

Тулънара

Рысмаганбетова

кандидат филологических наук,
доцент Актюбинского регионального
государственного университета
имени Кудайбергена. Жубанова

ШАКАРИМ И СУФИЗМ. «РЕЛИГИЯ ДУШИ»

Итогом переломного этапа в казахском литературоведении, отмеченного в 80-е годы XX века пересмотром культуры в аспекте религиозно-духовных исканий писателей, явилась энциклопедия «Шәкәрім» [1]. В данном издании принадлежность казахского поэта исламу, вне категорического уточнения о его отношении к суфизму, оправдана пониманием эзотерической сущности суфизма и его особого места и значения в казахской философии. Вместе с тем имела место и другая тенденция – мысль о Шакариме Кудайбердиеве (*далее и везде – Шакарим*) как философе и поэте-суфии [2]. Появились работы о суфизме в казахском сказочном фольклоре [3]. Действительно, как заметил авторитетный в истории суфизма исследователь Е. Бертельс, «почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты быть не могут» [4; 54].

Анализ влияния суфизма в аспекте идей, образов, символики на поэзию Шакарима на примере таких стихотворений, как «Дүние мен өмір» («Вселенная и жизнь»), «Тау басындағы ой» («Мысли, рожденные на вершине»), «Адамшылық» («Человечность»), «Тіршілік, жан туралы» («О жизни и душе») и др., указывающих на отмежевание казахского поэта от суфиев-практиков [5], которые злоупотребляли невежеством и доверчивостью простых людей, позволяет подвергнуть сомнению данный тезис. В пользу нашего утверждения свидетельствует и отсутствие принадлежности Шакарима к какой-либо ветви суфизма или определенному братству. Характерные для лирики казахского поэта философские представления, концептосфера суфизма и близкая им авторская трактовка Шакарима не выходят за границы осмысления их в русле важности проповедуемых суфизмом этических предписаний и поисков образности в духе философско-эстетического своеобразия поэзии Хафиза, Навои и Физули, которых, наряду с Байроном, Пушкиным, Лермонтовым и Некрасовым, Шакарим в предисловии к переводу «Дубровского» назвал своими учителями: «*Айтқан сөзі ауруға ем, жанға құмар, // Тауып айтқыш тәтті тіл, сайраушылар. // Байрон, Пушкин, Лермонтов, Некрасов, // Қожа Хафиз, Науаи, Физули бар*» [5; 411] («Есть слова, что принадлежат мастерам, чьи сладкозвучные стихи – // Лекарство для больного, наслаждение для души. //



Байрон, Пушкин, Лермонтов, Некрасов, // Ходжа Хафиз, Навои, Физули – вот их имена»). (Здесь и далее, кроме специально оговоренных случаев, – подстрочные переводы Г. Рысмаганбетовой.)

Влияние Л. Толстого, переписка с ним составляет отдельный пласт учительной ветви в мирознании и художественном творчестве Шакарима. Как признавался поэт в стихотворении «Жасымнан жетік білдім түрік тілін...» («Смолоду язык турецкий...»): «Понял я, в чем тайна мира, мироздания основа, // Через лирику Востока... Изучив прилежно русский, // Смысл с себя я, смысл я с сердца грязь невежества былого. // И от слов не отступаюсь, ученик я Льва Толстого. // Хоть безбожником объявлен, но святош бессильно слово: // Всей душою возлюбил он справедливости дорогу...» [6; 222]. Религиозно-философские мотивы в поэзии и прозе Шакарима обнаруживают очень тесную связь с учением Толстого о духовном воскресении человека, нравственном самосовершенствовании личности.

МИРОПОНИМАНИЕ В СУФИЗМЕ И КОНЦЕПТОСФЕРА ПОЭЗИИ ШАКАРИМА

Поздняя лирика Шакарима развивает философию любви в духе суфизма – «религию души», содержит концепцию любви к Богу, трактовку истины, сердца, разума, которые являют двойственный характер мироощущения и мирообразов Шакарима. С одной стороны, это традиции казахской философии с ее переплетением мусульманских ценностей и исконной кочевой культуры, с другой – мистицизм ислама, выработавший особые формы символической трактовки философских понятий Востока.

Концептосфера суфизма предстает у Шакарима в системе размышлений об устройстве Вселенной, ее происхождении, а также вопросов бытия, жизни и смерти, существования Бога: «Дінім қалай, жаным не, // Жогалам ба өлгенде? // Әлемді кім жаратқан, // Осыниша түрлеп, таратқан? // Көрінген сансыз планет / Бірінен-бірін бөлген бе?» [5; 339] («Что есть религия, и что – душа, // Исчезну ль после смерти я? // Кто создал этот мир, // Многообразье жизни в нем рассеял? // Бесчисленное множество планет, // Дробясь, возникло ль друг от друга?»).

Сокровенные мысли Шакарима изложены в «Родословной...», «Канолах мусульманства» (1911), сборнике стихотворений «Зерцало казахов» (1912), поэмах «Калкаман – Мамыр», «Енлик – Кебек» и др. Типичное для многих суфийских теорий понимание субстанционального единства всех религий разделял Шакарим.

Программой суфийского миропонимания поэта является стихотворение «Шошыма, достым, сөзімнен...» («Не страшись, мой друг, моих слов...»). Уже в первых строках звучит мысль о разнице между словом обыденным и словом сакральным, которое становится и языком света познания, и, вместе с тем, эзотерическим языком, позволяющим распознать друга, ученика, последователя: «Шошыма, достым, сөзімнен. // Сөз – құдайдан шыққан бу. // Ұқпасаң, көр өзіңнен, // Жұтқызайын нұрлы су» («Не страшись, мой друг, моих слов, // Слово – дыхание Бога. // Не поймешь его – вини себя, // Дам глотнуть тебе воды, дарующей свет»).

Мировоззрение Шакарима наиболее последовательно проявилось в цикле «Иманым» («Моя вера»). В стихотворении «Дін» («Религия»), говоря о многообразии религий и единстве Создателя, поэт использует символический образ волос Возлюбленной (речь идет об Абсолюте – суфийской Возлюбленной): *«Жардың шашы сансыз көп, // Ол санауға келмей тұр. // Анық нұры осы деп, // Әркім бір тал ұстап жүр»* [5; 263] («У Возлюбленной волос – бесчисленное множество. // Их никто не может сосчитать. // Прикоснувшись к одному из них, // Каждый убежден, что обладает светом»).

Философия суфизма строится на образе Возлюбленной/Возлюбленного. Это обозначение Бога. Готовность суфия принести себя в жертву любви – обретение истинной сущности. Без гибели, исчезновения собственного «я», растворяющегося в Возлюбленной, невозможно обретение духовности. В суфизме исчезновение личностных качеств и замена их божественными атрибутами обозначается термином «фана» (самоуничтожение в Боге).

Идея жертвенности, искупления через кровь и страдания героя, спасающего мир ценой собственной жизни, получает особое звучание у Шакарима. Образ истекающего кровью сердца в стихотворении гиперболизируется, становясь метафорой вселенского очищения: *«Талай асық жаралсын // Жара ағызған қанынан. // Жер жүзіне тарасын, // Жерді жусын қызыл қан»* («Пусть множество влюбленных возродит / Из раны хлещущая кровь. // Пусть по лицу земли ручьями побежит, // Пусть красная омоет землю кровь»)

Распространенному в классической суфийской поэзии образу «локон Возлюбленной/Возлюбленного» противопоставляется «лик/лицо». Словарь суфийских терминов Мират-и 'ушшак, на который ссылается Е. Бертельс, толкует локон как «атрибут мощи и эманации красоты и причину сокрытия единства абсолютной красоты», а лицо/лик – как «проявление субстанциональной красоты и эманаций красы» [4; 113]. Другими словами, стихотворение Шакарима посвящено разным путям постижения Истины людьми, отдающими предпочтение той или иной религии. Люди стремятся не к лику Создателя (Возлюбленной), как проявлению божественной красоты, а к локонам, скрывающим «единство абсолютной красоты». Убеждение в истинности «своей» религии подобно волосу в локоне, одному из множества атрибутов божественной красоты Создателя. При этом отдельный локон не осиян светом и красотой.

Такая мировоззренческая мысль Шакарима близка словам мусульманского мистика ал-Халладжа (857–922): «Я глубоко размышлял над всеми религиями и нашел, что они – многочисленные ветви <ствола>, имеющего единый корень. // Не требуй от человека, чтобы он исповедовал определенную веру, ибо в этом случае он лишь отделится от своего прочного корня. // А ведь сам корень ищет человека и указывает ему величие / и значение всего, и лишь тогда человек их осознает» [Цит. по: 7; 29].

Поэт показал формы множественных толкований Бога и исповедуемых религий (монотеизма, политеизма) и их отрицания (атеизма): *«Біреу отқа жағынды, // Нұрдың түбі құдай деп. // Не суретке табынды, // Олай емес, былай деп. // Бірі: “Құдай бір” десе, // Бірі айтады: “Көп құдай”. // Бірі: “Тәңірі – Күн” десе, // Бірі дейді: “Жоқ құдай”»* («Кто-то поклоняется огню, // Источник света почитая богом. // Кто-то поклоняется изображению (иконе), // Говоря: не так, а так нужно верить. // Кто-то скажет: “Бог один”, // А другой ответит: “Богов много”. // Кто-то скажет: “Солнце – бог”, // А другой уже: “Нет бога»»).

Истину, то есть полноту божества во всех его проявлениях, может понять человек, обладающий соответствующим миропониманием, боговдохновенный суфий. Как писал Ибн Араби: «Всякий верующий прав в своей вере, его ошибка состоит лишь в утверждении, что он поклоняется Богу в Его полноте, в то время как это дано лишь гностикам, постигшим трансцендентность Бога и Его имманентность каждому явлению феноменального мира».

Религия Шакарима не различает мусульман и христиан, язычников и приверженцев единобожия, ведь суть всех религий одна: «Путь к Богу – сердце чистое, а дьявол – это злодеянье».

СИМВОЛИКА В ПОЭЗИИ ШАКАРИМА

«Чистое сердце» («ак жүрек») – одно из ключевых понятий в философских эссе-размышлениях и поэзии Шакарима. «Чистое сердце» – непереносимое условие для вступления на суфийский путь Истины: «Сердце свое светом омой...», «Если хочешь увидеть Возлюбленную, очисти сердце...». Шакарим убежден, что каждый верующий прав в своей вере, если его сердце полно любви к Создателю и его творениям.

Сердце в поэзии Шакарима – инструмент особого духовного видения («Рухани көзбен көру»), поэтому лирический герой Шакарима заявляет: «Не поверю ни слуху, ни зрению...»; «Чтоб слова услышать эти, не годятся уши, // Слухом внутренним ты должен их постичь...»; «Открой глаза своего сердца...». Образ сердца в понимании Шакарима тождествен понятию «калб» («сердце») в мусульманском богословии и мистицизме. В Коране это – орган постижения и осмысления религиозных истин, вместилище веры (иман) и благочестия. В суфийском понимании сердце человека – единственная на свете сущность, способная вместить Бога [8; 131], отсюда призыв «очистить сердце», чтобы в нем мог поселиться Бог.

Чистое сердце в поэзии Шакарима выступает в союзе с чистым разумом («таза ақыл»), который позволяет увидеть свет Возлюбленной, Истины, то есть Бога. В стихотворении «Иманым» («Моя вера») поэт пишет: *«Қырықтан соңғы иманым – // Отыз жылдай жиганым. // Көп галымның сөзінің / Ақылға алдым сыйганын. // Молдалардың әдісін, // Пайгамбардың хадісін, // Әулиелік жәдісін, // Алмадым ақыл тыйганын»* [5; 235] («Вера моя – то, к чему пришел после сорока, // То (знание), что собрал за тридцать лет. // Из многих слов, сказанных учеными, // Взял лишь то, что принял мой разум. // Из правил муллы, // Из хадисов пророка, // Из писаний святых // Не взял того, в чем мысли нет»).

Руководствуясь разумом и высшими нравственными принципами – *«Пайгамбар қыл ақылды!»* («Разум сделай пророком!»), человек должен стремиться к постижению истины, дорогой к которой может стать только подлинная вера, а не формально-обрядовая сторона религии, которую поэт называет «бояулы дін» (буквально: «разрисованная», «расцветенная» религия). Отсюда его идея: *«Таза ақылмен таппаған дін»* («Религия, не обретенная чистым разумом»).

Человеческий разум – отражение разума божественного, любой человек является носителем божественного начала: «Есть у меня, но и у вас не может этого достоинства не быть; Только затушили вы его». Осознание духовной сущности составляет смысл человеческого существования. Но душа человека в матери-

альном мире обретает двойственность, низменное «я» человека (нафс) зачастую превалирует над его духовностью. Борьба с низменными чувствами, плотскими желаниями – один из устойчивых мотивов лирики Шакарима: «*Hәncige еrin болма мат, ол сені отқа салмақ...*» («Остерегайся низким потакать страстям – они тебя сожгут в огне»); «*Hәncі болсын маған құл!*» («Пусть низменное “я” мне станет рабом!»).

Мотивы бескорыстной любви к Богу, неизбывной тоски по Нему, стремления сблизиться с Ним воплощают устойчивые пары: соловей – роза, мотылек – огонь, капля – море и т. п. К этой символической функции образов прибегает Шакарим: «*Сорлы бұлбұл жазға асық боп, // Нұрлы гүлге айтты зар. // Көбелек те шамды алам деп, // Отқа түсті боп құмар*» [5; 253] («Бедный соловей, влюбленный в лето, // К лучезарной розе обратился, рыдая. // И мотылек, желая со свечой соединиться, // пылая страстью, сгорел в огне»). Ученые объясняют, что в суфийской поэзии соловей символизирует влюбленного, роза – символ божества, аналогичные значения имеет пара «мотылек – огонь» [9; 239, 116]. У Шакарима соловей влюблен не в розу, а в лето, тем не менее нельзя исключить здесь суфийского характера казахской поэзии.

Часто встречается в поэзии Шакарима мотив вина и мистического опьянения, характерный для суфийской лирики и связанный с учением об этапах постижения Истины: питье вина символизирует начало пути – тарикат [10; 111]. Шакарим считает, что путь к Истине – в отказе от гордыни, богатства, стяжательства: «*Арақ ішіп құтырсаң, // Бар киімді сытырсаң, // Дүниеден мұтылсаң, – Жолға түстің түп-түзу*» («Если от вина ты опьянеешь, // Если все одежды снимешь // И мирскую жизнь отвергнешь – // Вступишь ты на верный путь»).

Для суфийской поэзии типично использование этих взаимосвязанных аллегорий: возлюбленная – Бог, вино – божественная Истина, опьянение – приобщение к ней [7; 235].

«Будь пьян», – говорит поэт, а в суфийской терминологии опьянение означает приобщение к Истине. «Сожги себя дотла, шагни навстречу смерти» – эти слова говорят о необходимости приоритета духовного начала над физическим, телесным. Отдавая себя Богу, суфий не заботится о своей физической оболочке. Обретая духовное богатство, не задумывается о материальных благах и жизни своего бренного тела. Страстно влюбленный в Бога, ищущий духовного слияния с ним суфий, не задумываясь, жертвует своей жизнью во имя соединения с Абсолютом.

Если благодаря долгому пути духовного совершенствования встреча с Возлюбленной состоялась в этой жизни, то нужно стремиться к тому, чтобы сохранить эту благодать, не давать низменному «я», эгоистическому началу в человеке одержать победу над его духовной сутью.

В стихах Шакарима суфийские термины имеют аналогичное значение. Вино – напиток познания, испивший его приобщается к суфийскому пути постижения Истины. Но опьяняющий напиток в поэзии Шакарима не имеет четко закрепленного вербального выражения: поэт называет его вином, кумысом, лучезарной водой, хотя назначение его остается прежним. Следствием символического опьянения становится встреча с божественной Возлюбленной: «*Бір күні шарап ішіп едім, // Түсті жарым ойыма*» («Но однажды выпил я вино, // И возлюбленная в мыслях мне явилась»).

Метонимической парой «вина» становится «нұрлы су» («вода, дарующая свет»), а последствием питания – опьянение, приводящее к полному изменению внутреннего содержания человека: *«Ішіп алып мас болып, // Мал, мақтанға қас болып, // Нәрестедей жас болып, // Қайта жарал, қайта ту. // Арақ ішіп құтырсаң, // Бар киімді сыпырсаң. // Дүниеден мұтылсаң – Жолға түстің түп-түзу»* («Выпив и опьянев, // Став противником богатства и гордыни, // Как младенец, обретший жизнь, // Вновь родись, возродись. // Если от вина ты опьянеешь, // Если все одежды снимешь / И мирскую жизнь отвергнешь – // Вступишь ты на верный путь»).

Лирический сюжет познания Истины напоминает обряд инициации, обретения пророческого дара и переживания адептом временной смерти: *«Қанжармен ішің тілемін, // Бар сырыңды білемін»* («Тело твое кинжалом рассеку, // Все тайны твои узнаю»), а затем возрождения: *«Өлсең, сөзбен тұрғызам»* («Умрешь – словами оживлю»). Здесь прочитывается одновременно и аллюзия на Коран: «Разве Мы не раскрыли тебе твою грудь?» (94:1). Это намек на известную легенду об ангелах, которые раскрыли грудь малолетнего Мухаммеда, извлекли из нее и очистили снегом сердце будущего пророка [11; 47]. Обращает на себя внимание и типологическое сходство с пушкинским «Пророком».

Так мы приходим к суфийской трактовке смерти, означающей «уничтожение личных свойств, уничтожение завесы, отделяющей предвечного Возлюбленного от сотворенного во времени любящего. Хадис “умри до того, как ты умрешь” служил суфиям отправной точкой для разрешения об убиении низших свойств любящего и его последующем духовном воскресении в этой жизни» [9; 111]. В стихотворении Шакарима процесс возрождения человека происходит именно как процесс посвящения, передачи духовного опыта, благодати из рук учителя, подобного суфийскому наставнику, в руки вновь обращенного ученика, новичка.

Вступивший на Путь адепт должен всецело подчинить себя воле своего наставника (пира), стать подобным трупу в руках обмывателя трупов. Это получило яркое отражение в стихотворении: в строфах, описывающих действия учителя, ключевыми рифмами являются глаголы, которые выражают энергичные действия (*тілемін* – рассеку, *білемін* – узнаю и др.) или принуждение (*жүгіртем, үңілтем, түңілтем*), передаваемые на русском языке словом «заставлю» (бегать, всмотреться, отвернуться).

Человек, отказавшийся от земных благ в пользу духовности, приобретает неизмеримо больше: он становится обладателем духовного царства, где повелевает «семью родами», семью лучшими человеческими качествами. *«Мейірім, Ынсап, Әділет, // Шыдам, Шынышыл, Харекет, // Түп қазығы – Ақ ниет. // Бұл жетеуін ел қылу»* («Милосердие, Скромность, Справедливость, Терпение, Честность, Действие (деятельность, активность), // Основа всему – Чистота помыслов. // Эти семь должно в жизнь претворить»). Чтобы сохранить в себе это духовное царство, нужно держать в чистоте свое сердце, не дать своему эго, низменному «я» превалировать над духовностью, ибо всему начало – чистота намерений, помыслов.

Стихотворение состоит из 15 строф, строфическая форма – мурабба, причем в первой строфе – перекрестная рифма (абаб), а во всех последующих рифмуются между собой последние строки четверостиший. Каждое четверостишие имеет собственную рифму. Единая рифма последних строк всех четверостиший соеди-

няет строфы между собой, благодаря чему стихотворение приобретает смысловую целостность и завершенность.

Одно из положений настоящей статьи, основанное на двойственном характере суфизма Шакарима, включающего ассимиляцию под народные традиции мышления, мироощущения, подразумевает и применение поэтом стихотворных форм и размеров народной поэзии, «связанных в эстетическом сознании общества с традициями поэтического искусства народа» [12; 17]. Например, это использование размера семи-восьмисложника, характерного, в частности, для жыра.

О духовной преемственности, любви к Богу стихотворение Шакарима «Шын асықтың әрбірі...» («Все истинно влюбленные...»). Тема произведения – духовные нити, чудесный дар свыше, благодать («керемет», араб. «карамат»), что передана из глубины веков истинными влюбленными («асық», араб. «ашик»). «Шын асықтың әрбірі / Өліп топырақ болды да, // Жаралыстың тағдыры / Жаратты мені орнына» («Все истинно влюбленные / Умерли и стали прахом. // Но судьбою свыше / Предназначен на их место я»).

Стихотворение пронизано мотивом предопределенности судьбы, избравшей наследником духовной благодати поэта, выстрадавшего и заслужившего свое право принять этот дар, и горьким мотивом одиночества в мире, где нет души, подобной ему, влюбленной в Бога. Это один из центральных в творчестве Шакарима трагических мотивов – духовного одиночества, непонимания и отчуждения со стороны людей. Он звучит и в других его стихах, например: «Айуанға алтын сатам деп, айландым мен ақымақ» («Золото предлагая животным, обманулся я, глупец»). Поэт пишет: «Жардың нұрын жарқыратып, салдым елдің алдына, “Мал емес” деп кетті шатып, болмады жан алған» («Свет Возлюбленной сияющий показал народу я. // Но никто не взял его, ушли, болтая вздор, сказав: “Ведь это не скот”», т. е. не богатство). Последний пример говорит о том, что Шакариму была известна суфийская традиция, которую А. Шиммель характеризует следующим образом: «Мистики, не колеблясь, давали не знающим любви людям такие прозвища, как “корова”, “осел”, “бесчувственный камень” или “животное”, основываясь на кораническом изречении: “Они подобны скотам и даже еще более заблудшие” (7:179)» [9; 115]. Аналогичные примеры можно найти и в других стихотворениях Шакарима.

Создавая стихи суфийского характера, Шакарим стремится посвятить читателя в свою тайну, разъяснить значение суфийских символов, сделать доступным свой образ мыслей, привлечь к своим идеалам и, возможно, найти родственную душу, что откликнется на его призыв.

«Шам жардан жарықпын деп күнәлі боп» («Свеча виновата в том, что считала себя ярче Возлюбленной») – стихотворение, написанное в образах суфийской поэзии, отталкивается от суфийской модели мироздания: Бог (Возлюбленная) – мир – человек. Шакарим использует здесь известные поэтические символы суфизма. Это «свеча» и «зеркало». Свеча в поэтической традиции всегда сравнивается с Богом, что позволило ей «возомнить» себя ярче божественного света, а зеркало символизирует мир, в котором Бог созерцает себя. Предметы «забывают», что они лишь творения, одни из многочисленных проявлений божественной реальности. Поэт возвращает этим символам их первоначальное лексическое значение, тем самым как бы принижая, приземляя их: «Шам жардан жарықпын деп күнәлі боп, // Сондықтан түскен оның тіліне шоқ. // Айна “сенен асылмын” – дегені үшін, //

Дарға асылып, басына қадалған оқ) («Свеча виновата в том, что считала себя ярче Возлюбленной, // Потому горящий уголь попал ей на язык. // “Я прекраснее тебя”, – сказала зеркало, и за это / Оно повешено, и в голову его вонзилась стрела»). (Тут надо пояснить, что в быту у казахов в старину использовались отшлифованные металлические зеркала с просверленным сверху отверстием для гвоздя.)

По Шакариму, предметы и явления, традиционно символизирующие проявления божественной реальности, но возмнившие себя выше Бога, подобны людям, которые, возвысившись в непомерной гордыне, отрицают существование Творца. Потому так скоро и неотвратимо наказание за неподобающую гордыню: предметы, которые были символами, развенчаны и, утратив свою знаковую функцию, возвращены в реальный мир, чтобы вновь выполнять свои непосредственные практические функции – освещать и отражать ограниченное физическое пространство.

Согласно концепции «вахдад ал-вуджуд» (единства бытия), согласующейся с взглядами выдающегося суфийского мыслителя Ибн Араби, божественный акт творения – проявление Творца через сотворенный мир. Все сущее в мире – многочисленные манифестации Божественного бытия. Истинное, абсолютное бытие есть лишь Бог – сущность, проявлением которой выступает мир [13; 30–31]. Именно сквозь призму этой концепции Шакарим смотрит на природу и совершенство форм мира, возражая сторонникам естественно-эволюционной теории происхождения мира: «*Мұны меңіреу табиғат жарата алмас*» («Этого не может создать бесчувственная природа»), а значит, достоин истинного поклонения только Создатель (Возлюбленная).

В развенчании ложного и восстановлении истинного можно усмотреть проявление традиционной суфийской оппозиции *захир* – *батин*, когда внешне явленное (*захир*) оказывается ложным, а тайное, сокрытое от непосвященных (*батин*) – истинным. В дальнейшем эта оппозиция будет возникать в стихотворении при противопоставлении ложной (внешней, экзотерической) религии и истинной (эзотерической) религии – лжесуфиев и лирического героя, «истинно влюбленного».

Начиная со второй строфы в стихотворении определяется основная оппозиция: лирический герой – возлюбленная в ее конкретизированном выражении: я – ты. Тем самым обнаруживается внутреннее сходство анализируемого стихотворения с традиционной структурой газели – главенствующего жанра лирической поэзии Востока, в частности, классической тюркоязычной поэзии, чье влияние на себе, несомненно, испытал Шакарим.

Итак, человеческая душа как средоточие борьбы добра и зла – основной объект философской лирики Шакарима. Выявленные в поэзии Шакарима суфийские образы, мотивы, символика и их функция позволяют усматривать проявление ислама, воспринятое от классической персидской литературы философско-эстетическое наследие и адаптированное к сознанию казахских современников с целью как популяризации, этико-нравственного и духовного воздействия, так и развития новых жанровых форм и приемов образности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шәкәрім. Энциклопедия / Бас редакторы Е. Б. Сыдықов. Семей: «Тенгри» баспасы, 2008.
2. Сарсенбаева Б. Г., Сутжанов С. Н., Курмангожаева Э. С. Влияние суфийских элементов на формирование духовного мира личности // Вестник ПГУ. 2002. № 3. С. 184–189; Барлыбаева Г. Г. Эволюция этических идей в казахской философии. Алматы: К-ИЦ ИФП КН МОН РК, 2011 и др.

3. Шахимарден. Казахский суфизм в мудрости Алдара-кесе // Нива. 2001. № 4.
4. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965.
5. Шәкәрім Құдайбердиев. Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер. Алматы: Жазушы, 1988.
6. Поэты пяти веков: Казахская поэзия XV – начала XX века. Алматы: Жазушы, 1993.
7. Фильштинский И. М. Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев // Суфизм в контексте мусульманской культуры. Изд. 2-е, стер. Москва: Гл. ред. вост. лит., 1989.
8. Ислам: Энциклопедический словарь. Москва: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1991.
9. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. Москва: Алетей», 2000.
10. Пригарина Н. И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. Москва: Гл. ред. вост. лит., 1989.
11. Панова В. Ф., Вахтин Ю. Б. Жизнь Мухаммеда. Москва: Политиздат, 1990.
12. Ахметов З. А. Казахское стихосложение (Проблемы развития стиха в дореволюционной и современной поэзии). Алма-Ата: Наука, 1964.
13. Степанянц М. Т. Восточная философия. Москва: Изд. фирма «Восточная литература», 1997.



В мае 2020 года отмечают:

80-летие

Адепхан ЖАКЫБАЙ, *поэт*
 Бердалы РЫСБЕКОВ, *прозаик*
 Омир КАРИПУЛЫ, *прозаик*

70-летие

Акрам АХМЕТОВ, *драматург, прозаик*
 Жанар АБДИШОВА, *прозаик*
 Меирхан АҚДАУЛЕТОВ, *поэт*
 Алпысбай БОРАНБАЙУЛЫ, *сатирик*
 Оңдасын ЕЛУБАЙ, *прозаик*

60-летие

Сериккали ХАСАН, *прозаик*
 Серик ЖЕТПИСКАЛИЕВ, *поэт*

50-летие

Ауেলাй ОСПАНОВА, *поэт*

Редакция журнала «Простор» сердечно поздравляет юбиляров!

