М.К. Идея прогресса в контексте современного дискурса / М. К. Кондратьева. - Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13, № 3, ч. 1. – С. 177.
95. Коваленко, А. Г. Чингиз Айтматов и русская литература XX века / А. Г. Коваленко // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика. 2015. №2. С. 37-43.
96. Койчуев, Б. Т. Центральноазиатская литература как многонациональный контекст: История русского дискурса (от древности к XXI веку) / Б. Т. Койчуев. – Бишкек: Кыргызско-Российский Славянский ун-т, 2008. – 174 с.
97. Комков О. А. Освальд Шпенглер: душа культуры и ее тайны [Электронный ресурс] / О. А. Комков // Моноклер. Режим доступа: <https://monocler.ru/osvald-shpengler-dusha-kultury-i-ee-tajny/>
98. Витгенштейн, Л. Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В.Руднева. / Людвиг Витгенштейн. - М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 219 с.

99. Лосев, А.Ф., Тахо-Годи, А.А. и др. Античная литература: Учебник для высшей школы / Под ред. А.А. Тахо-Годи. 5-е изд., дораб. / А. Ф. Лосев А. А. ахо-Годи. - М.: ЧеРо, 1997. 487 с.
100. Майоров, Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика / Майоров Г. Г. - М.: Книга по Требованию, 2012. – 433 с.
101. Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФРАН, 2010. – С. 9.
102. Межуев, Б. Владимир Соловьев: ревнитель вселенской истины. [Электронный ресурс] / Б. Межуев. // Эксперт №30 33 (1262). Режим доступа: <https://expert.ru/expert/2022/30/vladimir-solovev-revritel-vselenskoj-istiny/>
103. Миронов, В. В. Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) / В. В. Миронов // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2019. – № 3. – С. 84–98.
104. Михайловский, А. «Хайдеггер будущего и будущее Хайдеггера». / А. Михайловский // HORIZON. Феноменологические исследования, Вып.7, №2 (14), 2018.
105. Михайловский, А.В. Свобода техники? К пониманию техники у Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров / А. В. Михайловский // Филос. науки. 2013. № 7.
106. Мироненко, Е. А. Диалог через столетье: Л. Толстой и Ч. Айтматов (судьба, мировоззрение, творчество) [Электронный ресурс] / Е. А. Мироненко. – Режим доступа: <https://goo.gl/oU7Z5p>.
107. Мотрошилова, Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации / Н. В. Мотрошилова // Вопросы философии. – 2015. – № 4.
108. Мотрошилова, Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера. Работы разных лет / Н. В. Мотрошилова // М., 2005. С. 425-500.
109. Музиль, Р. Человек без свойств: Роман. Кн. 1. / Пер. с нем. С. Апта; Предисл. Д. Затонского. / Р. Музиль. - М.: Ладомир, 1994. 697 с.
110. Нижников, С. А. Преобразование метафизики в творчестве М. К. Мамардашвили // С. А. Нижников / Вестник РУДН. Серия: Философия. 2013. №2.
111. Нижников, С. А. Мертв ли Бог? М. Хайдеггер о нигилизме и метафизике / С. А. Нижников // Пространство и Время. — 2014. — № 2 (16).

112. Нижников, С. А., Кадыров, А. И. Смысл критики метафизики в творчестве М. Хайдеггера. / С. А. Нижников, А. И. Кадыров // Научный журнал «Метафизика» Москва, 2020, №1 (35).
113. Ницше, Ф. Сочинения в 2 т. /Сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем. / Ф. Ницше. - М.: Мысль, 1996. 829 с. - т. 2
114. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Сочинения в: 2 т. / Ницше Ф. - М.: Мысль, 1990. - т. 2.
115. Ортеге-и-Гассет Х. Восстание масс. Сб.: Пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: ООО «Издательство АСТ, 2002. – 509, [3]. 509 с.
116. Отец Александр Мень отвечает на вопросы. – М.: Фонд Александра Меня, 1999. - 320 с.
117. Пауль, Н. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. / Пауль Наторп. - М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 379 с.
118. Платон. Государство. / Пер. А. Н. Егунова // Собрание сочинений: в 4 т. / Платон. - М., 1994. Т. 3. 654 с.
119. Пёггелер О. Новые пути с Хайдеггером / Пер. с нем. и предисл. А.В. Перцева и О.А. Матвейчева. / О. Пёггелер. - СПб.: Владимир Даль, 2019. 640 с.
120. Питерман, Т. В. Сравнительный герменевтический анализ евангельских мотивов романа Ч. Айтматова «Плаха» и М. Булгакова «Мастер и Маргарита» / Т. В. Питерман // Вестник Московского гос. ун-та. Русская филология. – 2010. – № 1. – С. 69–73.
121. Погорельская, С.В. «Черные тетради». Новое измерение философии М. Хайдеггера: аналитический обзор / С.В. Погорельская; РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. философии; отв. ред. Г.В. Хлебников. – Москва, 2019. –88 с. – (Проблемы философии).
122. Пушкин, А. С. Собрание сочинений: в 10 т. / А. С. Пушкин; М.: ГИХЛ, 1959—1962. Том 7. С. 356. - т. 7.
123. Браг, Р. Европа, Римский путь. / Реми Браг. - Долгопрудный, Аллегро-Пресс, 1995. — 176 с.

124. Сартр, Жан Поль. Тошнота; Рассказы; Пьесы; Слова / Жан Поль Сартр; [пер. с фр. Ю. Яхнина и др.]. - Москва: АСТ, 2010. - 662, [1] с.; 21 см. - (Золотая классика).
125. Сафрански, Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. / Р. Сафрански. - М.: Молодая гвардия, 2002. – 614 с.
126. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. / Ж. П. Сартр. - М.: Изд-во полит. лит-ры, 1990. С. 319–344.
127. Сариева, К. Тоо философиясы (Философия горы). Монография. / К. Сариева – Бишкек. Улуу тоолор, 2014. 296 с.
128. Сааданбеков, Ж. Философия Чингиза Айтматова. / Ж. Сааданбеков. – Бишкек: 2013. – 256 с.
129. Сатыбалдинова, К.М. Единство лирики и философской рефлексии в творчестве Пушкина. // А.С.Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения поэта). Доклады и сообщения. / К. М. Сатыбалдинова. - М., Изд-во РУДН, 1999.
130. Семушкин, А.В., Кирабаев, Н.С. Пушкин и религия // А.С. Пушкин и современность (к 200-летию со дня рождения поэта). Доклады и сообщения. / А. В. Семушкин, Н. С. Кирабаев // М., Изд-во РУДН, 1999.
131. Смирнов, А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. / А. В. Смирнов - М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
132. Смирнова, А. И. Онтологическая поэтика Чингиза Айтматова / А. И. Смирнова // Филология и культура. – 2014. – № 1 (35). – С. 208–214
133. Степун, Ф.А. Освальд Шпенглер и «Закат Европы» / Ф.А. Степун // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. – М.; Канон+, ОИ «РЕАЛИБИТАЦИЯ», 2002. – 448 с.
134. Соловьев, В. С. (1989) Русская идея // Соловьев, В. С. Соч.: в 2 т. / В. С. Соловьев. - М.: Правда. 822 с. - т. 2.
135. Соколов, В. В. Философия как история философии. / В. В. Соколов. – М. Академический проект, 2010. – 843 с.
136. Тагиров, Ф. В. Европейский консерватизм и природопознание: «фаустовская» идентичность / Ф. В. Тагиров // Проблемы современного образования. 2022. № 1. С. 9–22.

137. Торчинов, Е.А., Корнеев М.Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. / Е. А. Торчинов. - СПб., 2001. 324 с.
138. Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.
139. Урманбетова, Ж. К., Абдрасулов, С. М. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры / Отв. ред. А. Ч. Какеев. / Ж. К. Урманбетова, Ж. К. Абдрасулов. – Бишкек: Илим, 2009. – 212 с.
140. Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерус. религ. живописи : Публ. лекция / Кн. Е.Н. Трубецкой. - Москва : тип. т-ва И.Д. Сытина, 1916. - 44 с. (Война и культура).
141. Фалёв, Е.В. Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера. / Е. В. Фалев // Журнал Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Серия «Философия». №2, 2014. С. 23-32.
142. Фалёв, Е.В. Герменевтика Хайдеггера и индийская философия. / Е. В. Фалев // Журнал Вестник Московского университета, серия 7 «Философия». 2014, №5. С. 3-15.
143. Фалёв, Е.В. Герменевтика Хайдеггера и философия жизни. // Е. В. Фалев / Журнал «Вопросы философии», 2014, №7. С.146-154.
144. Хайдеггер, М. Учение Платона об истине. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / М. Хайдеггер. - М.: Республика, 1993. — 447 с.
145. Хайдеггер, М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. – / М. Хайдеггер. - М.: Языки славянских культур, 2010. – 160 с.
146. Хайдеггер, М. Ницше двух томах. / М. Хайдеггер. - Санкт-Петербург, Издательство «Владимир Даль», 2006. – С. 390. - 1 том
147. Хайдеггер, М. Ницше двух томах / М. Хайдеггер. - Санкт-Петербург, Издательство «Владимир Даль», 2007. – 464 с. - 2 том.
148. Хайдеггер, М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. / М. Хайдеггер. - М.: Гнозис, 1993. – 333 с.

149. Хайдеггер, М. Размышления II—VI (Черные тетради 1931-1938) [Текст] / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. / М. Хайдеггер. - М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 584 с.
150. Хайдеггер, М. Преодоление метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / М. Хайдеггер. М.: Республика, 1993. – 447 с.
151. Хайдеггер, М. К философии (О событии) [Текст] / пер. с нем. Э. Сагетдинова. / М. Хайдеггер. - М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. – 640 с.
152. Хайдеггер, М. О поэтах и поэзии: Гельдерлин. Рильке. Тракль. / Сост., пер. С нем. и посл. Н. Болдырева. / Мартин Хайдеггер. М.: Водолей, 2017. 240 с.
153. Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. / Мартин Хайдеггер. - М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») – 320 с.
154. Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Биbihина. / Мартин Хайдеггер. - Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
155. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме, Время и бытие. / Мартин Хайдеггер. - М., 1993, – 447 с.
156. Хайдеггер, М. Парменид. Перевод с немецкого А.П. Шурбелева, / Мартин Хайдеггер. - СПб.: Владимир Даль, 2009. – 382 с.
157. Херманн, фон Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. / Фон. Ф.-В. Херманн. - М., 2000. – 192 с.
158. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. / Ю. Хабермас. - М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
159. Черняков, А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. / А. Г. Черняков. - СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
160. Шпенглер, О. (1993) Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. / О. Шпенглер. - М.: Мысль. – 522 с.

161. Шпенглер, О. (1998) Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно исторические перспективы / пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. / О. Шпенглер. - М.: Мысль. – 606 с.
162. Шевчугова, Е.И. Христианские мотивы в романе Ч. Т. Айтматова «Плаха». / Е. И. Шевчугова // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2019;18(9): С. 194-201.
163. Элебаев, Мукай. Долгий путь: Повести. [Для сред. и ст. шк. возраста] / М. Элебаев. - 2-е изд. - Фрунзе: Мектеп, 1984. - 192 с.
164. Argen, Kadyrov. M. Heidegger's Non-Metaphysical Humanism and Chingiz Aitmatov's Spiritual Humanism. // 5th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities - Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research (ICCESSH 2020). Atlantis Press. 25-29.
165. Argen, Kadyrov, Toktoke Zhumagulov, Bakai Maratov «Humanism of Chingiz Aitmatov Gained through Suffering of the Epoch». 6th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities - Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research (ICCESSH 2021). Atlantis Press.
166. Sergei Nizhnikov, Argen Kadyrov. Existential-Personalist Understanding of the Philosophy of History. Proceedings of The 7th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research) (ICCESSH 2022). Atlantis Press.
167. Brown, D. Soviet Russian Literature since Stalin. L. – N. Y. – Melbourne: Cambridge University Press, 1978. 404 p.
168. Graham, Sh. D. Chingiz Aytmatov's Proschay, Gulsary! // Urbana: Slavic Review Press. 1989. Vol. 4. № 24. P. 34-42.
169. Qualin, A. Searching for the Self at the Crossroads of Central Asian, Russian and Soviet Cultures: the Question of Identity in the Works of Timur Pulatov and Chingiz Aitmatov. Seattle: University of Washington Press, 1996.
170. Soucek, S. National Color and Bilingualism in the Work of Chingiz Aitmatov // Journal of Turkish Studies. 1983. Vol. 5. P. 70-98.

171. Makhamatov, Tair Makhamatovich; Polyakova, Rauza Iddarovna; Balandina, Lolita Arkadyevna; Malyugina, Nadezhda Mikhailovna y Ganina, Elena Victorovna. In search of existence: Chingiz Aitmatov's philosophy of man. *Revista Inclusiones* Vol: 7 num Especial (2020): p. 371.
172. Kojève, «Tyrannie et sagesse», (in Léo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard).p. 235.
173. May, R. *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*. Wiesbaden, 1989.
174. Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1960.