

1999 ж. шыға бастады

Тіркелген куәлік № 13395-Ж
Қазақстан Республикасының
мәдениет және ақпарат
министрлігі
Ақпарат және мұрағат комитеті
22.02.2013 ж. берген

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
А. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)

К.Н. Бұрханов
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
Б. Молдахмет (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)

К.Н. Бурханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
Б. Молдахмет (ответ. секретарь)

Регистрационное свидетельство
№ 13395-Ж выдано Комитетом
информации и архивов
Министерства культуры
и информации Республики
Казахстан 22.02.2013 г.

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

1–2(63–64)•2015

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)
Фиерман У. (АҚШ)
Халилов С. (Әзірбайжан)
Мехди Санаи (Иран)
Жумагулов М. (Қырғызстан)
Зотов А.Ф. (Ресей)
Лекторский В.А. (Ресей)
Малинин Г.В. (Ресей)
Нечипоренко О.В. (Ресей)
Тощенко Ж.Т. (Ресей)
Кенан Гюрсой (Түркия)
Шермухамедова Н.А. (Өзбекстан)

Колонка главного редактора.....	4
---------------------------------	---

САЯСАТ. МӘДЕНИЕТ. ҚОҒАМ • ПОЛИТИКА. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

Ширинянц А.	Генезис русской интеллигенции, ее политической культуры в контексте европейского влияния.....	6
Кадыржанов Р.	Мифологизация истории Казахстана как конструирование национальной идентичности.....	18
Булесбаев С.	О вызовах глобализации в современной политике....	31
Ақын Б., Идрисова Н.	Саяси ғылымдағы жаңғыру теорияларының концептуалды негіздері.....	39
Касен М.	Электронное правительство в США как политический фактор конкурентоспособности нации.....	46
Борецкий О.	Заслуживает ли массовый кинематограф философского внимания?.....	54
Рамазанова А., Канапияева Д.	Миф как способ бытия современного общества.....	65

ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІ МЕН ДӘСТҮРІ • КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА И ТРАДИЦИИ

Нұрмұратов С.	Қазақ халқы руханиятының этноділдік ерекшеліктері.....	74
Ошақбаева Ж.	Қазақ зиялыларының тәуелсіз мемлекет құру идеясының философиялық мәні.....	80
Мейірманов А.	Эстетикалық таным мен рәміздік тағылым сабақтастығы.....	88

ИСЛАМТАНУ: ТРЕНДТЕР МЕН БОЛАШАҒЫ • ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ТРЕНДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Әділбаев А., Анарбаев Н.	Әбу-л Қасым ал-Фарабидың (Фариabi) «Халисату ал-хақайқ» трактатындағы ақыл түсінігі.....	96
Джалилов З.	К истории возникновения и развития исламских движений и течений.....	106
Соловьева Г.	Евроисламский диалог и евразийская доктрина.....	117
Рысбекова Ш.	Историческая роль ислама ханафитского направления в жизни и культуре народа Казахстана.....	132
Мир-Багирзаде С.	Азербайджанские ковры и традиции исламской культуры.....	143

ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДЕГІ БІЛІМ ФИЛОСОФИЯСЫ, ДІН ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ •
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ, РЕЛИГИЯ И НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Тайжанов А.	Значение духовного фактора и этнокультурных традиций в развитии отечественного образования.....	150
Досжан Р.	Ғылым мен білім - қоғам мен тұлға дамуының негізгі шарты.....	156
Хамидов А.	Феномен заказной теории.....	164
Сейтахметова Н., Жандосова Ш.	«Діни экстремизм» феноменін зерттеудің теориялық-әдіснамалық аспектілері.....	177

ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР • ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Nurysheva G., Doskozhanova A.	Categories of Tolerance and Virtue in Social Discourse of Abu Nasr Al-Farabi.....	184
Сүлейменов П.	Әл-Фараби философиясындағы болмыс мәселесі (онтологиясы).....	192
Әлжан Қ., Аташ Б.	Қорқыт ата дүниетанымындағы адам мен әлем біртұтастығы.....	201
Нысанбаев А.	Социальная онтология Абая и современность.....	211
Дюсенов М., Насырова М.	Сұлтанмахмұт Торайғыровтың философиялық жаңашыл көзқарасы.....	221

ПІКІРТАЛАСТАР • ДИСКУССИИ

Судьба философии в современном мире.....	228
--	-----

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Межэтническая модель толерантности в реалиях современности.....	232
Логика творческой многогранности (профессору В. Ю. Дунаеву – 60 лет).....	236

Біздің авторлар • Наши авторы	238
--	------------

КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Уважаемый читатель, поздравляем с началом нового 2015 года и надеемся, как всегда, на плодотворное сотрудничество.

2015 год для Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК начался очень сюрпризно. Надежды на победу в конкурсе научно-исследовательского грантового финансирования не совсем оправдались: только 5 проектов оказались выигрышными:

1. «Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды».

2. «Религиозная конверсия в постсекулярных обществах: феноменология, методология, аксиология исследования».

3. «История казахской философии (с древнейших времен до наших дней). 3-5 тома (на казахском языке)».

4. «Казахстан на пути построения общества знания (философское исследование)».

5. «Мониторинг межэтнической сферы как метод диагностирования эффективности государственной этнополитики».

В рамках данных проектов, а также в рамках программ «Народ в потоке истории» и «Ценности и идеалы независимого Казахстана», ученые Института будут работать, проблематизировать научные задачи, разрабатывая методологические подходы, стратегии и практические рекомендации. Полученные научные результаты в ходе работы над НИП будут публиковаться на страницах нашего журнала. Ученые нашего Института продолжают научные изыскания в направлениях и трендах современного гуманитарного дискурса, вводя казахстанские исследования в мировой научно-исследовательский ландшафт. Отрадно, что сегодня в отделах Института работают молодые исследователи, обучаются магистранты и докторанты, они вносят новую струю в майнстримы мэтров.

В нашем журнале мы будем публиковать их работы, которые мы надеемся, вызовут неподдельный интерес у научной общественности, тем более, что многие из них часто выезжают в мировые научные центры для работы с источниками, архивами, в том числе, привозя бесценный опыт коммуникативного коллегиального сотрудничества. Темы журнала в этом году, как всегда, философские, политические, религиоведческие и темы интеллектуальной гуманитаристики. Большое значение редколлегия журнала придает коммуникативным научным связям, поэтому читатели прочтут научные статьи наших коллег из ближнего и дальнего зарубежья.

Редколлегия журнала планирует опубликовать статьи отечественных и зарубежных ученых в области исламоведческих проблем, поскольку ислам, исламские проблемы, исламская культура стала еще одной «темой нашего времени».

Для нас очень важной является как реконструкция исламской философии, так и презентация исламского современного философского дискурса. Кроме того, исламская тема будет раскрываться в русле политических и социально-экономических проблем, в связи с чем будут подготовлены к публикации отдельные фрагменты из работ известных исламских теологов и ученых, продвигающих дискурс «мажорного» («мажоритарного») ислама и мажоритарной фальсафа.

Обращение к исламской теме задана актуальностью конструирования диалога Востока и Запада, евроисламского диалога, ислама и христианства, религии и науки, религиозности и светскости, и на страницах нашего журнала мы готовы обсудить данные проблемы.

Конечно, не все глобальные темы мы можем осветить, однако, редколлегия журнала в качестве продвижения приоритетных направлений считает необходимым публикацию тех авторских работ, которые выполняются в русле развития современного гуманитарного процесса (историко-философского, политологического, социального, религиоведческого), обусловленного социально-культурными, политическими, экономическими, техно-цивилизационными факторами.

Редколлегия журнала приглашает к со-творчеству, дискуссиям и интерпретативному диалогу.





УДК 32.323.329

*Александр Шириняни***ГЕНЕЗИС РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ,
ЕЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ
В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ВЛИЯНИЯ**

Аннотация: В работе рассматриваются формирование русской интеллигенции и основные контуры ее политической культуры в контексте теории модернизации. Предлагается «синкретическое» истолкование теории модернизации, основанное на «цивилизационном подходе» к объяснению процесса формирования и развития политических идей в России. Дается обоснование тезиса об относительном единстве русской интеллигенции как социальной, культурной общности, имеющей политическую культуру, отличную и от официальной политической культуры власти, и от традиционной политической культуры «народных низов».

Ключевые слова: Россия XVIII–XIX века, русская интеллигенция, политическая культура, модернизация.

Рассмотрение вопроса о формировании интеллигенции и основных контурах ее политической культуры связано с определением точки отсчета развития политической культуры интеллигенции, соотношения этого процесса с модернизацией России. Дело в том, что различные варианты теории модернизации, «работающие» на историко-социологическом уровне анализа, требуют коррекции применительно к исследованию генезиса политической культуры интеллигенции.

Интеллигенция – это не только специфическая общественная группа, профессионально осуществляющая деятельность по производству духовных ценностей, но и культурная общность [1, 2]. Ее деятельность имеет всеобщий характер, представляя общезначимые интересы общества. Естественно, данная социально-культурная общность никогда не являлась и не является однородной. Можно вычленить разные слои в этой общности по социально-экономическим, политическим, профессиональным, религиозным, социально-генетическим, культурным и прочим признакам. Можно выделить различные типы, варианты, тенденции, модели ее политического сознания и самосознания, политических ориентаций и действий. Хотя все это и является важным в дифференциации интеллигенции, образованного слоя, на группы (слои), но все же не настолько существенным, чтобы нельзя было от него абстрагироваться, когда мы характеризуем политическую культуру или говорим об относительном единстве интеллигенции. Поэтому

можно вести речь об относительном единстве русской интеллигенции как социальной, культурной общности, имеющей политическую культуру (важнейшими признаками которой являются оппозиционность власти; народолюбие; профетизм), отличную и от официальной политической культуры власти, и от традиционной политической культуры «народных низов». Данный тезис может подтвердить лишь рассмотрение генезиса русской интеллигенции и формирования основных контуров ее политической культуры в историко-политологическом ключе [3].

Если под «политической культурой» вообще (в широком смысле слова) подразумевать общую «наличную» сумму идей, ценностных ориентаций и алгоритмов действий, которые обеспечивают основу для функционирования общественной жизни государства, то, очевидно, что понятие «модернизация» (по-русски «улучшение» или «осовременивание») лишь отчасти передает содержание и смысл тех существенных изменений в русском обществе и государстве XVIII века, которые были инициированы Петром I и продолжены Екатериной II.

Складывающаяся в XVIII веке политическая идейность интеллигенции, по сути, являлась не «наличной», воплощенной в реальности моделью политической культуры, но «проективной», нацеленной на реализацию в будущем. Для объяснения природы формирующейся политической идейности интеллигенции можно использовать (с некоторой поправкой) методологию Г.В. Флоровского, примененную им для описания ранних «страниц» отечественной христианской истории. Флоровский различал «дневную» и «ночную» культуру, подразумевая под последней традиционное славяно-русское язычество, далеко не сразу вытесненное христианством и продолжавшее существовать в виде «ночной» культуры» (т. е. неофициальной, но реально-влиятельной). Эта методология может быть применена и к интерпретации сущности политической культуры интеллигенции. Разница в том, однако, что последняя была нацелена не на «архаизацию» (подобно язычеству), а на «деархаизацию», была плодом западного влияния «цивилизации», противостоящей «почве» (по В.О. Ключевскому).

Интеллигенция, конечно, представляла и олицетворяла «дневную» культуру, будучи побочным продуктом модернизационных усилий Петра I – Екатерины II. Она, несомненно, отражала социальный статус «нового культурного плана», слагавшийся из людей «обратившихся», т. е. принявших реформы, мысливших в категориях «общего блага» и «государственной пользы», имперской целесообразности. Но, вместе с тем, интеллигенция продуцировала свою собственную «ночную» культуру, соответствовавшую ее растущему самосознанию, идеалам и амбициям. Интеллигент – это новый человек петербургской эпохи российской истории, носитель секуляризированной, «обмирщенной» культуры, сознающий свое положение «умственного монополиста». Его собственные идеалы далеко выходят за рамки

«Табели о рангах», его не устраивает «экстравертированное до надрыва» (по Флоровскому) государственно-ориентированное мировоззрение и он не хочет быть лишь «кирпичиком для строительства нового здания империи» (выражение Н. Бердяева).

Формирование интеллигенции, далее, отнюдь не напрямую связано с теми процессами, которые на языке «формационной» версии теории модернизации связываются с образованием в России капиталистического уклада («догоняющая модернизация» по В.Г. Хоросу и И.К. Пантину). Ведь этот уклад вырос не в результате саморазвития «непреодолимых экономических тенденций», и не в силу пробивавшей себе дорогу «свободной рыночной стихии» (по принципу *Laisser faire, laisser passer*).

Реформы XVIII века инициировались «сверху», осуществлялись российской монархией и были направлены на ее укрепление. По этому поводу Р. Пайпс остроумно замечает, что создание новой политической культуры, которую олицетворяла интеллигенция, было делом рук выдающихся российских монархов XVIII века: «Всемогущее русское государство сумело создать даже свою противодействующую силу» [4]. Г.П. Федотов также не менее остроумно сформулировал суть отношений интеллигенции с властью: «она (интеллигенция – А.Ш.) целый век (XVIII – А.Ш.) шла с царем против народа, прежде чем пойти против царя и народа (1825–1881) и, наконец, с народом против царя (1905–1917)» [5].

Модернизация в России – это не просто процесс появления «релевантных» западным политическим идеям и потому она отнюдь не равнозначна просто «вестернизации», хотя все внешние признаки здесь присутствовали: усиление коммерческой активности, развития ремесленного и мануфактурного производства, увеличение промышленной добычи полезных ископаемых, учреждение банков, основание Академии наук и Московского университета, и, наконец, появление интеллигенции недворянского происхождения – ученых, архитекторов, драматургов, артистов, поэтов, художников, государственных чиновников, профессоров и учителей. Мощным стимулом для быстрого роста числа людей, занятых в сфере образования, науки и культуры, стала возможность получения личного дворянства по достижении гражданского чина не ниже 8-го класса, который, в свою очередь, давался при наличии высокого (университетского) образовательного уровня. Таким образом, Россия была единственной страной, в которой образование «давало» право на дворянство.

Ускоренное проникновение в Россию философии и науки Нового времени, идей рационализма и свободы личности получило меткую характеристику В.О. Ключевского: «...чуть не в один век перешли от Домостроя попа Сильвестра к Энциклопедии Дидро и Даламбера». Разумеется, столь быстрое распространение в России институциональных и идейных заимствований у Запада не могло происходить на «пустом месте». Речь идет не

столько о прежних «волевых усилиях» русских царей в этом направлении, начиная с Ивана Грозного, сколько о цивилизационной основе, создававшей шансы на успех будущей модернизации. Россия, принадлежащая к ареалу христианской цивилизации, имела более основательные предпосылки для этого по сравнению, например, с исламской Османской империей, некогда могущественной, но в XVIII веке попавшей в зависимость от Запада.

Дональд Тредгоулд, один из крупнейших современных разработчиков теории модернизации, подчеркивает, что Россия раньше и быстрее, чем какая-либо незападная страна, приближалась к преодолению «институционального разделения» между «восточной» и «западной» моделями развития [6]. Причину этого Тредгоулд видит в том, что Россия в течение столетий обладала христианскими ценностями. Успешное осуществление модернизации было бы невозможно без соответствующей идеологической (в условиях XVIII века – религиозной) санкции и поддержки. И это было сделано благодаря мощному содействию со стороны крупнейших российских богословов – начиная с Феофана Прокоповича, сочинителя «Духовного регламента», созданного по прямому указанию Петра I и кончая митрополитом Платоном (П.Е. Левшиным), лидером русского «ученого монашества», в своих проповедях прославлявшего Петра I и Екатерину II. В этой связи отметим, что в «Предварительных замечаниях» к работе «Протестантская этика и дух капитализма» выдающийся немецкий мыслитель Макс Вебер первым условием и предпосылкой формирования современной европейской культуры наряду с философской мудростью называет также «теологическую мудрость», т. е. наличие систематической теологии, сложившейся в рамках христианства. Обратим внимание также на то, что другие факторы, определившие универсальное значение современной европейской культуры излагаются Вебером лишь вслед за «теологической мудростью»: наука, искусство и архитектура, книгопечатание, развитое государство как «политический институт» и система канонического права.

Для объяснения процесса модернизации, т. е. распространения современной европейской культуры в России XVIII века методология Вебера может быть использована не менее успешно, чем для анализа эпохи Реформации в Европе. Она позволяет понять, как распространялось то, что Вебером названо «универсальными ценностями европейской культуры», в конкретных российских обстоятельствах, в цивилизационных условиях России XVIII века. Веберовский подход объясняет также, что при всей радикальности изменений, которые вносила европейская модернизация в российскую жизнь XVIII века, это были изменения в пределах российского типа цивилизации.

Действительно, в России не произошло никакой смены «цивилизационной парадигмы», как бы ни стремились эти изменения истолковать именно таким образом некоторые сторонники ложно понятого «цивилизационного

подхода». Россия не совершала (и не совершила) никакого перехода от «традиционной» к «либеральной» цивилизации, как утверждал А.С. Ахиезер в своей весьма провокативной, но далеко не бесспорной версии теории модернизации [7]. И не потому, что в этом «переходе» она «застряла» где-то между «традиционностью» и «либерализмом» уже в XVIII веке, а затем циклически воспроизводила эту межеумочную ситуацию уже на протяжении всей своей последующей истории, представляя собой как бы «ни то, ни се». Россия оставалась всегда (и пока еще остается) Россией, а не Францией, Ираном, или Китаем. И потому позиция «критики ее исторического опыта» мало что проясняет в реальном бытии России и в XVIII, и в последующих столетиях.

Более корректно «синкретическое» истолкование теории модернизации, основанное на «цивилизационном подходе» к объяснению процесса формирования и развития политических идей в России. Это означает, что возникновение интеллигенции в России невозможно объяснить исключительно фактом простого заимствования тех основных элементов, которые двигали современную европейскую культуру. Ведь большинство из них уже существовало в русской культуре, и понадобился мощный толчок в виде реформ Петра I и Екатерины II, чтобы эти элементы пришли в движение и выстроились в совокупность ценностей новоевропейской культуры, модернизированных «духом перемен». «Душой» этого движения и была интеллигенция, в формировании которой помимо европейских, принимали участие также автохтонные импульсы, исходившие и от «традиционной» цивилизации, в том числе от «всемогущего государства» и церкви.

Еще А.С. Хомяков показал, что противопоставление «старого» и «нового» как «своего» и «чужого» в русской культуре некорректно [8]. На уровне современной науки тем более понятно, что жесткое разделение по принципу «или-или» (или «свое», или «чужое») не соответствует реальной российской картине идей в XVIII веке. Здесь были представлены сложные синкретические образования, совмещения, наложения идей «старого» и «нового», не имевшие аналогов в европейской идейно-политической истории, и для обозначения которых уместен термин «декалаж» («наложение со смещением»), предложенный профессором Московского университета М.А. Маслиным.

Все вышесказанное позволяет судить о том, что сложная и многокрасочная картина идейно-политической ситуации XVIII века свидетельствует против упрощенно-дихотомического деления «традиционная – либеральная» цивилизация, как в «синхронном», так и в «диахронном» вариантах.

Важнейшим вопросом анализа политической культуры русской интеллигенции является вопрос о ее генезисе. И.В. Кондаков в своих размышлениях о феноменологии русской интеллигенции, обозначил пять вариантов трактовки исторического генезиса русской интеллигенции, «пять традиций отечественной культуры», связывающих начало русской интеллигенции с возникнове-

ем разночинства, с истоками русского вольномыслия, с реформами Петра I, с поисками древнерусских ее корней, с русским марксизмом [9].

Учитывая продуктивность перечисленных вариантов объяснения генезиса русской интеллигенции, будем считать каждый из них в отдельности и все их вместе необходимыми и полезными в анализе политической культуры. При этом, на наш взгляд, родоначальником политической культуры интеллигенции стал не Петр I или неизвестный книжник московской Руси, и даже не Новиков, а все же – А.Н. Радищев [10].

Рождение интеллигенции как особого духовно-социального образования трудно объяснимо с историко-социологической точки зрения, она не может быть представлена как выражение какой-либо определенной «группы интересов», боровшейся за реализацию в обществе своих собственных целей. Политической культуре интеллигенции не соответствовала политическая активность в западном смысле этого слова (т. е. легальная, институционально оформленная), ибо как таковая она была невозможна в России вплоть до начала XX века. Сущность политической культуры интеллигенции обнаруживается в ее политической идейности, бескорыстном жизнеустроительном морализме, альтруистическом стремлении «отдать долг народу». Это стремление в той или иной форме характерно для всех модификаций политической культуры интеллигенции.

Идейность интеллигенции была тесно связана с ее «беспочвенностью» (по Г.П. Федотову), поскольку слишком велик был разрыв между идеалами, например, республиканскими, и самодержавной реальностью. Вместе с тем, известное определение интеллигенции Г.П. Федотова («Русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» [11]) нуждается в коррекции. «Беспочвенность» Федотов трактовал как полный отрыв от народа и создание на основе западных ценностей нового культурного мира, представлявшего собой отдельный изолированный «этап» российского культурного здания. В этой связи напрашивается аналогия с мнением Екатерины II о том, что идеи Радищева были исключительно продуктом влияния «французской заразы» на русского мыслителя. Однако вряд ли можно предположить, что служба в коммерц-коллегии, Петербургской таможне и военном штабе (во время пугачевского бунта) никак не повлияли на политические воззрения Радищева. Радищев хорошо знал русскую жизнь, испытывал разнообразие «русские влияния». В его сочинениях абсолютно отсутствуют сопутствующие французскому республиканизму атеистические мотивы и вытекающие из них политические выводы. Анализируя весь корпус сочинений Радищева, дошедших до нас, можно с полной уверенностью заключить, что никакого «отрыва» от «почвы» его политическая идейность не замысливала. Радищев мечтал не об отрыве, а о соединении с «преславным народом». Разрушить барьеры, разделяющие интеллигенцию («истинных»

и «верных» сынов Отечества, по Радищеву) и народ, предлагалось двояко. Во-первых, через разработку общетеоретических проблем, конкретизацию для условий России теорий естественного права и общественного договора, а также более конкретных, а именно законодательных установлений для реализации в родном Отечестве идей новой для России политики. Радищев отнюдь не был сторонником немедленного, сиюминутного воплощения в жизнь этой политики и никакого «революционного нетерпения» не проявлял («не приспе еще година»). Во-вторых, Радищев разработал довольно стройную, хотя и не лишенную некоторых проблемных «промежуточных деталей», версию политической идейности, которую можно определить как «персоналистическую». Главной ценностью этой модели была свобода, вытекающая из естественных прав человека, обеспечивающая в рамках политической программы Радищева необходимые гражданские права всем, в том числе крестьянам. Однако Радищев был противником уничтожения всех сословий и образования одного сословия – гражданского (как это было, например, в проекте П.И. Пестеля [12]). Народ в его представлении разделяется на три главных состояния: «духовенство, воинство и гражданство», причем последнее «состояние разделяется на многие звания», соответствующие российской социально-политической специфике. Радищев при этом не был сторонником свободы как вседозволенности и предостерегал против приближения к «последнему краю беспрепятственного вольномыслия». Равным образом ему не были свойственны утопические тенденции, получившие столь широкое распространение в рамках последующей, «революционаристской» модели, широко распространившейся в XIX веке.

«Персоналистическое» направление, основанное Радищевым, можно рассматривать как особое, первоначальное, поскольку последующие варианты политической идейности и политического поведения интеллигенции не были в буквальном смысле продолжением радищевской традиции, хотя особенно охотно его имя использовалось революционаристской моделью от декабристов до В.И. Ленина.

Что касается основных типов политической культуры интеллигенции, представленных в XIX–XX веках, то вслед за первоначальным радищевским вариантом политической идейности интеллигенции возникает государственный или, другими словами, «хранительный» вариант [13, 14]. Дело в том, что европейские устремления интеллигенции ярко проявившиеся в творчестве А.Н. Радищева, вскоре сменились на осознание того, что любые попытки приблизить Россию к европейской цивилизации не должны вести к утрате ее собственных национальных начал и духовных ценностей. Инициатором «консервативного разворота» русской политической мысли был русский историк и мыслитель Н.М. Карамзин. «Консервативный разворот», ознаменовался переменой европейских приоритетов, источников политической мысли, в которых русские теоретики находили вдохновение для

своих консервативных воззрений. От просветительских учителей Радищева – Руссо, Гельвеция, Локка, Монтескье, Гердера произошла переориентация на идеи Берка, де Местра, де Бональда, немецких романтиков, Шеллинга и Гегеля. Новым источником становится православная святоотеческая традиция, в которой многие русские консерваторы находили главное вдохновение [15]. Прогрессистский оптимизм Радищева и характерная для его воззрений политическая проективность как устремленность в будущее, были существенно пересмотрены всей консервативной традицией в сторону «ретроспективного проективизма», обращенности в прошлое.

Наряду с «хранительством», как убедительно показали отечественные исследователи либерализма, в России, начиная с середины XIX века оформилось своеобразное течение политической мысли, концептуальной основой которого были синтез или противоречивое сочетание целого комплекса идей, идущих от Гегеля, Шеллинга, Канта и др. Идейные корни русского либерализма в основном те же, что у их европейских современников – Мишле, Ранке, Токвиля и др. Это в целом свидетельствует об общей принадлежности русского либерализма к европейской традиции. Однако специфика русского либерализма в том, что русские либералы-интеллектуалы (сначала в одиночку, а затем небольшими группами), заимствуя западные идеи, пытались насадить их «сверху» в традиционную и малоподготовленную к их восприятию среду, стремились использовать творческий потенциал самодержавного режима. Такой либерализм (особенно в концептуальных формулировках, принадлежащих К.Д. Кавелину и Б.Н. Чичерину) можно определить как «национально ориентированный». Это означает, что российские либералы были противниками не только феодальных пережитков, но и капиталистических «язв». В работе «Разговор с социалистом-революционером» (1880) Кавелин осуждает революционный террор, но не высказывает какого-либо несогласия с социалистическим идеалом. Определение «буржуазный либерализм», применявшееся в советское время, в данном случае требует существенной корректировки. Позиция Кавелина, таким образом, разъясняет «загадочную фразу» П.Я. Чаадаева, его предшественника: «Социалисты победят не потому, что они правы, а потому что не правы их противники». Не случайно и то, что на рубеже веков, русский «новый либерализм» совместил в своей доктрине социальную идею солидарности и либерально-конституционные ценности [16].

В силу исторических обстоятельств наибольшее влияние на судьбы страны, особенно в XX столетии, получила революционаристская модель политической культуры интеллигенции [17]. Во многом данное обстоятельство объясняется тем, что русское самодержавное государство по отношению к интеллигенции играло двоякую роль: во-первых, оно дважды, в результате реформ Петра I – Екатерины II и крестьянской реформы 1861 года, давало мощные импульсы, стимулировавшие развитие интеллигенции; во-

вторых, не желая идти на уступки, препятствуя сначала возникновению, затем расширению сферы конституционного порядка, самодержавное государство вызывало ответную революционную активность интеллигенции и, таким образом, порождало «противодействующую силу». Формы этого противодействия были разнообразны и простирались от бесцензурных публикаций, требовавших общественных преобразований (начало этой традиции было положено письмом В.Г. Белинского к Н.В. Гоголю, ставшим «символом веры» интеллигенции на десятилетия вперед) до террористических актов, наиболее громким из которых стало цареубийство 1 марта 1881 года.

Процесс превращения революционаризма из периферийной (поначалу) в лидирующую модель политической культуры интеллигенции нарастал на протяжении XIX века, начиная с 20-х годов, и достиг своего апогея ко времени утверждения марксизма в качестве наиболее влиятельного компонента социалистической и революционной традиции в 1890-е годы. Изначально российский революционаризм возникает как часть общеевропейского радикального диссидентства, вдохновлявшегося идеями Великой Французской революции. Уже первые его проявления, связанные с деятельностью декабристов, имели глубокие общеевропейские корни (прусский *Tugendbund*, революции в Греции, Испании, Италии и др.). Также как и повсюду в Европе, идеология русского революционаризма включала в качестве обязательных составных частей: социализм, ориентацию на науку и идею прогресса (М.В. Буташевич-Петрашевский и радикальная часть его кружка, шестидесятники, революционные народники, марксисты). Однако уже феномен «русского социализма», восходящий к А.И. Герцену, демонстрирует явные следы «хранительного» влияния на революционаризм [18]. Это свидетельствует о том, что политическая ментальность интеллигенции развивалась не только под влиянием западных идей, но и на собственной основе.

Специфической чертой русского революционаризма был нигилизм, породивший особую революционаристскую субкультуру с ее прагматическим культом утилитарной рациональности, отрицанием общепринятых норм морали, разрывом с традиционной системой ценностей образования, воспитания (Д.И. Писарев). Нигилизм перерастал в «революционное нетерпение», терроризм и бунтарство, в разрушение всех религиозных, государственных, культурных устоев (М.А. Бакунин). Нигилистические и анархистские идеи и акции способствовали распространению представлений о нелегитимности власти вообще, которая стала трактоваться как фактор исключительно организационного порядка, зависящий всецело от «революционной активности» и не связанный с какими-либо правовыми, гражданско-договорными и др. установлениями [19].

Русский революционаризм на марксистско-ленинской стадии его развития, особенно после Октябрьской революции неоднократно обращался к автохтонной российской политической традиции в поисках «эффективной

стратегии и тактики». В советский период, как известно, бытовала точка зрения, согласно которой ленинизм не только преодолел, превзошел традиции русского революционаризма, но и «разгромил идейно» последнюю и самую влиятельную предмарксистскую разновидность революционаризма – народническую. Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др. высказывали иное мнение, согласно которому русский марксизм есть результат русской традиции, соединение идей Маркса и Энгельса с идеями русских революционеров-радикалов. Независимо от специфического «полемиического заряда» такой позиции, выражающей желание «разделаться» с «недругами по социальной философии», она содержит вполне реалистическую констатацию того, что Бердяев назвал «тотальностью» русской интеллигенции, или иначе говоря, указание на целостность политической культуры интеллигенции.

Таким образом, на наш взгляд, рассуждая об «универсальном» в политике, о «модернизации», о «демократизации», и в этом контексте – о западном, европейском влиянии на Россию, на русскую политическую культуру и практику, нельзя забывать о наличии автохтонных предпосылок любых изменений. Понятно, что любое заимствование западных или любых других идей и образцов поведения с неизбежностью испытывает давление национальных традиций и других обстоятельств, а потому первоначальные идеалы и модели всегда адаптируются к конкретным условиям страны, деформируются, превращаясь иногда в нечто противоположное исходным образцам. Может быть, наличие автохтонных импульсов и условий изменений, а также неизбежная адаптация всего заимствованного, внешнего, и есть то «универсальное» в политическом процессе, о котором нужно вести речь политологу?

Литература

- 1 *Малинин В.А., Ширинянец А.А.* Интеллигенция // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. – М.: Книжный клуб Книгобек, 2014. – С. 229–230.
- 2 *Ширинянец А.А.* Интеллигенция в политической истории XIX века // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2012. – № 4. – С. 39–55.
- 3 *Ширинянец А.* Понятие и концепт «политическая культура» // MOLDOSCOPIE (Probleme de analiză politică). – nr.3 (L), 2010. – Chişinău: CEP USM, 2010. – С. 65–100.
- 4 *Пайнс Р.* Россия при старом режиме. / Перевод с англ. Вл. Козловского. – Кембридж, Массачусетс, 1980. – С. 341.
- 5 *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Мыслители русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С.421.
- 6 *Treadgold Donald W.* The West in Russia and China. Religious and Secular Thought in Modern Times. – Vol. 1: Russia, 1472–1917. – Cambridge: Cambridge University Press, 1973. – P. XXIV.

7 Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. I: От прошлого к будущему. 2-е изд. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1998.

8 Хомяков А.С. О старом и новом // Русская социально-политическая мысль. Первая половина XIX века. Хрестоматия / Сост.: А.А. Ширинянц, И.Ю. Демин; подг. текстов: А.М. Репьева, М.К. Ковтуненко, А.И. Волошин; под ред. А.А. Ширинянца. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – С. 536–549.

9 Кондаков И.В. К феноменологии русской интеллигенции // Русская интеллигенция: история и судьба. – М., 1999. – С.81–85.

10 Ширинянц А.А. А.Н. Радищев и политическая культура интеллигенции России XIX-начала XX вв. // Историческое образование. – 2014. – №1. – С. 90-108.

11 Федотов Г.П. Судьба и грехи России: В 2 т. Т.1. – СПб., 1992. – С.70–71.

12 Пестель П.И. Русская Правда или Заповедная Государственная Грамота Великого Народа Российского служащая Заветом для Усовершенствования Государственного Устройства России и Содержащая Верный Наказ как для Народа так и для Временного Верховного Правления // Хрестоматия Русская социально-политическая мысль. Первая половина XIX века. Хрестоматия / Сост.: А.А. Ширинянц, И.Ю. Демин; подг. текстов: А.М. Репьева, М.К. Ковтуненко, А.И. Волошин; под ред. А.А. Ширинянца. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – С. 184.

13 Ермашов Д.В., Ширинянц А.А. Хранительство как основание консервативной политической культуры интеллигенции (Опыт пореформенной России XIX в.) // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2006. – № 2. – С. 5–22.

14 Ширинянц А.А. Хранительство как основание консервативной политической культуры интеллигенции (Опыт пореформенной России XIX в.): концепция русской монархии // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2006. – № 4. – С. 69–87.

15 Русская социально-политическая мысль. XI–XVII вв. Хрестоматия / Сост. С.В. Перевезенцев, подг. текстов: С.В. Перевезенцев, Г.В. Талина, Д.В. Ермашов, А.С. Ермолина, В.С. Зубова; под ред. А.А. Ширинянца, С.В. Перевезенцева. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – 728 с. (Библиотека факультета политологии)

16 Ширинянц А.А. Либерализм в истории политики и мысли России XIX века (статья первая) // SCHOLA – 2012: Сборник научных статей факультета политологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова / Под общ. ред. А. Ю. Шутова и А. А. Ширинянца; сост. А. И. Волошин. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. – С. 183–186.

17 Ширинянц А.А. Из истории самоопределения гражданского общества в России: разночинная интеллигенция 1860-1870-х годов // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2014. – № 6. – С.97–104.

18 Ширинянц А.А. Герцен в контексте русского революционизма // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. Материалы Международной научной конференции к 200-летию А.И. Герцена (Институт философии РАН. 20–21 июня 2012 г.). – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация М», 2013. – С.219–222.

19 Ширинянц А.А. Интеллигенция, нигилизм и терроризм в России второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Московского университета МВД России. – 2014. – № 9. – С.28–32.

Түйін

Ширинянц А.А. Орыс зиялыларының генезисі, оның саяси мәдениетінің еуропалық ықпалдың мән-мәтінінде

Жұмыста орыс зиялыларының қалыптасуы және оның саяси мәдениетінің негізгі нобайлары жаңғырту теориясының мән-мәтінінде қарастырылады. Ресейдегі саяси идеяның дамуы мен қалыптасу үрдісін түсіндіру «өркениетті тәсілдемеге» негізделген жаңғырту теориясын «синкретикалық» тұрғыдан пайымдау ұсынылып отыр. Өкіметтің ресми саяси мәдениетінен де, дәстүрлі «халықтың төменгі топтарының» саяси мәдениетінен де айрықша саяси мідениеті бар әлеуметтік, мәдени қауымдастық ретіндегі орыс зиялыларының шартты түрдегі бірлігі тезисінің дәлелдемесі беріледі.

Resume

Shirinyants A.A. The Genesis of the Russian intelligentsia and its political culture in the context of European influence

The article covers some aspects of the formation of Russian intelligentsia and basic features of its political culture in the context of modernization theory. Author suggests «syncretic» interpretation of modernization theory based on «civilizational approach» to explain the process of formation and evolution of political ideas in Russia. Article gives arguments supporting the thesis about relative character of the unity of Russian intelligentsia as social and cultural community with political culture different from official political culture as well as from traditional political culture of «popular masses».





УДК 323.1 (574)

Рустем Кадыржанов

МИФОЛОГИЗАЦИЯ ИСТОРИИ КАЗАХСТАНА КАК КОНСТРУИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Мифологизация национальной истории, как показывает мировая практика, направлена на ее удревление и возвеличивание нации. В Казахстане удревление истории связано с поисками этническими элитами этногенеза казахов в древности. В статье рассматриваются попытки чисто спекулятивным путем доказать, что «гунны являются предками казахов». Такие попытки основаны на примордиалистском понимании нации и служат в политическом плане целям этнического национализма.

Ключевые слова: национальная история, Казахстан, идентичность, примордиализм, мифологизация, конструктивизм.

В современном Казахстане историческое познание развивается в рамках идеологического плюрализма и не ограничено в своем изучении прошлого рамками какой-то одной идеологии. Тем не менее, практика исторической науки в период суверенитета показывает, что история остается связанной с той или иной идеологией. В наибольшей мере, как показывает практика, история связана с идеологией национализма. Такое положение характерно не только для Казахстана, но и для всех национальных государств на разных стадиях их исторического развития. Это не случайно, поскольку изучение прошлого, его интерпретация учеными, аналитиками и политиками проецируется на настоящее и будущее того или иного национального общества. Вот почему история имеет столь большое значение в формировании нации и национальной идентичности. В данном случае речь идет как об этнической форме национальной идентичности, так и о гражданской идентичности и национализме.

Укреплению связи индивида с нацией и государством в значительной мере способствует история, которая как бы освящает эту связь с позиции «глубины веков», вырабатывая у индивида представление о многовековом существовании его государства и нации. Чем более древними предстают в истории нация и государство, тем более великими они претендуют быть в настоящее время. История (точнее историки, интерпретирующие исторические факты) описывает многовековое существование государства и нации как сложный, порой трагический, но достойный путь во времени и в веках.

На этом пути народ и государство выстояли против врагов, преодолели все находившиеся на этом пути препятствия и передали в руки сегодняшнего поколения ответственность за судьбы нации и государства в будущем. Поэтому без истории (национальной истории), предоставляющей нации своеобразную «историческую легитимность», трудно представить себе существование современной нации.

В рамках конструктивистского подхода к национальной идентичности культурные антрепренеры конструируют идентификационные категории как свой «товар» из материала, который можно определить как этнокультурный символизм. Национальная идентичность в этом случае предстает как ментальный конструкт, как феномен сферы сознания, как результат способности воображения индивида и этноса или нации, то есть как субъективная категория. Приверженность такому конструкту (национальной идентичности) является делом сознательного выбора индивида или группы индивидов. Подобное понимание идентичности, включая национальную, становится заметным в периоды социальных и культурных изменений в обществе наподобие тех, что происходят в Казахстане и на постсоветском пространстве на протяжении последних двадцати – двадцати пяти лет.

Символы в рамках конструктивистского подхода играют решающую роль в определении (конструировании) национальной идентичности. Любая идентичность, в особенности национальная, имеет символическую природу. Взаимосвязь понятий нации, национальной идентичности и ее символизма раскрывается в современной литературе пониманием национализма как языка и символизма нации. Националистический язык и символизм соединяет эту националистическую идеологию с «массовыми чувствами» широких сегментов референтной группы посредством слоганов, идей, символов и церемоний. В то же время язык и символизм национализма охватывает как когнитивное, так и эмоционально-экспрессивное измерения, соединяясь с распространенными ожиданиями и чувствами как элит, так и широких слоев населения.

Предлагаемые элитами идентификационные проекты выражают себя через определенный символизм. Это относится в равной мере к казахской и казахстанской идентичностям. Национальные элиты и государство, выступающие в роли производителей национальной идентичности, конструируют ее с помощью этнокультурных символов как своеобразного строительного материала. Конструирование национальной идентичности представляет собой работу с символами, состоящей в их поиске, выборе, интерпретации, предложении референтной группе новых символов или переопределении уже известных символов, придании им нового смысла. Ведь символы являются теми предметами, назначение которых состоит в трансляции определенного смысла, идеи. В этом плане этнокультурными символами являются

национальный язык, предметы материальной и духовной культуры народа, произведения искусства, религиозные обряды и знаки, традиции народа, исторические события и личности, природный ландшафт, названия географических местностей и другие ономастические определения и т.д. Эти символы выражают психическую и эмоциональную связь индивидов с идеями, смыслами и другими духовными ценностями, которые разделяются нацией.

У государства есть свои символы, церемонии и ритуалы, являющиеся по существу национальными символами, церемониями и ритуалами. Участие в этих церемониях и ритуалах дает гражданам чувство сопричастности с нацией и государством, которое несет в себе сильную эмоциональную нагрузку. Национальные символы, церемонии и ритуалы очень часто черпаются из исторического прошлого государства. Иначе говоря, определенная интерпретация истории государства или народа дает элитам символический материал для конструирования идентификационного проекта, предлагаемого своим референтным группам. Если история является одним из главных факторов формирования национальной идентичности, то это означает, что история страны представляет собой кладовую этнокультурного символизма. Беря из этого неисчерпаемого арсенала символы, этнические элиты манипулируют ими для создания идентификационного проекта, что означает конструирование национальной идентичности.

История и этнография, по утверждению американского политолога Карла Дойча, являются резервуарами символов и мифов, героев и их подвигов и миссий. Уподобляясь археологам, национальные элиты раскапывают эти резервуары, очищают их содержимое, чтобы представить его как символы этнической унификации и мобилизации. Каждая этническая группа имеет своего героического прародителя, призывавшего в прошлом к национальному единству и самоутверждению, точно так же, как она имеет галерею великих поэтов и сказителей, создавших передающиеся из поколения в поколение поэзию и сказания, в которых выражены надежды и чаяния народа. Фольклор, народные песни и сказки также являются для элит хранилищем народной памяти, которая также является их разработкой и конструкцией [1].

Исторические артефакты являются в руках националистических элит строительным материалом для создания национальной идентичности и нации. Элиты находят их, увеличивают их символическое значение и комбинируют их для конструирования идентификационного проекта. Создание идентификационной категории есть ни что иное как ее конструирование, которое представляет собой мыслительный процесс формирования идентичности как определенного идеального продукта. Подручным материалом в подобном конструировании являются символы, ценности, идеи этнической культуры, которые с точки зрения примордиализма предстают как извечно существующие данности этноса и именно с ними у представителей этноса устанавлива-

ется (или должна устанавливаться) особая эмоциональная связь. Культурные антрепренеры производят манипуляцию выбранными ими элементами этнической культуры с целью вызвать отклик (желательно эмоциональный) в этнической группе и породить в ней этническую мобилизацию, что в терминах рыночной модели означает «продать» группе идентичность.

Как утверждает венгерский политолог Дьердь Йоши, мы находим везде любопытный поиск исторических предков с целью реконструировать прошлое, как нечто славное подобно потерянному раю. В подобном поиске венгерский поэт поет: «Предки, предки, вы славные предки, вы как буря покачнули целый мир» [2].

Символы, которые предоставляет этническим элитам национальная история, состоят из исторических событий и эпох и действующих в них личностей. Главным инструментом в руках этнических элит, с помощью которого этот символизм превращается в историческую концепцию как важную часть создаваемого и предлагаемого ими идентификационного проекта, является интерпретация. Направленность же и способ применения интерпретации исторического прошлого определяется политическими потребностями настоящего. Речь идет о существующей в обществе ситуации в национальной сфере, ее противоречиях и борьбе этнических элит за главенствующее положение в политической, культурной и иных сферах. Не только этнические элиты, но и государство обращается к национальной истории с той же целью использования предоставляемого ею символизма для утверждения своего идентификационного, следовательно, национального проекта. С учетом имеющихся в распоряжении государства социальных ресурсов, очевидно, что возможностей для утверждения такого проекта у него значительно больше, чем у этнических элит.

Раскрывая структуру идентификационного рынка в Казахстане, можно выделить следующие его элементы. Предлагаемым на этом рынке товаром являются два идентификационных проекта, два варианта национальной идентичности Казахстана: казахская и казахстанская. Соответственно, производителями или конструкторами этих идентификационных проектов являются три элитные группы: казахские элиты, русские элиты и политическая элита государства. Наконец, покупателями на рынке национальных идентичностей Казахстана являются как отдельные этносы, в первую очередь казахи и русские, так и все полиэтническое общество.

Национальную историю Казахстана можно разделить на четыре больших периода, различающихся между собой направленностью и содержанием политических, экономических, культурных, идеологических и иных процессов. Каждый из этих периодов предоставляет историкам, политологам и другим специалистам большое количество событий и героев, которые можно использовать как символы для манипулирования ими с целью создания отвечающих тем или иным современным потребностям исторических концепций.

Этими историческими периодами национальной истории Казахстана являются:

- 1) Казахское ханство (до 1731 г.), охватывающий историю казахов с момента их этногенеза до приобретения российского подданства;
- 2) Колониальный период (1731–1917 гг.) истории казахского народа в составе Российской империи;
- 3) Советский период (1917–1991 гг.) истории Казахстана как советской республики;
- 4) Независимый Казахстан с 1991 г. по настоящее время.

В зависимости от преследуемых элитными группами политических и идеологических целей, они в создании своих исторических концепций обращаются к одному из указанных периодов национальной истории Казахстана с целью интерпретации событий и героев этих периодов в угоду своим концепциям. В целом, отношение к истории в целях формирования национальной идентичности в Казахстане подчиняется тем же самым закономерностям, что и в других постсоветских обществах.

Одной из таких постсоветских закономерностей обращения с национальной историей является то, что называется «удревнение» национальной истории [3]. Под этим понимается такая интерпретация национальной истории, которая относит этногенез титульной нации в очень далекое прошлое, тем самым соединяя ее исторически с народами и этносами, проживавшими на территории государства в древние периоды времени.

Например, сегодня историки Казахстана связывают историю казахов с древними тюрками, вплоть до гуннов. Выводится заключение, что гунны являются предками казахов. Такое заключение, однако, построено на цепочке логических силлогизмов о связи казахов с древними тюрками, следовательно, гуннами. Например, кандидат физико-математических наук, вице-президент Казахстанской национальной академии естественных наук Еренгаип Омаров, обосновывая требуемый ему тезис «Аттилу можно считать предком казахов», опирается на следующее рассуждение: «Что касается Аттилы, то уже точно известно, что он гунн. А если учесть, что казахи потомки гуннов, значит, Аттила наш предок» [4].

В приведенном умозаключении Омаров опирается на суждение «Казахи потомки гуннов», которое, в свою очередь, неявно основывается на утверждении о том, что тюрки происходят от гуннов. Учитывая, что сегодня в мире живет много разных тюркских народов, то все они с равным правом могут претендовать на происхождение от гуннов и записывать Аттилу в свои предки. Более того, некоторые из тюркских народов могут претендовать на то, что Аттила в большей мере является «их предком», чем предком других тюрков.

К примеру, кыргызские ученые недавно заявили о сенсационном открытии: Аттила – это прямой предок кыргызов, а казахи произошли от кыргызов. Автором этого открытия является филолог из Бишкека Амангельды

Бекбалаев. На основе своего открытия он написал книгу «Аттила – предок кыргызов», где в качестве подтверждения своих слов ссылается на германские сказания и легенды [5].

По мнению Еренгаипа Омарова, такие заявления кыргызских ученых смешны и беспочвенны, а легендарный завоеватель «скорее наш, чем их». Еще предки Аттилы, говорит Омаров, строили древний Тараз, а возможно, и Алматы. Что же касается заявления о том, что казахи произошли от кыргызов, то это, по его мнению, вообще ни в какие ворота не лезет, так как кыргызы до XV века жили в Сибири, до тех пор, пока Россия не завоевала этот край. «Кыргызы попросту проиграли битву и убежали. Казахи их приютили, а теперь они так говорят» [6].

В этом споре об Аттиле как «предке моего народа» и «кто от кого произошел», можно отметить, что спорящие стороны опираются на разные подходы. Кыргызская сторона обосновывает свои претензии на Аттилу с помощью литературных источников, точнее, вольную и субъективную интерпретацию германских сказаний и легенд. Казахская же сторона строит свои доказательства на основе территориального подхода. Омаров несколько не сомневается в том, что если имеются свидетельства строительства гуннами города на территории современного Казахстана, то из этого можно с уверенностью заключить, что они являются предками казахов.

Тезис «Гунны – предки тюрков» восходит ко Льву Гумилеву, написавшему много книг о гуннах и древних тюрках. В принципе его аргументация так же опирается на территориальный подход: ареал расселения древних гуннов во многом совпадает с землями, на которых проживали древние тюрки. Можно ли, однако, исходя из этого факта, однозначно утверждать, что гунны были предками тюрков?

Первые сведения о тюрках относятся к шестому веку н.э. и почерпнуты они из китайских источников. Однако, как возникли тюрки, откуда они пришли и других сведений о них эти источники не дают. Тем более, нет исторических сведений о связи гуннов и тюрков. Утверждения о том, что гунны были предками тюрков, носят во многом умозрительный, спекулятивный характер. Хотя гунны жили на тех же территориях, что и тюрки, из этого нельзя однозначно заключать, что тюрки происходят от гуннов. Ведь гунны могли уйти с этих земель намного раньше, чем там появились тюрки. В древней истории не счесть случаев, когда проживавший на каких-то землях народ терпел поражения от другого народа и покидал эти земли, а их победители через какое-то время так же уходили с завоеванных земель под давлением новых завоевателей и т. д.

Факт проживания в определенный исторический период одного народа, а затем проживания на этой же территории другого народа не может служить основанием для утверждения об их преемственности. На этой же территории могли проживать самые разные народы, некоторые из которых

могли не попасть в исторические хроники, летописи и другие источники. Вполне может случиться так, что именно эти, не попавшие в исторические источники народы, оказываются генетически связанными с проживающим на этой территории народом. Вообще, современные народы образовались в результате смешения многих разных народов в историческом прошлом.

Вот почему попытки любителей-историков связать казахов или кыргызов с гуннами и показать тем самым, что Аттила является предком этих современных народов, выглядят с профессиональной точки зрения наивными. Профессиональный подход исходит из факта существования гуннов и с помощью научных методов выводит по шкале исторического времени их преемственность с другими народами. Здесь же мы имеем обратный подход, когда исходят из существования современного народа и затем с помощью вольных, субъективных толкований источников и каких-то умозрительных схем обосновывают генетическую связь этого народа с каким-то древним народом. В результате попытки удревнения такими авторами истории своего народа и применяемыми ими псевдонаучными подходами приводит к мифологизации национальной истории.

Закономерностью постсоветского исторического познания, тесно связанной с удревнением, является возвеличивание национальной истории, а, следовательно, самой нации. Смысл этой исторической работы состоит в том, чтобы связать историю титульного этноса с теми народами, которые проживали на территории современного государства и отличились в мировой истории великими делами. Как правило, это были завоевания этим народом других народов и территорий, завершившиеся созданием больших империй. С помощью этого приема история казахов связывается с завоеваниями гуннов или монгольской империей. Сегодня символами возвеличивания истории казахов можно считать фигуры вождя гуннов Аттилы и создателя монгольской империи Чингисхана, которые стараниями современных историков и историков-любителей все активнее причисляются к фигурам казахской истории, следовательно, казахской нации.

Тенденции удревнения и возвеличивания национальной истории постсоветских народов в методологическом плане опираются на примордиалистское понимание нации и истории. Ведь тот, кто пытается доказать происхождение казахов или кыргызов от гуннов, живших в древности, вольно или невольно исходит из того, что нации имеют древние корни, восходящие чуть ли не к первобытному человеку. Нации, в соответствии с примордиализмом, определяются своим генетическим кодом, а отсюда недалеко до расизма. Если гены имеют решающее значение для формирования нации, то нации оказываются не социально-культурными и историческими образованиями, а природными сообществами.

Примордиалистское понимание нации, доведенное до своего логического конца, заводит в тупик биологизма и расизма. Как показывает исто-

рия, с таким пониманием нации связаны шовинизм, нацизм, расизм и другие политические опасные концепции. В современной науке изучение нации и национальной идентичности основано на конструктивистском подходе, который называют также инструменталистским. В отличие от примордиализма конструктивистский подход рассматривает нацию не как сообщество с древними корнями, но как относительно недавнее социально-политическое изобретение человечества. Нация, по мнению Эрнеста Геллнера, является продуктом индустриальной эпохи. «Небывалый накал национализма в девятнадцатом и двадцатом столетиях есть отражение и следствие индустриализма – способа производства, возникшего и распространившегося именно в этот период [7].

Причем, как считает Геллнер, специфика нации как сообщества современного типа состоит в том, что она возникает там, где ее прежде не было. «Нации как естественный, данный от Бога способ классификации людей, как изначально уготованный им, хотя долго не осознаваемый политический удел – миф. Национализм, который иногда берет ранее существовавшие культуры и превращает их в нации, иногда изобретает новые культуры и часто уничтожает старые, – это реальность, хороша она или плоха, и, в общем, реальность неизбежная [8].

Если исходить из подобного конструктивистского понимания нации, то истоки национальной идентичности Казахстана следует искать не в древности, среди гуннов, а гораздо позже. На гуннов как своих предков претендуют многие народы, не только тюркские, поэтому этот источник национальной идентичности казахов слишком общий и неопределенный. Кроме того, большой разрыв во времени между гуннами и современными казахами ставит под сомнение утверждение о прямой исторической и, тем более, генетической преемственности между этими народами.

Гораздо важнее, с нашей точки зрения, искать истоки и причины национальной идентичности Казахстана в недавнем прошлом, когда нации стали зарождаться в человеческой истории. Время зарождения наций не следует искать в седой древности, как думают примордиалисты. По меркам человеческой истории оно отстоит от нас достаточно близко, около двухсот лет назад, с середины XIX века. Речь идет о нациях и национальных государствах, которых не было до указанного времени. Если же понимать нацию в примордиалистском смысле как этнос, то, несомненно, этносы имеют более длительную историю.

Было бы, однако, ошибкой отождествлять этническую историю с национальной историей. Во-первых, далеко не всякий этнос, как показывает история, имеет шанс трансформироваться в нацию. Этнос только тогда становится нацией, когда у него появляется свое национальное государство, вот почему вместе с понятием нации в современной политической теории употребляется понятие нации-государства. Во-вторых, понятие нации пред-

полагает существование национализма. Это означает появление и существование национальных элит, национального движения, которое ставит своей целью установление своего национального государства или, по крайней мере, национальной автономии в рамках многонационального государства, с целью защиты и развития культуры своей нации. Как утверждает Геллнер, «национализм – это прежде всего политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная единицы должны совпадать» [9]. Иначе национализм Геллнер определяет «как течение, стремящееся соединить культуру и государство, обеспечить культуру своей собственной политической крышей, и при этом не более чем одной» [10].

Национальная идентичность, как мы неоднократно подчеркивали, связана с символами. Поиск, разработка и утверждение символов есть ничто иное как конструирование национальной идентичности. Если мы говорим о символах национальной идентичности Казахстана, то их поиск, по нашему мнению, следует вести, с исторической точки зрения, в тех периодах истории нашей страны, которые связаны с колонизацией казахов, советским периодом их истории и периодом независимости.

Наше указание на период колонизации казахов связано с тем, что именно в этот период, точнее, в конце XIX- начале XX вв., в казахском этническом сообществе появляются элиты, которые можно определить как националистические. В журналах и газетах «Айкап», «Казах» и других Алихан Букейханов, Ахмет Байтурсынов, Миржакип Дулатов и другие представители ранней казахской интеллигенции протестуют против царской политики отъема земель у казахский скотоводов. Тем самым они не только защищают и представляют интересы казахов, но и вводят в обращение целый ряд национальных символов, включая символ-этноним «казах», что способствует формированию национальной идентичности казахов.

Благодаря этой деятельности первых казахских националистов у казахов формируется представление о себе как единой, когерентной общности, национальном сообществе. Формирование представления о себе как о нации стало у казахов результатом национализма. По утверждению французского политолога Оливье Руа национализм у казахов исторически появился раньше, чем у других народов Центральной Азии [11]. Этот национализм зародился и поддерживался как реакция национальной интеллигенции, национальной элиты на колониальную политику царского режима. Как было сказано, в указанный период царский режим проводил политику отъема пастбищных земель у кочевников-скотоводов и других притеснений казахов.

Зародившаяся на основе казахского национализма национальная идентичность стала тем фундаментом, который дал возможность казахам отличать себя от других тюркских народов Центральной Азии, или, как в то время именовался регион, Туркестана. Казахи воспринимали себя именно как казахов, а не туркестанский народ, хотя часть казахов (южных, входивших

в Старший жуз) были частью Туркестана. В Туркестане местные элиты стояли на позициях пантюркизма и панисламизма и хотели объединить население региона, состоявшее из разных этнических, культурных и языковых групп в единую туркестанскую общность [12].

Казахский национализм и возникшая на его основе идентичность стали идейной основой для превращения казахской интеллигенции в политическую партию «Алаш». В своей программе эта партия поставила своей главной задачей образование национальной автономии в составе Российской республики, которая должна была придти на смену империи. Революция в октябре 1917 г. изменила планы партии «Алаш», поскольку ее лидеры не видели казахов в провозглашенном большевиками «пролетарском государстве». Было провозглашено независимое государство Алаш Орда, которое, однако, было быстро подавлено большевистским режимом.

Как и другие советские народы, казахи стали объектом национальной политики коммунистического режима. Эта национальная политика, проводившаяся под лозунгами интернационализма, расцвета и слияния советских наций была фактически направлена на денационализацию, лишение национальной идентичности советских народов. В числе наиболее пострадавших от этой политики народов оказались казахи. Тем не менее, несмотря на насильственную ликвидацию кочевого образа жизни казахов, их принудительную седентаризацию, навязанную русификацию, казахи не потеряли своей национальной идентичности. Не в последнюю очередь это было связано и с тем, что последующие поколения казахской элиты сумели сохранить заложенный ранней казахской интеллигенцией национализм. Они сумели в значительной мере сохранить казахскую культуру и ее символы, вокруг которых формировалась и поддерживалась национальная идентичность.

Очевидно, что поиск национальных символов следует искать на пути научного понимания нации и ее идентичности. Такое понимание возможно с помощью модернистского подхода к изучению нации и идентичности. Нация есть продукт индустриальной эпохи и не могла существовать в другие, более ранние периоды человеческой истории, не говоря уже о древности. Поиск нации и ее символов в древности, на который ориентирует примордиализм, ведет к заблуждениям и ложным выводам.

Тем не менее, примордиалистский поиск корней современных наций в древности остается популярным занятием национальных элит. Поиск того, чего в принципе не может быть, а главное, «находки» и «открытия» в этом поиске не могут, разумеется, обходиться без мифотворчества. Удревнение и возвеличивание национальной истории и нации в таком мифотворчестве тесно между собой связаны. Чем более древней в историческом мифотворчестве элит предстает нация, тем более великой она выглядит в их глазах и этот взгляд должны принять другие нации.

По мнению выдающегося казахстанского историка Нурболата Масаханова, «мифологизацию можно рассматривать как своеобразный способ

интерпретации исторических процессов массовым обыденным сознанием, как правило, не способным подняться до научно-обоснованного понимания истории. С другой стороны, мифологизация является для части интеллигенции естественным способом обоснования, часто ложной исключительности и историчности своего этноса, уникальности его истории и культуры» [13].

Мифологическое творчество в сфере исторического сознания является одним из главных инструментов формирования национальной идентичности. С этой точки зрения можно взглянуть и понять мифологизацию истории в современной казахстанской истории. С обретением независимости Казахстана история перестала быть монополией коммунистического государства и его идеологии. Как и в других молодых национальных государствах, история Казахстана стала служить целям идеологии национального строительства, в первую очередь, целям исторического обоснования и легитимации ведущего этноса как движущей силы формирования нации и государства.

Мифологические элементы в казахстанской истории связаны с различными историческими событиями, историческими фигурами, приобретающими символическое значение. Символом удревнения национальной истории Казахстана можно считать древнетюркский Орхонский камень, или стелу Тоньюкука, привезенную из Прибайкалья и помещенную сегодня в холле Евразийского университета им. Л.Н. Гумилева. Интересно отметить, что и сам Лев Николаевич Гумилев стал в современном Казахстане символом его национальной истории, точнее, ее удревнения: многие профессиональные и непрофессиональные историки, приложившие руку к этому виду исторического творчества, были вдохновлены им после прочтения работ Гумилева.

Как считает Нурболат Масанов, труды Л.Н. Гумилева массово востребованы непросвещенным и ставшим до предела наивным и доверчивым обывателем... Он – отец мифологии не с точки зрения методов, а содержания... [14]. В подтверждение своих слов Масанов ссылается на В.А. Шнирельмана, который раскрыл феномен популярности Гумилева: «В конце 1980-х годов из маргинала Гумилев, умело разговаривающий с человеком с улицы понятным ему языком, превратился «во властителя дум». Его книги стали выпускаться огромными тиражами, его идеи были подхвачены деятелями, связанными с системой образования, и начали входить в школьные учебники, а его «теория этногенеза» постоянно цитируется политиками, так и лидерами этнонациональных движений. Объясняется это просто: объявляя этносы органическими биологическими целостностями, его теория идеально вписывается в парадигму этнического национализма, не только легитимизируя его, но и снабжая паранаучной аргументацией. Поэтому «этническое возрождение» рубежа 1980-1990-х годов с энтузиазмом восприняло многие идеи Гумилева, благо крайняя противоречивость и непоследовательность его построений позволяла любому национализму

интерпретировать их в свою пользу. ...Популярная, общеобразовательная и даже научная литература заполнилась столь же малосодержательными, как и привлекательными терминами «суперэтнос», «цивилизация», «пассионарность», «фазы этногенеза», позволявшими любому автору трактовать их, так или иначе, заполняя все информационное пространство все новыми псевдонаучными аргументами [15].

Удревнение национальной истории, спроецированное на сегодняшний день, несет в себе очевидные политические дивиденды для титульной нации. Поскольку удревнение истории связывает титульную нацию с древними народами, обитавшими на территории современного государства, то с его помощью титульная нация «научно», «исторически» обосновывает свои претензии на эту территорию. Иначе говоря, если земля «наша» (ведь на ней жили «наши» предки, но другой вопрос, насколько эти предки являются «нашими»), то и стоящее на этой земле государство тоже «наше».

Как и удревнение, возвеличивание национальной истории имеет очевидную проекцию в настоящее и связанные с ней политические выгоды для титульного этноса. Возвеличивание национальной истории призвано показать нетитульным этносам, в первую очередь русским, что казахи (как и другие титульные нации), оказавшиеся в определенный период своей истории колониальным народом, тем не менее, имеют великую историю, доказывающую, что они были в прошлом великой нацией. Как носители великой исторической традиции, казахи и сегодня остаются великой нацией, достойной иметь свое национальное государство.

Литература

- 1 *Fishman, J.A.* Language and Nationalism. Two Integrative Essays. – Rowley, MA: Newbury House Publishers, 1972. – P. 14.
- 2 *Ibid.* – P. 15.
- 3 *Касьянов Г.* «Национализация» истории в Украине. – В кн.: Национальные истории на постсоветском пространстве – II. Десять лет спустя / Под редакцией Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. – М.: Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XXI, 2010. – 372 с. – С. 117.
- 4 *Куан Т.* Каждому народу по Аттиле! Казахи и кыргызы борются за право считаться потомками великого гунна // Московский комсомолец в Казахстане. 28.03.2013.
- 5 Там же.
- 6 Там же.
- 7 *Геллнер Э.* Нации и национализм: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – С. 6.
- 8 Там же. – С. 114.
- 9 Там же. – С. 23.
- 10 Там же. – С. 104.

11 *Olivier Roy*. The New Central Asia: The Creation of Nations. – New York: New York University Press, 2000. – P. 30.

12 *Adeeb Khalid*. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 1998. – P. 68.

13 *Масанов Н.Э.* Мифологизация проблем этногенеза казахского народа и казахской номадной культуры. – В кн.: Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 52.

14 Там же. – С. 55.

15 Цит. по: *Масанов Н.Э.* Мифологизация проблем этногенеза казахского народа и казахской номадной культуры. – В кн.: Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 55.

Түйін

Қадыржанов Р.Қ. Қазақ тарихының мифологизациялануы ұлттық бірегейліктің қалыптасуы ретінде

Мақалада қазіргі қазақтардың ежелгі ғұндармен байланыстырылуы, қазақ тарихының мифологизациялануы ретінде қарастырылады. Бұл қазақ тарихының мифологизациялануы объективті зерттеудің заңдылықтарын бұзатындығын және этностық национализмнің мақсаты үшін қызмет ететіндігін көрсетеді.

Summary

Kadyrzhanov R.K. Mythologization of the Kazakh History as a National Identity Construction

In the article, the mythologization of the Kazakh history, the efforts to link the modern Kazakhs with the ancient Hunns, is examined. It is stated that such mythologization of the national history violates the principles of the objective research and serves to the goals of the ethnic nationalism.



Сагади Булекбаев

О ВЫЗОВАХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКЕ



Аннотация. В статье указывается на необходимость пересмотра методологии анализа современных международных отношений, которые выявили слабость своего объяснительно потенциала особенно на примере результатов так называемых «цветных революций». Обосновывается тезис о необходимости создания авторитетной международной организации, способной обуздать политический «беспредел» великих мировых держав.

Ключевые слова: современный мир, политика, международные отношения, «цветные революции», суверенитет, право, рыночный фундаментализм, капитализм, международное право, ООН, США, МВФ, рынок, ТНК, «золотой миллиард».

Современный мир необычайно сложен и противоречив, мобилен и изменчив, более целостен и взаимозависим. Эти особенности мирового процесса, делают его, во-первых, практически непредсказуемым по своим результатам, а во-вторых, опасным, по своим социальным последствиям, а в-третьих, не объяснимыми в рамках существующих социальных теорий и парадигм. Поэтому, на наш взгляд, для объяснения и понимания современного мирового процесса, совершенно очевидна необходимость переосмысления и уточнения некоторых фундаментальных понятий мировой политики.

Здесь имеется в виду то, что сегодня уже значительно возросло число мировых игроков, возникли новые интересы, расширились варианты возможных действий, и, соответственно этому, изменилось качество и количество необходимой для этих действий информации. Сегодня быстро меняются не только соотношения геоэкономических и геополитических факторов, но и условия взаимодействия государственных и негосударственных (трансграничных) политических акторов. Новые игроки, появившиеся на небосклоне современной мировой политики, (здесь имеются в виду, глобальные ТНК, мегаполисы, общественные и культурные движения всевозможных форм, оттенков и направлений), неправительственные организации, религиозно-фундаменталистские течения, международные криминальные сети, экстремистские подпольные организации и структуры – уже действуют, как показывает реальность, на ином поле мировых отношений, а не как представители государственных (национальных) интересов и обязательств,

гражданского согласия и выстроенных в определенной логике межгосударственных отношений

В этом расширяющемся пространстве свободы от ограничений уже не действуют так жестко, правила, связанные с традиционными политико-правовыми понятиями такими, как «национальный интерес», «национальный суверенитет», «национальная территория», зато действуют неправовые («теневые») принципы быстрой максимизации выгоды, анархичные способы определения собственных интересов и целей в соответствии с типом игры, в которую эти структуры, движения и организации включены в конкретной ситуации и в каждый данный момент времени [1, с. 141–156].

Отсюда, на наш взгляд, совершенно очевидна необходимость политико-правового переосмысления или корректировки некоторых подходов в области внешней политики РК в контексте вышеуказанных особенностей современного мирового процесса. В первую очередь мы имеем в виду «Цветные революции», которые произошли недавно в Восточной Европе, странах СНГ, и которые, как цунами, прокатились в последние годы на Ближнем Востоке. Или же события, которые происходят на Украине. Здесь имеется в виду захват власти участниками Майдана, перехода Крыма к России, на основе так называемого референдума и процессы, которые сегодня происходят на юго-востоке Украины.

Все эти события и процессы, по мнению многих ученых, ясно высветили несостоятельность не только истматовских представлений о развитии современного общества, но также и слабость объяснительного потенциала многих других известных универсалистских парадигм. Здесь имеется в виду то, что ни одна из современных теорий, претендующих на однозначные и законченные трактовки исторического процесса, оказались не способными не только предугадать, но и даже ясно объяснить суть происходящих процессов. В этом плане совершенно прав российский ученый О. Митрошенков, когда говорит: «В методологическом плане важно то, что нынешний мир существенно отличается от прежнего и не может быть описан и объяснен одной-двумя универсалистскими парадигмами – ни теорией прогресса, ни марксистской концепцией капитализма, ни либерально-рыночными подходами, ни иными моделями, претендующими на однозначные и законченные трактовки исторического процесса»[2, с. 191–202.].

В реальности современный мир оказался значительно сложнее и разнообразнее, чем все эти теории и экспертные прогнозы. Как показывает анализ «цветных революций», пока аналитики занимаются анализом ситуации и разработкой прогноза, сам объект исследования меняет структуру и направление развития. Появляется «веер сценариев» будущего, которые оказываются полезными только с академической точки зрения, потому что априори являются несостоятельными [3, с.155–162].

Короче говоря, современная реальность ставит перед политическими аналитиками и прогнозистами новые разноплановые задачи, особенно в кон-

тексте уроков «цветных революций», а перед международниками – задачи по трактовке и переосмысления действий таких крупных политических акторов как Россия, США, Евросоюз, Китай. Здесь дело не только в прецеденте, связанным с Украиной и «перехода» или «захвата» Россией Крыма, а в принципе, который фактически открывает дорогу к пересмотру всей системы международных отношений, международного права, незыблемости границ, суверенитета и территориальной целостности, соблюдения международных договоров и т. п. Здесь, на наш взгляд, возникает ситуация, которая меняет или, точнее, разрушает уже сложившуюся систему международных отношений и международного права. Наглядным примером последнего может служить позиция России и ее президента, которые начинают подходить в своей политике к позиции «не возврата». То есть к необратимым последствиям и незапланированным результатам. По мнению некоторых ученых, позиция России, к сожалению, напоминает позицию человека из казахской пословицы, который, хотя «с коня слез, а из седла еще нет». Здесь имеются в виду имперские амбиции современной России, которые, по мнению некоторых экспертов, на деле не соответствуют реальному экономическому и военному потенциалу современной России. Дело здесь не только в том, что Россия пересматривает устоявшуюся систему международных отношений, а в том, что пример России, в области пересмотра системы международных отношений и права в последние годы не единичен. Это и позиция США в Ираке и Афганистане, и позиция НАТО и стран Евросоюза в отношении Косова и Ливии. Этот печальный список, нарушения международного права, к сожалению, можно продолжить. Мы фактически являемся свидетелями реального разрушения международных договоренностей, международных соглашений, международного права. Мы свидетели того, что сегодня фактически нет достаточно сильной и авторитетной организации, которая смогла бы остановить этот международный «беспредел» великих держав. Если до разрушения социалистической системы вся система международного права базировалась на паритете двух мировых систем, то она сегодня нарушена. Если раньше, согласно Дж. Соросу существовал коммунистический и рыночный фундаментализм, то сегодня доминирует лишь один. Это рыночный фундаментализм со всей его системой ценностей и приоритетов. Высшая цель, которой – получение максимальной прибыли. В таких его последних работах, как «Кризис мирового капитализма», «Алхимия финансов» и др., можно видеть очень глубокие сущностные характеристики современного капитализма. Именно через эти особенности современного капитализма, немного проясняется сущность и логика современной международной политики.

Рассмотрим подробнее данный тезис. Дж. Сорос в своей работе «Кризис мирового капитализма», характеризуя особенность современного капитализма, совершенно верно отмечает, что в контексте глобализационных процессов, происходящих в системе мирового капитализма, в особо привилегированном положении оказывается финансовый капитал. Он более моби-

лен, чем другие факторы производства. Как правило, финансовый капитал движется туда, где он получает наибольшие выгоды, поскольку он является предвестником процветания. Все независимые страны борются за его привлечение. Благодаря этим преимуществам капитал аккумулируется в финансовых институтах и многонациональных компаниях, ценные бумаги которых продаются на биржах, а посредником в этом процессе являются финансовые рынки. Анализируя эту сферу мировой экономики, ее противоречия в контексте глобализации, Дж. Сорос делает вывод о том, что развитие мирового сообщества отстает от развития мировой экономики. Он считает, что основной единицей политической и общественной жизни по-прежнему остается государство. Международное право и международные институты, в такой форме, в которой они существуют сегодня, еще не достаточно сильны, чтобы предотвратить войну или крупномасштабные нарушения прав человека в отдельных странах. Также, по его мнению, сегодня финансовый капитал, мировые финансовые рынки находятся в основном вне контроля национальных или международных органов. Эти проблемы также усугубляются в контексте современных глобализационных процессов. По его мнению, эти недостатки не признаются. Более того до сих пор существует широко распространенное убеждение в том, что рынки являются саморегулирующимися, а мировая экономика может процветать без вмешательства мирового сообщества. Утверждается, что общественный интерес удовлетворяется наилучшим образом путем предоставления всем возможности удовлетворять собственные интересы, а попытки защитить общественный интерес путем принятия коллективных решений нарушают рыночный механизм. В XIX веке эта идея называлась «свободным предпринимательством» или *laissez faire* (известная доктрина невмешательства государства в экономику). Сегодня эту идею, согласно Дж. Соросу, следует заменить понятием «рыночный фундаментализм» (*market fundamentalism*) [4].

И именно он, по его мнению, делает систему мирового капитализма ненадежной. Однако такое положение дел возникло сравнительно недавно. В конце второй мировой войны международное движение капитала было ограничено, в соответствии с решениями, принятыми в Бреттон-Вудсе, создавались международные институты с целью облегчения торговли в условиях отсутствия движения капитала. Ограничения были сняты постепенно, и только когда примерно в 1980 г. к власти пришли Маргарет Тэтчер и Рональд Рейган, рыночный фундаментализм стал господствующей идеологией. Именно рыночный фундаментализм предоставил финансовому капиталу управляющее и руководящее место в мировой экономике. Именно он, по мнению Дж. Сороса, опирается исключительно на рыночные силы и поэтому представляет сегодня уже большую опасность открытому обществу, чем тоталитарная идеология.

Поясняя свое заявление о том, как рыночный фундаментализм может угрожать открытому обществу, Сорос говорит, рыночный фундаментализм

представляет угрозу открытому обществу непреднамеренно, поскольку он неверно трактует механизм работы рынков и придает им чрезмерно важное значение. Иными словами, принципы и механизмы рынка неправомерно экстраполируются на область принятия политических решений.

Его критический взгляд на систему мирового капитализма основывается на двух основных моментах. Один из них касается недостатков рыночных механизмов. Здесь имеется в виду в основном неустойчивость, присущая финансовым рынкам. Вторым крупнейшим недостатком системы мирового капитализма является тот факт, что она позволила рыночному механизму и мотиву получения прибыли проникнуть во все сферы деятельности, даже туда, где им нет по существу места. Отсюда всей системе мирового капитализма внутренне присуща нестабильность и непредсказуемость [4].

Это в том смысле, что каждый раз рыночная ситуация в мире складывается из тысяч и тысяч слагаемых, которые практически невозможно учесть. В виду этих особенностей невозможно точно предсказать, как в естественных науках, что последует в дальнейшем. Здесь можно говорить лишь о некоторых общих особенностях или контурах развития мировой экономики. Другими словами, в точном смысле нет экономической науки, как считал Ф. Хайек [5, с. 29].

Другой особенностью современного финансового рынка является то, что оно зависит от решений, принимаемых людьми. То есть финансовые рынки сегодня, активно формируют реальность, которую они, в свою очередь, и отражают. Короче говоря, в этом процессе активную роль играют и субъективные факторы.

К этому положению мы бы добавили, что сегодня не только в области экономики, но и практически во всех общественных науках, особенно в результате глобализации, сделавшей современный мир необычайно сложным и взаимозависимым, нет глубоких объяснительных схем и теорий, способных объяснить многосложные противоречивые процессы, которые происходят общественной жизни и в мировой политике. На наш взгляд, в современной общественной науке происходит то, что было в свое время в области физики. Здесь мы имеем в виду то, когда с открытием микромира, была осознана исчерпанность объяснительного потенциала классической физики для понимания элементарных частиц. Эта ситуация привело к тому, что физики были вынуждены создать квантовую механику с ее принципиально новыми методами объяснения. Аналогично этой ситуации, на наш взгляд, современная общественная наука вышла на новый, более сложный уровень реальности, связанный, в первую очередь, с глобализационными процессами, которые однозначно показывают исчерпание объяснительного потенциала старых универсальных парадигм для объяснения сложных современных общественных процессов. Наглядным свидетельством их неспособности этих являются «цветные революции». Последние ясно высветили, как мы отметили выше, несостоятельность многих современных

представлений о развитии общества. В частности, они продемонстрировали не только слабость объяснительного потенциала классического детерминизма в понимании и объяснении современных социальных процессов, но и ошибочность многих футурологических прогнозов о развитии современного общества. Говоря иначе, современный мир оказался значительно богаче и разнообразней, чем многие существующие общественные теории и экспертные прогнозы. Для его объяснения и понимания нужны новые методы и новые теории, аналогичные принципам и методам квантовой физики.

Помимо аналогии, которую мы провели между физикой и общественной наукой, на наш взгляд, здесь также можно провести и другую параллель, в данном случае между классическим капитализмом и современным неокapитализмом, в которой, несмотря на наличие множества оттенков и видов, доминирующим является либеральный или неолиберальный капитализм. Или, как говорит Дж. Сорос, рыночный фундаментализм.

Как известно, капитализм с момента своего возникновения, пройдя «стихию рынка», нерегулируемый рынок вынужденно пришел на путь законодательного введения норм цивилизованной предпринимательской практики и рынка, а также гуманизации всей системы социально-экономических отношений. Это было связано с тем, что капиталисты в свое время, ясно осознав экономические и социальные риски монополистического капитализма в виде социальных и революционных потрясений, или, как говорят некоторые философы, «прочитав Маркса», сумели создать солидную политико-правовую базу регулирования монополий и конкуренции, которые неизбежно вели общество к поляризации богатства и нищеты. С другой стороны, капиталисты были вынуждены совершенствовать капитализм, решать социально-экономические проблемы в силу угроз политических и социальных рисков, которые порождал этот строй. Ну и наконец, еще одним важнейшим фактором, сдерживающим и вынужденно смягчающим агрессивную природу капитализма, явился реальный социализм, который был для трудящихся как бы одним из возможных альтернатив для существующего капитализма. Сегодня для современного мирового капитализма, ТНК нет не только никакой серьезной альтернативы, но и вообще нет ничего, что могло бы отрезвить и поставить в более справедливые и политико-правовые рамки. Главным, как и в традиционном капитализме, остается выгода, прибыль, которая в отличие от традиционного не имеет ни моральных, ни политико-правовых ограничителей, которые бы сдерживали агрессивную природу современного рыночного фундаментализма. И эта особенность современного капитализма, с такими высшими ценностями, как выгода и сила, снова, как и прежде, определяет систему отношений во внешней политике. Неизбежным следствием этого процесса является заметное проявление негативных последствий и рисков, возникающих в процессе экономической глобализации.

Как показывает практика, вопреки ожиданиям оптимистов, глобализация отнюдь не сопровождается большей стабилизацией и сокращением бед-

ности в мире. Более того, в процессе глобализации в мире возникли новые линии социально-экономического размежевания, новые формы бедности и зависимости, что неизбежно порождает народный протест против растущей несправедливости современного мира, против всепроникающего в него засилья крупного капитала, стремящегося, оседлав постоянно ускоряющийся процесс интернационализации мирохозяйственных связей (глобализация), навязать человечеству свои законы игры и навечно закрепить деление мира на бедных (развивающиеся страны) и богатых (страны «золотого миллиарда»), а внутри «мира богатых» – на очень богатую элиту, обслуживающий ее средний класс и абсолютных маргиналов, вынужденных не жить, а прозябать в совершенно неприемлемых для человека XXI века условиях [6].

Короче говоря, современный неокapитализм (или рыночный фундаментализм) фактически повторяет или проходит путь классического капитализма. Отсюда, на наш взгляд, если современный неокapитализм (рыночный фундаментализм) с ее ТНК и другими особенностями в процессе глобализации, в определенной мере повторяя традиционный путь капитализма, несет в себе негативные последствия в виде увеличения разрыва в уровнях развития различных стран, в виде новых источников напряженности, то для их снижения и минимизации, также было бы логично введение ее в рамки международного права, на путь цивилизованной политико-правовой предпринимательской практики и рынка, как это сделали в свое время капиталисты. Другими словами, подобно известному опыту регулирования традиционным капитализмом, монополий и конкуренции, на современном этапе уже есть настоятельная необходимость введения в рамки международного права, проходящий почти бесконтрольно процесс глобализации, который несет в себе все пороки и издержки монополизированной экономики, только гораздо в более крупных масштабах и последствиях.

Сегодня, особенно в свете так называемых «цветных революций» и «запланированных хаосов», стало совершенно очевидно, что современное мировое сообщество не только недостаточно уделяет внимание этим процессам, но и не имеет, ни действенных механизмов по их регулированию. Действительно, сегодня все мы свидетели того, что ни одна международная организация, в том числе и ООН не способны, предотвратить эти процессы открыто нарушающие международные договоренности. В этом плане самоустранение крупнейших мировых держав от глобальных процессов и их саморегулирования по принципу «невидимой руки рынка», совершенно неправильно, как и попытка «единолично» управлять развивающимися странами со стороны США или Запада в целом с использованием таких инструментов, как НАТО или МВФ. На наш взгляд, очень важным на современном этапе является задача укрепления статуса ООН, а также формирования межгосударственных структур и институтов, способных ответить на новые вызовы, дополнить глобализацию экономики и финансов всемирной политикой и всеобщей безопасностью. Или же создание новой сильной

международной организации, которая, отражая интересы всех членов международного сообщества, была бы в состоянии обеспечить справедливый и сбалансированный подход к глобальным проблемам.

Очень важно при этом, чтобы в процессе в выработке этих международных документов участвовали бы все страны и заинтересованные бизнес – структуры. Это особенно важно для стран Центральной Азии и Казахстана, экономика которых особенно уязвима в процессе глобализации. В этом плане очень своевременна и уместна инициатива Главы государства о создании общечеловеческой платформы по обсуждению глобальных проблем человечества, как Global, которая ежегодно проводится в Астане.

Литература

- 1 *Следзевский И.В.* Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // *Общественные науки и современность.* – 2011. – № 2.
- 2 *Митрошенков О.* Цивилизационные вызовы и управленческие ответы в начале XXI века // *Свободная мысль.* – 2011. – № 5.
- 3 *Карякин В.* Информационно-сетевые войны // *Свободная мысль.* – 2011. – № 5.
- 4 *Сорос Дж.* Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. / Пер. с англ. – М.: ИНФРА-М, 1999. – XXVI. – 262 с.
- 5 *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. – М.: Изд. Новости, 1992.
- 6 Мир и Россия на пороге XXI века: Вторые Горбачевские чтения. МГИМО МИД России (23- 24 мая 2000 г.) – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. – 576 с.

Түйін

Бөлекбаев С.Б. Қазіргі саясатқа жаһандандудың қауіп-қатерлері

Мақалада қазіргі халықаралық қатынастарды талдаудың методологиясын қайта қараудың қажеттілігі көрсетіледі. Өйткені ол, әсіресе, «түрлі-түсті революцияларды» түсіндіру нәтижесінде өзінің потенциалының әлсіздігін көрсетті. Әлемдік державалардың «шексіз» саясатын тежейтін мәртебелі халықаралық ұйымды құрудың қажеттілігі туралы тезис негізделді.

Summary

Bulekbayev S.B. The treats to the policy in globalization process

The article studies the review of the methodological analysis of the international relations. The International relations has lost the dominant in «multi-cultural» revaluations. Tha author considers the need of well-respected organization that could operate as a counter organization against «endless» political power of powers.



УДК 32. 165.

Бақдаулет Ақын, Назира Идрисова

САЯСИ ҒЫЛЫМДАҒЫ ЖАҢҒЫРУ ТЕОРИЯЛАРЫНЫҢ КОНЦЕПТУАЛДЫ НЕГІЗДЕРІ



Аннотация. Саяси жаңғыру теориясы «даму жолындағы әлеуметтену» деген атпен белгілі жалпы әлеуметтік даму аясына кіретіні бәріне мәлім. Өркениеттің жаһандық даму, қазіргі саяси дамудың шарасыз үрдісі ретінде дәстүрлі қоғамдардың қазіргі заманға лайық қоғамға өту негіздемесі саяси жаңғыру теориясының негізі болып табылады. Сонымен бірге саяси жаңғыру теориясына дәстүрлі қоғамның қазіргі қоғамға өзгеруі барысындағы элементтерді терең талдау және оларды ашып көрсету кіреді.

Түйін сөздер: Жаңғыру, макротеория, жас мемлекеттер, индустрияландыру, урбандалу (кенттену), рационалдандыру, бюрократияландыру.

Қазіргі қоғамтануда формациялық, өркениеттік және жаңғыру деген үш әлеуметтану макротеориясы қолданылады. Соңғы макротеорияны белсенді түрде тереңінен зерттеу жұмыстары жақын уақытта ғана жүзеге аса бастады. Кеңестік үкімет кезінде жабық тақырып болып келген жаңғыру теориясы қазіргі отандық ғылымда ең кең зерттелетін теориялардың бірі болып саналады.

Жаңғыру парадигмасы ХХ ғ. ортасында еуропалық отаршылдық империялар құлап, олардың орнына Азияда, Африкада және Латын Америкада «жас мемлекеттердің» саны көбеюі нәтижесінде қалыптасты. Алғашында АҚШ-тың университеттік ғылымында пайда болған жаңғыру теориясы коммунистік бағытқа қарсы бір балама теория ретінде құрылды.

Осы еңбектерде осы теорияның пайда болуына ықпал еткен келесі факторлар анықталды. Бірінші фактор – Батыс елдеріне аз танымал болған және сол кездегі әлеуметтік ғылымда аз зерттелген үшінші әлемді зерттеу қажеттілігімен байланысты әлеуметтік-саяси фактор. Танымал американдық шығыстанушылар мен саяси қайраткерлер Азия елдерінде жүріп жатқан саяси және әлеуметтік үдерістерді зерттеудің маңыздылығын атап өтті. Екінші фактор үшінші әлем елдері туралы ақпарат жинап, АҚШ пен оның одақтастарындағы тиісті ведомстволар үшін практикалық ұсыныстарды жасап шығаруды қамтитын ақпараттық-саяси фактор болып табылады. Үшінші фактор – идеологиялық, яғни, социализмге балама ретінде жаңғыру теориясын құру. Белгілі американдық қоғамтанушы және саяси қайраткер

С. Хантингтон былай дейді: «АҚШ саяси мәні жағынан тұрақты, әрі экономикалық жағынан тәуелді әлемді құруға мүдделі» [1, 31 б.]. Төртінші фактор Б. Старостиннің айтуы бойынша теориялық фактор [2, 21 б.]. Ол бойынша батыс қоғамтану ғылымы үшін тарихи дамудың оптимистік парадигмасын ойлап табу қажет еді. Бұл теория Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнби, Питирим Сорокин, Карл Ясперс және т.б. ойлап тапқан пессимистік теорияларға, алға ілгерілеуді жоққа шығаратын көзқарастарға қарсы бір балама, әлеуметтік пессимизмді жеңетін, прагматикалық және жалпы теориялық тұрғыдан болашаққа оптимистік ой қалыптастыратын теория болып құрылды.

«Жаңғыру» («модернизация») термині ағылшын тілінен аударғанда «жаңа заманға лайықты ету» дегенді білдіреді және қазіргі қоғамға тән бірнеше сипаттамамен анықталады.

Жаңғыру түсінігінің түрлі түсініктемелері бар. П. Штомпка осы түсініктің үш мәнін береді [3, 184 б.]. Оның ойынша, жаңғырудың бірінші мәні – қоғамда алдыға бет алған барлық ілгерілеуші әлеуметтік өзгерістермен байланысты. Алайда оның ойынша, жаңғыру теориясына келесі екі мән өте жақын келеді. Олардың бірінші мәні бойынша жаңғыру түсінігі «заманауи» түсінігімен бірдей және Батыс елдерінде XVI ғасырдан бастап XX ғасырға дейінгі әлеуметтік, саяси, экономикалық, мәдени және зияткерлік өзгерістер кешені дегенді білдіреді. Мұнда индустрияландыру, урбандалу (кенттену), рационалдандыру, бюрократияландыру, демократияландыру, капитализмнің басым болуы, индивидуализмнің (дарашылдықтың) таралуы, ақыл-ой мен ғылымның бекітілу үдерістерін енгізуге болады [4, 13 б.]. Бұл тұрғыда жаңғыру жөніндегі классикалық әлеуметтік еңбектерді Конт, Спенсер, Маркс, Вебер, Дюркгейм және Теннис жазған.

«Жаңғыру» терминінің екінші мәні артта қалған қоғамдарға қатысты айтылып, олардың бір жаһандық қоғам аясында бір тарихи уақытта бірге өмір сүріп келген алдыңғы қатарлы, дамыған елдерді қуып жетуге бағытталған күш-жігерлерін сипаттайды. Басқаша айтқанда, бұл жағдайда «жаңғыру» түсінігі қазіргі қоғамның перефериясынан ортаға қарай қозғалысын көрсетеді. Жалпы алғанда жаңғыру қоғамдық-тарихи үдеріс ретінде сипатталады. Осы үдеріс барысында дәстүрлі қоғамдар ілгерілеген, индустриалды тұрғыдан дамыған елдерге айналады.

В. Федотованың ойы бойынша жаңғыру түсінігі ең алдымен инновацияға бағыт алу, инновацияның дәстүрден басым болуы, әлеуметтік өмірдің зайырлы сипаты, сатылы дамуы, жеке тұлғаның анықталуы, индустриалды сипаты, жаппай білім беру, белсенді психологиялық ойды және т.б. қамтиды [5, 10 б.].

Жаңғыру теориясы пайда болғаннан бастап қазіргі уақытқа дейін қалыптасып дамудың бірнеше кезеңінен өтті. Жаңғыру теорияларындағы негізгі категориялар – «дәстүр» («дәстүрлі қоғам») және «қазіргі за-

ман» («қазіргі қоғам»). Басында бұл теория бойынша осы категориялар абсолютті қарама-қарсы мағынада қарастырылды. Жаңғыруды бастапқы теорияларында дәстүрлі қоғамнан қазіргі қоғамға өту үдерісі революциялық, яғни әлеуметтік өмірде түбегейлі, радикалды өзгерістерді қажет деп санады. Сонымен бірге күрделі, жүйелі, жаһандық, ұзақ, кезеңдік түрлері болды. Күрделі түрі адамның ойы мен іс-әрекетінің барлық тармағын, жүйелі түрі бір саладағы өзгерістер басқа саладағы өзгерістерге себеп болады, жаһандық түрі XVI ғ. Еуропада пайда болған жаңғыру үдерісі уақыт өте әлемнің барлық мемлекеттеріне тарады, ұзақ түрі уақыт жағынан біршама кезеңге созылып, осы үдерістің қарқыны жеделдеді, қоғамдық жүйелердің жақындасуына себепкер болды. О.А. Осипованың айтуы бойынша жаңғыру үдерісінің алғашқы кезеңінде дәстүрге байланысты түсінік XX ғ. дәстүрге деген ғылыми түсінікпен ұқсас еді. Дәстүр тарихта тежеуші күш, жаңа өзгерістерге қарсы тұратын кертартпа күш болып саналды [6, 75–76 бб.].

XX ғ. 50-жылдардың соңында жаңғырудың бұрынғы теорияларында сын пікірлер күшейе бастады. Сын пікірлердің негізінде өтпелі қоғамдардың әр түрлі болуы, оларға тән ішкі динамика, сондай-ақ, қазіргі ерекше саяси және экономикалық кешендердің жеке даму ойы айтылды.

Бұрынғы жаңғыру тәсілдердің сын пікірлері дихотомияға, яғни дәстүр – қазіргі заманға қарсы, осы модельдің тарихпен еш байланысының жоқтығы мен батысқа негізделуін анықтауға бағытталды.

XX ғ. бірінші жартысында бірнеше әлеуметтік және саяси зерттеулер Шығыс елдеріндегі жаңғырудың түрлі аспектілеріне арналды. Осы елдердің ішінде Жапонияның жаңғыру жолы туралы мәселе ерекше назар аудартты. Мұндағы жаңғыру үдерісі ұлттық дәстүр аясында жүзеге асырылды. Бұл жағдай дәстүрлі қоғамдағы жаңғыру ұлттық дәстүр аясында өтіп, барлық жағдайда оның радикалды өзгерістің қажетсіздігін дәлелдеді. Ғалымдардың назарына нақты дәстүрде қандай тұстар жаңғыру үдерісіне кедергі болып, қандай тұстар оның дамуына ықпал еткені ілікті. Дәстүр қазіргі замандағы өзгерістердің ықпалына қарамастан, өз позицияларын берген жоқ. Керісінше, дәстүр жаңғырудың ерекше дәстүрлі формаларын туындата отырып, біршама бейімделу қабілеттерін анықтады.

XX ғ. 60–70 жж. жаңғыру идеясы эмпирикалық тұрғыдан да сынға алынды. Өйткені мұндағы көптеген тұжырымдамалар нақты тарихи фактілерге қайшы келді. Қоғамды жаңарту ұмтылыстары көп жағдайларда күткен нәтижелерге алып келмеді. Артта қалған елдердегі кедейшілік ауқымы өсіп, сонымен бірге басқа да жанама кері әсерлері болды. Дәстүрлі институттар мен өмірлік әдет-ғұрыпты жою әлеуметтік ыдырауға, астан-кестен мен аномияға, девиантты мінез-құлық пен қылмыстың өсуіне алып келді. Сыншылар дәстүр мен қазіргі замандағы жағдайды тікелей қарама-қарсы қоюды қате деп санады және кейбір салада олардың артықшылығына көптеген мысалдар келтірілген. Сонымен бірге, жаңғыру дәстүрді күшейтуі мүмкін. Осының бір

дәлелі ретінде Жапония еліндегі жаңғыру ерекшелігін талдаудан аңғаруға болады. Мұндағы жаңғыру үдерісі жаңғырудың бастапқы теорияларының негізгі ережелеріне күмән келтіріп, ұлттық дәстүр аясында жүзеге асты. Бұл жағдай дәстүрлі қоғамның жаңғыруы ұлттық дәстүр аясында өтіп, жүйені түбегейлі жоюмен жалғасын таппайтындығын растайды.

Ғалымдарды жаңғыру үдерісіне дәстүрдің нақты қандай тұстары кедергі келтіреді деген мәселе алаңдатты. Сол кезеңде өтпелі жүйелердің өміршеңдігі туралы тезис ғылыми ортаны кең ойларға итермеледі. Заманауи талаптардың қысымына ұшыраған дәстүр өз позицияларын жібермеді. Ол жаңғырудың ұлттық формаларын туындата отырып, едәуір бейімделу қабілеттерін байқатты.

XX ғ. 60–70 жылдары жаңғыру идеясын эмпирикалық және теориялық тұрғыдан сынға алу өз жалғасын тапты. Әдетте, қоғамды жаңарту күткен нәтижелерге алып келмейтіні аңғарылды. Артта қалған елдерде кедейшілік ауқымы өсіп, сонымен бірге басқа да көптеген жанама әсер болды. Дәстүрлі институттар мен өмір салтын жою әлеуметтік бытыраңқылыққа, аномияға, девиантты мінез-құлық пен қылмыстың өсуіне алып келді. Сыншылар дәстүр мен қазіргі заманды қарама-қарсы қоюды қате деп көрсетті және кейбір салаларда олардың артықшылықтарына мысал келтірді. Заманауи қоғамда көптеген дәстүрлі элементтер болып қана қоймай, дәстүрлі қоғамда да қазіргі заманға сай сипаттар бар еді. Сонымен бірге жаңғыру дәстүрді күшейте біледі. Дәстүрлі нышандар мен көшбасшылық түрлері жаңғыру түсінігі негізделетін құнды жүйенің өмірлік маңызы бар бөлік болуы мүмкін. Жаңғыру теориясының сарапшылары сыртқы, ішкі және жаһандық себептердің ауқымды рөлін байқады. Сондай-ақ, жаңғыру кезеңдерінің қатаң реттілікті болуы күмән тудырды.

Жаңа жаңғыру үлгісінен (неомодернизация) қарағанда жаңғыру үдерісі институттар мен заманауи құндылықтарды: демократияны, нарықты, білім жүйесін, саналы басқару, еңбек этикасын және т.б. заңдастыратын тарихи органикалық үдеріс ретінде қарастырылады [7, 184 б.].

Р. Инглетарт, индустриаландыру, урбанизациялау, кәсіби маманданудың өсуі және кез келген қоғамдағы формальді білім деңгейін жоғарылатуды атай отырып, соңғы он жылдықта дамыған индустриалды қоғамдар өз дамуында бетбұрыс нүктесіне келіп, «кейінгі жаңғыру» деп аталатын жаңа бағытқа бет алды деп санайды. Оның ойынша кейінгі жаңғыру саяси, еңбек, діни, отбасылық, жыныстық өмірдің негізгі нормаларының сипатын өзгертіп отыр. Ол: «Дегенмен бұл терминнің маңызды мәні бар, – деп жазады. Өйткені мұнда белгілі тұжырымдық мән бар. Ол бойынша жаңғыру деп аталатын үдеріс қазіргі адамзаттың тарихындағы соңғы оқиға болып табылмайды және бүгінде әлеуметтік жаңартулар өзге бағытта дамып жатыр» [8, 268 б.]. Ғалымдардың ойы бойынша, кейінгі жаңғыру экономикалық тиімділікке, биліктің бюрократиялық құрылымдарына және ғылыми ра-

ционализмге көңіл бөлмейді және жеке тұлғаның жеке даралығына, әр алуандылыққа кең мүмкіндік беретін гуманды қоғамға өтуді көздейді.

Жаңғыру теориясын зерттеуде 20 ғ. 80-жылдары пайда болған экологиялық жаңғыру теориясы маңызды орынға ие болып отыр және бұл теория қазіргі кезде батыс ғылымында әлеуметтік-экологиялық дәстүр аясында дамып жатыр. Бұл теорияны алғашқы рет нидерландық әлеуметтанушы А. Мол зерттеді. Оның айтуы бойынша осы теория жаңғыру кезіндегі индустриалдық қоғам экологиялық дағдарысты қалай жеңетінін түсіндіруге тырысты.

Э. Гидденстің кейінгі модерн теориясы және У. Бектің рефлексивті жаңғыру және тәуекел қоғамы теориясы маңызды теориялардың бірі болып табылады.

Олардың еңбектерінде экологиялық фактор қазіргі кезде қоғамдық дамуда анықтаушы рөлді паш етеді деп көрсетілген. Қос автор да табиғат пен қоғамның өзара әрекет етуін бірінші кезекте туындап тұратын тәуекелдер ретінде қарастырады. Э. Гидденс қазіргі дәуірді күрт радикалданған немесе әмбебап модерн деп санап, қазіргі қоғамды кейінгі жаңғыру қоғамы деп санайтындармен дауласты. Э. Гидденс қазіргі қоғамды анықтайтын үш негізгі сипатты белгілеп отыр: 1) бұл әлеуметтік үдерістер өзгерісінің күрт өсіп кеткен жылдамдығы, әсіресе, технология өзгерісінің жылдамдығы; 2) бұл әлемнің әлеуметтік және ақпараттық әртүрлі аудандарының бір-бірімен әрекеттесуге тартылуы, бұл жаһандасу үдерісінен көрініс тапты; 3) қазіргі заманғы институттардың ішкі табиғатының өзгеруі [9, 101 б.]. Экологиялық жаңғыру теориясы бойынша, технология мен техниканың өзгеруі тек әлеуметтік ғана емес, сонымен бірге экологиялық үдерістердің қарқынды болуына әкеледі. Жаһандану экологиялық жаңғырудың таралуына ықпал етеді. Гидденстің қазіргі заманғы қоғамдағы тәуекелдің орны туралы көзқарастарына У. Бектің пікірлері жақын келеді, ол экологиялық тәуекелдерге айрықша көңіл бөледі [10, 384 б.]. Бұл екі зерттеуші де табиғаттың әлеуметтік жүйелер үшін қалыпты шеңбер болуын тоқтататынын, яғни адамның өмір сүруі мен іс-әрекетінің «қолдан жасалған ортасына» айналып, бұдан былай «қоршаған орта» ретінде қарастырылмайтынын атап көрсетеді. Қазіргі заманғы дәуір «табиғаттың ақырына» келді, мұның мәні оның адам мен социумға қатысты сырттылық қасиетін жоғалтып, барған сайын адам құрастырған және өз дамуында әлеуметтік ұйым мен әлеуметтік ілім талаптарына бағындырылған жүйеге айналып бара жатқанынан көруге болады [11, 77 б.]. Осылайша, Гидденс пен Бек бойынша, кейінгі модерн жағдайында жаратылыстық және әлеуметтік орталарға бөлу өз мағынасын жояды. Қоғамды экономикалық, саяси, отбасылық, мәдени жүйелерден бөлек қарастыруға болмайды. Экологиялық мәселелер қоршаған ортаның мәселесі емес, керісінше өз дамуы мен салдарларында толығымен қоғамдық мәселеге айналады.

Жаңғыру теориясы пайда болғаннан бері, оны құрастырушылар қоғамдық дамуды түсіндіру мен негіздеуге пәнаралық қатынастарды қолданып келеді. Осы теорияның аясында әртүрлі ғылым өкілдері – әлеуметтанушылар, экономистер, этнологтар, саясаттанушылар, әлеуметтік психологтар, экологтар бірігуге тырысты. Міне осындай одақ бұл теорияның қоғамдық-теориялық ойдың ықпалды бағытына айналуына көмектесті.

Әдебиеттер

- 1 Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 480.
- 2 Старостин Б.С. Проблемы модернизации: история и современность // Модернизация и национальная культура. – М.: Апрель – 85, 1995. – С. 8–21.
- 3 Штомпка П. Социология социальных изменений // Пер, с англ, под ред. В.А. Ядова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 416.
- 4 O'Connell, James, «The Concept of Modernization» In. C.E. Black (ed.) Comparative Modernization. – New York: Free Press, 1976. P. 13–24.
- 5 Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – № 4. – 2000.
- 6 Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. Гл. ред. восточ. лит. – М.: Наука, 1985. – 127 с.
- 7 Eisenstadt, Shmuel N. 1966a, 'Breakdowns of modernization', in: William J. Goode (ed.), The Dynamics of Modern Society, New York: 1964 Basic Books, – P. 434–48.
- 8 Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая индустриальная волна на Западе. Под ред. В. Иноземцева. – М.: Академия, 1999. – С. 261–291.
- 9 Гидденс Э. Последствия модерниити // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. – С. 101–122.
- 10 Ульрих Бек. Общество риска: на пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С.384.
- 11 Сен-Марк Ф. Социализация природы. – М.: Прогресс, 1977. – С. 435.

Резюме

Акын Б., Идрисова Н. Концептуальные основы теории обновления в политической наке

Известно, что теория политической модернизации является частью общего социального развития под названием «социализация на пути развития». Основа теории политической модернизации – глобальное развитие цивилизации, переход традиционных обществ в современное общество как вынужденная тенденция современного политического развития. Кроме того, теория политической модернизации включает в себя глубокий анализ элементов в процессе перехода традиционного общества в современное.

Summary

Akyn B., Idrisova N. Conceptual Bases of Theory of Renewal in Political Science

It is known that the theory of political modernization is part of social development called "socialization in the way of development." The basis of the theory of political modernization is the global development of civilization, the transition of traditional societies into modern society as a necessary trend of the modern political development. In addition, the theory of political modernization includes in-depth analysis of elements in the transition of a traditional society into a modern society.





УДК 351/354

Максим Касен

ЭЛЕКТРОННОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО В США КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ НАЦИИ

Аннотация. В этой статье представлен политологический анализ развития электронного правительства в США как фактора демократизации общества и конкурентоспособности нации, в котором отражаются институциональные особенности американской модели информатизации экономики и политического развития страны. В частности, эта нация одна из первых в мире инициировала и применила на практике концепцию электронного правительства, реализация которой была нацелена на создание атмосферы политической конкуренции и даже определенного духа предпринимательства внутри самой системы электронного государственного управления. Именно в этом и заключается парадокс американской политической системы, так как развитие многих ее институтов обеспечивалось за счет активного взаимодействия с неправительственным сектором: средствами массовых информационных, частными университетами, различными фондами развития и даже субъектами корпоративного бизнеса. В этой связи необходимо отметить, что в статье анализируются такие особенности развития электронного правительства в США как институт децентрализованного принятия административных и политических решений в этой области, электронная демократия, различные платформы для активизации бизнес процессов и демократизации политических процессов, стратегическое планирование в этой области со стороны федерального правительства и т.д.

Ключевые слова: электронное правительство, США, демократизация, конкурентоспособность, электронная демократия

Среди первых в мире, кто инициировал и внедрил концепцию электронного правительства в систему государственного управления, были именно американские политики. США сделали первый шаг в вопросах реформирования системы государственного администрирования с помощью применения новых информационных и коммуникационных технологий. Поэтому сегодня эта страна является всемирно признанным лидером в этой области. Следует отметить, что первые инициативы по разработке национальной стратегии применения информационных технологий в государственном управлении также начали обсуждаться в США еще в начале семидесятых годов прошлого столетия, как в академических кругах, так и в стенах органов государственной власти среди политических деятелей и чиновников различного уровня. Однако дискуссии носили теоретический характер, а

сами идеи редко когда реализовывались в реальных условиях функционирования традиционных государственных структур.

В этой связи, государственная концепция по регулированию применения новых информационных технологий в различных сферах общественной жизни страны была предложена только через двадцать лет в начале девяностых годов. Так, в феврале 1993 года в г. Сан-Хосе (штат Калифорния) президент США Билл Клинтон и вице-президент Алберт Гор выступили с программной инициативой по использованию новых информационных технологий в экономике и государственном управлении «Технологии для роста американской экономики: новый путь построения сильной экономики». Ее суть заключалась в достижении следующих целей:

- обеспечение долгосрочного экономического роста, который создаст основу для появления новых вакансий и позволит защитить окружающую среду;

- создание более эффективного и отвечающего нуждам народа правительства;

- обеспечение мирового лидерства в прикладной науке, математике и технологических разработках [1].

Одним из ожидаемых результатов инициативы было создание атмосферы политической конкуренции и даже определенного духа предпринимательства внутри системы государственного управления, результатов, которых можно было бы больше ожидать от корпоративного мира. И это не случайно, так основная цель заключалась в том, чтобы найти некую идеальную формулу успеха деятельности крупной государственной организации. При этом в качестве определенной модели были взяты давно разработанные и апробированные на практике успешные механизмы работы многих крупных бизнес корпораций. В чем же это выражалось?

В первую очередь, были существенно сокращены бюрократические процедуры внутри многих правительственных агентств и ведомств. Также была предоставлена большая свобода в принятии административных решений самими чиновниками даже самого низшего уровня. Реформирование государственного управления проходило на нескольких уровнях, однако, именно на уровне федерации произошли наибольшие изменения, так как были реформированы многие федеральные службы и правительственные агентства за счет внедрения новых информационных технологий. В этой связи инициативы и новаторские идеи чиновников приветствовались на всех уровнях.

Более того, была предложена идея создания определенного государственно-частного партнерства в решении многих государственных задач также за счет применения новых технологий, особенно, в вопросах развития электронной коммерции и электронных государственных закупок. Причем лидирующая роль в этом отношении была отдана именно частному сектору, а сама идея электронного правительства рассматривается не только

как фактор политической информатизации, но и как проект, который способен обеспечить конкурентоспособность всей нации. В этой связи основная цель данного исследования заключается в анализе тех предпосылок, которые стояли за этим политическим решением.

Эмпирической основой для написания этой статьи стали результаты научных исследований автора по развитию электронного правительства в США, проведенные в ходе годичной научной стажировки в Иллинойском университете (г. Чикаго) в 2011–2012 гг. по гранту сенатора Фулбрайта.

В исследовании использованы общенаучные инструменты изучения феномена электронного правительства, а также методы анализа общественно-политических явлений, такие как метод системного анализа, структурно-функциональный анализ, событийный и контент-анализ важнейших документов и законодательных актов, метод сценария и сравнительный анализ. Теоретической основой исследования послужили работы зарубежных ученых, общественных и политических деятелей, а также материалы международных организаций.

Одним из важнейших результатов государственных усилий по внедрению электронного правительства было создание систем электронного документооборота. В этой связи необходимо отметить, что США лидируют по развитию этой технологии в мире. Так, федеральный закон о так называемом сокращении бумажного документооборота был принят еще в 1980 году на заре развития компьютерной эры. Однако существенные поправки, которые были внесены в закон в 1995 году, придали этому документу новый смысл. Он стал фактически ориентиром для многих федеральных агентств по вопросам реформирования традиционных систем государственного управления, в которых делопроизводство играет ключевую роль. При этом необходимо отметить, что данную инновацию внедрили все агентства как на федеральном уровне, так и на уровне штатов и муниципалитетов. Таким образом, переход на электронное делопроизводство по всей стране позволил сэкономить значительные бюджетные средства.

Позже в 2002 году был разработан документ под названием «Закон об электронном правительстве». Также в соответствии с запиской президента США был разработан и представлен в федеральное правительство документ под названием «Стратегия электронного правительства» [2]

Разработала этот документ специальная рабочая группа электронного правительства, которая после внимательного изучения ситуации в государственном управлении призвала к повышению эффективности ее работы. Было предложено в течение полутора-двух лет оптимизировать работу государственных органов и таким образом сократить связанные с этим большие расходы.

Рабочая группа пришла к выводу, что проблемами государственного управления в США являются:

- выполнение государственными органами часто одинаковых функций;
- отсутствие единой информационной базы по государственному управлению, доступной для всех граждан США, например, часто чтобы найти запрашиваемую информацию, нужно было пересмотреть не один десяток сайтов;

- существовало много услуг, которые могли бы быть оказаны и дистанционно в режиме онлайн. Это позволило бы разгрузить деятельность государственного управления и существенно сэкономить финансовые средства. Применение новых технологий позволило бы также снизить бюрократию;

- информационное неравенство между штатами.

Были также предложены две инициативы, направленные на создание благоприятных условий для формирования реального федерального электронного правительства:

- система мер и способов защиты и аутентификации документов, которая включала бы в себя электронную подпись, электронный сертификат и т.д. Главная цель инициативы заключалась в повышении доверия к проекту со стороны населения и бизнеса, а также подготовка к созданию единой системы информационной безопасности электронных документов.

- построение архитектуры электронного правительства. Главная цель этой инициативы – структуризация и систематизация элементов электронного правительства, и разработка единой концепции внедрения и продвижения.

Необходимо отметить, что эти стандарты безопасности затем начали использоваться в процессе работы электронного правительства и в других странах мира. Казахстан также уделяет большое внимание информационной безопасности мероприятия, и многие методы электронной аутентификации были переняты именно из американской модели информатизации государственного управления. Но в отличие от США, где внедрение информационных технологий происходило неравномерно и приходилось разрабатывать на ходу новые направления развития, в нашей стране заранее была разработана единая стратегия информатизации, реализация которой активно проводится республикой.

Кроме того, в США каждый штат самостоятельно определяет направление и темп внедрения электронного правительства в государственном управлении. В Казахстане этот этап проходит более гладко и централизованно. Здесь прослеживается преимущество унитарного государства от федерации.

Особенностью работы американского правительства в политической, экономической и других сферах является стремление всегда и везде гарантировать успех выполняемого мероприятия, качество и объем предлагаемых услуг. Поэтому правительство США, разрабатывая проект электронного правительства, надеется на получение соответствующего эффекта от его работы, которое выражалось бы в следующем:

- предоставление услуг гражданам и бизнесу (в первую очередь предоставление юридической консультации, сдача электронной налоговой декларации, скачивание форм документов, образцов по заполнению документов);
- уменьшение нагрузки на государственное управление, в первую очередь в бумажной работе, что предоставит больше времени на решение реальных конкретных дел (быструю и грамотную обработку заявлений от граждан и бизнес структур), а это в конечном итоге приведет к оптимизации и повышению эффективности работы государственного управления;
- увеличение налоговых поступлений в режиме онлайн.

Более того, ряд исследователей предполагают, что развитие электронного правительства, в конечном итоге, приведет к созданию виртуальных организаций вместо реально существующих федеральных министерств и агентств [3].

Одной из причин успеха внедрения электронного правительства в США является активное участие крупного бизнеса в этих процессах. Крупный бизнес весьма заинтересован в успешной реализации этого национального проекта в связи с тем, что США – это федеральный союз отдельных штатов, имеющих широкую автономию по многим вопросам, особенно, тех которые касаются государственного управления. Поэтому усилия федерального правительства по развитию электронного правительства на всей территории страны не всегда успешны в силу ее административно-территориального устройства, так как каждый штат самостоятельно определяет свою политику в этой сфере. В то же время крупные корпорации, которые не связаны какими-либо административными государственными рамками, способны предлагать свои услуги по совершенствованию государственного управления местным органам власти во всех штатах и даже за пределами страны, используя для этого свои каналы политического взаимодействия с органами исполнительной и даже законодательной ветви власти. Эффективный и конкурентоспособный государственный аппарат – это надежный партнер для любого бизнеса и населения, поэтому крупный бизнес заинтересован в этом процессе. С другой стороны, государство особенно в регионах начинает действовать как бизнес-организация, предлагая для приватизации определенные государственные ниши для частного сектора.

Однако государственная поддержка внедрения информационных технологий в государственном управлении на федеральном уровне весьма сильна и тенденция носит преобладающий характер. Сама концепция электронного правительства начала внедряться в середине девяностых годов прошлого столетия. И при Клинтоне, и при Буше, и при нынешнем президенте США Обаме федеральное правительство уделяет огромное внимание расширению возможностей работы электронного правительства на всех центральных уровнях. Одним из первых правительственных порталов в Соединенных Штатах был сайт Белого Дома <http://www.whitehouse.gov>. Затем

были запущены порталы многих других агентств и ведомств, как в столице США, городе Вашингтоне, округ Колумбия, так и в отдельных штатах, где имеются представительства некоторых федеральных служб.

В этом отношении, главным лозунгом в процессе продвижения информационных технологий на федеральном и местном уровне является принцип свободного доступа к информационным ресурсам для граждан США, а также идея о том, что информационные технологии являются современным средством обеспечения развития демократии. Поэтому сегодня система электронного правительства рассматривается как необходимая платформа для демократизации многих государственных процессов и сокращения бюрократии в государственных органах. Действительно, именно свободный доступ населения к правительственной информации, ставший более эффективным и удобным при использовании информационных технологий, и появление нового политического коммуникационного канала при применении электронного правительства является конечной целью развития этой политической концепции. Этот неоспоримый довод признают и представители корпоративных бизнес кругов. «Главная цель – это улучшить жизнь людей», утверждает один из управляющих директоров компании Майкрософт в тихоокеанском регионе Питер Мор [4].

В заключении необходимо отметить, что одним из самых развитых секторов развития электронного государственного управления в США – это предоставление разнообразных и часто обновляемых информационных услуг. В этом отношении, различные государственные порталы и веб-порталы играют ключевую роль. Так, в сентябре 2000 года состоялась презентация сайта FirstGov [5]. Он предлагает открытый доступ к официальной информации.

В этой связи прослеживается определенное разделение функций между основными серверами. Если электронные системы штатов предлагают интерактивные услуги, то федеральный портал FirstGov только информационные. В Казахстане же, как и в большинстве западноевропейских стран, существует единый портал электронного правительства.

Анализ американской модели электронного правительства позволяет выделить такую особенность как предоставление услуг для бизнеса на платной основе. В этом случае была взята за основу система, которая уже давно принята в сфере электронной коммерции [6]. Однако стоимость транзакции гораздо ниже, чем при традиционном способе оказания услуг. Оплата производится через специальные электронные карточки, кредитные карточки или онлайн-банкинг. В этой связи было бы эффективным применить этот опыт и в Казахстане, в частности, по оказанию платных услуг для национальных и транснациональных компаний. Это благоприятно бы сказалось на финансировании всего проекта развития электронного правительства.

Среди наиболее популярных видов транзакций осуществляемых между гражданами и порталом электронного правительства в США можно упомянуть такие как: обращение в государственные органы через электронную почту или социальные медиа, поиск нужной информации или базы открытых данных, веб-рассылки, онлайн-овые дебаты и опросы, интерактивные доски объявлений и т.д.

После терактов 11 сентября 2001 года электронное правительство начало рассматриваться и как еще один механизм борьбы с коррупцией и терроризмом. Усиление интерактивной коммуникации между гражданами и государством через электронное правительство подняло вопрос о безопасности передачи и хранения информации и данных. Поэтому большие средства вкладываются в разработку новых способов защиты информации.

Более того, данный аспект развития электронного правительства становится особенно актуальным, принимая во внимание тот факт, что стремительное развитие информационных технологий позволяет легко централизовано компилировать и запрашивать различные базы данных, содержащих иногда конфиденциальную или личную информацию. Без обеспечения грамотного функционирования систем информационной безопасности в этой сфере может возникнуть ситуация, когда такая информация попадет в руки преступников. Это возможно один из самых пресловутых технологических вызовов электронной сферы в США, с которым постоянно сталкиваются сегодня крупные американские корпорации в своей повседневной деятельности, и потенциальный вызов с которым может столкнуться и государство в процессе непродуманной реализации в будущем проектов электронного правительства.

Литература

1 Clinton W.J., Gore A. (1993). Technology for America's Economic Growth, a New Direction to Build Economic Strength: Executive Office of the President. – Washington D.C. – 39 p.

2 E-Government strategy (2003). http://www.whitehouse.gov/omb/egov/2003egov_strat.pdf/

3 Seifert J. W. (2003). A Primer on E-Government: Sectors, Stages, Opportunities, and Challenges of Online Governance / Report for Congress. – Washington: The Library of Congress. – 21 p.

4 Implementing E-government: Report of the Regional Workshop (2004). Bangkok: Asian Development Bank Institute. – 147 p.

5 The U.S. government's official web portal (2015). <http://www.usa.gov/>

6 Hill E.G. (2001). E-Government in California: Providing Services to Citizens Through the Internet. – Sacramento, CA: Legislative Analyst's Office. – 20 p.

Түйін

Касен М. АҚШ электрондық үкімет: ұлттың бәсекеге қабілеттілігінің саяси факторы

Қоғамды демократияландырудың факторы және американдық капиталистік экономиканың институционалдық ерекшеліктері шағылған ұлттың бәсекеге қабілеттілігі ретінде дамуын таныстырылған талдауды мақала бұл және ел бірегей әкімшілік-аумақтық құрылыс. Әлемде алғашқылардың бірлері мынау елді бастамашылық етті және электрондық үкіметтің тұжырымдамасын іс жүзінде қолданды. Электрондық үкіметтің өткізуін бірегей американдық үлгіні тірлікті маңызды қолдау дәлелдерінің сапасы АҚШ мұндай мынау саяси институтты дамудың ерекшеліктерін алып келгенін осыған байланысты керек белгіленсін, бұл қабылдаудың институтының децентрализациясы әкімшілік және мемлекеттік басқаруды қайта құрудың саласында қаржыландыру мұндай әр түрлі штаттардағы жүйелері, бірлескен үкіметтік емес сектормен дамуда жергілікті жерлерделер, көрінетін бір қалыптылық мынау феноменнің дамуы сұрақтарындағы жергілікті өзін-өзі басқарудың органдарын облыс, электрондық үкіметтің біртұтас порталының жоқтығы, кең автономия саяси шешімдер бұл және тағы басқалар.

Summary

Kassen M. E-Government in the United States of America as a Political Factor of National Competitiveness

The paper presents the analysis of e-government development as a factor of democratization and competitiveness of the American nation which reflects the institutional features of the US model of government informatization. In particular, this country is one of the first in the world initiated and put into practice the concept of e-government. In this regard it should be noted that this article examines such features of the concept in the United States as an institution of decentralized administrative and political decision-making in this area, e-democracy platform to enhance business processes and factors of democratization, strategic planning in this area by the federal government, etc.





УДК 008:1; 008:316; 13

Олег Борецкий

ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ МАССОВЫЙ КИНЕМАТОГРАФ ФИЛОСОФСКОГО ВНИМАНИЯ?

Аннотация. В статье делается попытка рассмотреть массовую культуру (на примере кинематографа) с философской точки зрения, увидеть в массовом кино визуализацию смыслов. Показано, что при всем разнообразии кинематографических высказываний (авторских и популярных) они представляют собой различные дискурсы – психоаналитический, ницшеанский, постмодернистский. Делается вывод о том, что современная массовая культура не только работает с классическими архетипами, но и создает новую мифологию. Особое внимание уделяется прогностической функции массовой культуры в жанре антиутопии.

Ключевые слова: массовая культура, кинематограф, феминизм, постмодернизм, телесность, Ницше, философская интерпретация, катарсис, вампиризм, кич.

Сегодня с немалым сожалением приходится констатировать, что в казахстанской социогуманитаристике, посвященной проблемам культуры, в основном преобладает традиционный подход. За редким исключением, которое можно видеть, например, в работах Б.Г. Нуржанова [1], этот традиционализм касается и методов анализа современности и самого предмета культурологического анализа. При этом, такой мощный пласт современности, как массовая культура, в значительной степени формирующий сознание современного человека, его ценности и смыслы, остается «за бортом» и философской и культурологической мысли.

Еще четверть века назад само сочетание интеллектуальной и философской мысли с массовой и популярной культурой считалось дурным тоном, делом унизительным и постыдным, на что указал американский культуролог Эндрю Росс [2].

Однако, начиная со Сьюзен Зонтаг, которая впервые переориентировала культурологическую мысль Запада на массовую и поп-культуру, сделав предметом исследования такие вещи как кич и кэмп, уже не возможно так просто отделаться от целого пласта культурной жизни и сознания, которое бытийствует и доминирует в конце XX и начале XXI века [3].

Можно сказать, что на сегодня интерпретация массовой культуры, в том числе и искусства кино, образует отдельный и достаточно многогранный дискурс, яркими представителями которого являются Фредерик Джеймисон и Славой Жижек [4].

Философия всегда была и будет оставаться рефлексией над предельными основаниями культуры. И, возможно, главная особенность современного ее состояния состоит в том, что она принимает нефилософские формы. Начиная с экзистенциализма философия начинает облекать себя в нетрадиционные для философии формы искусства (литературу, живопись и кино). При этом самым массовым и выразительным проявлением философии является именно кинематографическая форма. В этом смысле кинематограф как доминирующая часть массовой культуры уже давно стал рефлексией над предельными основаниями культуры вообще.

Сегодня массив такой рефлексии поистине необъятен, от популярной анимации «Южный парк» и культовой франшизы «Сумерки» до фильмов Дэвида Финчера («Бойцовский клуб») и братьев Вачовски («Матрица», «Облачный атлас»). Показательно в этой связи, что философский журнал «Логос» посвятил сериалу «Южный парк» всю вторую половину второго номера за 2012 год.

Нетрудно заметить, что прямолинейно или завуалированно массовая культура в современном мире позиционирует консервативную и либеральную идеологию, постмодернизм, стратегии феминизма и патриотизма, критику капитализма и социальную антиутопию, новую религиозность и секуляризм. Именно поэтому важно не пренебрегать массовой культурой (что собственно уже является анахронизмом), а делать ее предметом обстоятельного философского анализа, находить и артикулировать в ней ценностные ориентиры, умонастроения, идеологемы, пристрастия и тенденции.

Кино, как известно, явление полижанровое. Комедия, мелодрама, хоррор, экшн имеют, в свою очередь, самые разные спецификации. В каждом из этих жанров, даже самом низовом и не располагающем к глубокому размышлению и обобщению, сегодня уже невозможно видеть просто entertainment, далекий от интеллектуального послания и философии.

Как известно, фантастика всегда была самым привлекательным жанром для философского вопрошания. Как полагал еще Андрей Тарковский, снимая «Солярис», космическая физика всегда интересна своей метафизикой. И в этом смысле любопытна последняя работа признанного мастера фантастического кино Ридли Скотта «Прометей» (2012).

Эта картина вполне могла бы называться «Чужой. Начало», поскольку была задумана как приквел к оригинальному фильму самого Ридли Скотта 79 года. Поначалу она имела рабочее название «Рай», которое затем Ридли Скотт заменил на более конструктивную мифологему Прометея, в которой ёмко сочесталось и желание стать равным с богами, и жажда бессмертия, и притязания разума, и наказание за грех в виде ящика Пандоры с его неотвратимыми несчастьями. Всё это и ещё многое другое в «Прометее» есть, в полной и фантастической мере.

Уникальность Ридли Скотта в наполнении приключенческого кино глубиной. Так из костюмированной оперетты он получил притчу о мести («Дуэлянты»), придал открытию Америки Колумбом космический масштаб («1492: Завоевание рая»), превратил мужской вестерн в манифест женской правды («Тельма и Луиза»), открыл в картонном жанре пеплума второе дыхание античной трагедии («Гладиатор»). Наконец, Скотт соединил научную фантастику с Декартом и Фрейдом («Чужой»), создав бесспорную классику кибер-панка («Бегущий по лезвию»).

«Прометей» интересен прежде всего тем, как в фантастическом звездном пространстве прописаны два типа женщины, две ипостаси женской судьбы. Надо сказать, что Скотт вообще всегда уделял большое внимание женской теме, но в «Прометее» он представил её в избытке.

Героиня Шарлиз Терон в фильме – не то женщина, не то робот, упакованная в серый костюм-скафандр и живущая в искусственном модуле, имитирующем земные радости – яркая иллюстрация популярного сегодня типа женщины обеспеченной, но несчастной. Шарлиз Терон словно шагнула в этой роли из гламурного шарма «Dior» в психодраму женского одиночества.

Что касается главной героини, Элизабет Шоу, то она вообще возвращается к своей при-роде в буквальном смысле: Скотт заставляет нас присутствовать при родах Элизабет (самая сильная сцена фильма). Бьющаяся над загадками мироздания, женщина-учёный, не способная иметь детей, сталкивается волей фантастического хоррора с чудовищной перспективой, как будто вторя Ницше: «всё в женщине загадка, и всё имеет в ней разгадку: она называется беременность».

Протагонистом Элизабет является андроид Дэвид (блестящая роль Майкла Фассбендера). Циничный наследник эдипова комплекса (а «Прометей» открывает невероятный простор для фрейдовских интерпретаций), этот робот без души к тому же является фанатом фильма «Лоуренс Аравийский», цитируя оттуда свою любимую фразу: «главный фокус в том, чтобы не чувствовать никакой боли». Главная же миссия машины-Фассбендера, кроме основной, программно-технической, – задавать философские вопросы, наводящие на неудобные истины. В конце концов, говорящая голова андроида Дэвида оказывается ближе к человеческому в человеке, чем некоторые люди.

Конечно, Скотт, снимая предтечу «Чужого», не мог избежать аллюзий и штампов (издержки любого блокбастера), но они легко простительны в силу оригинальной самостоятельности его картины. И поэтому по-голливудски наивное спасение человечества в лице политкорректной троицы: белый, китаец и афроамериканец, с лихвой компенсирует глубокомысленный жест: когда Дэвид снимает с Элизабет её символ веры по причине возможного поражения инфекции.

Научно-фантастическую схему «Чужого» и «Прометей» (загадка – исследование – заражение – мутация) Ридли Скотт превращает в лабиринт

«проклятых вопросов»: Кто мы? Откуда? Зачем? И если космос «Чужого» был царством Зла и отсутствием Бога, то в «Прометее» рефреном проходят вопросы веры и разума, творения и эволюции.

Заслуга Ридли Скотта в том, что он позволяет нам увидеть в своей фантастике вещи более грандиозные, загадочные и прекрасные – а также более хаотичные, катастрофичные и пугающие, – чем любой миф о сотворении мира или о конце света.

Изначальный мотив «Прометей» – поиск творца – завершается в финале inferнальным превращением. Мы получаем того самого Чужого, из которого и вышел фильм 79 года. Но главное – мы получаем научное смирение перед лицом своего творца, который, как выясняется, вовсе не личность, а процесс мутаций, включающий гораздо больше случайностей, чем хотелось бы религиозному самолюбию.

В другом фантастическом взгляде на человека и человечество одна из основных постмодернистских идей о «конце истории» выражена в откровенно-мрачной (черно-белой) и нелюбимой форме. Алексей Герман совершает полную деконструкцию кино в своем последнем фильме «Трудно быть Богом» (2014). Эту картину в стиле «Брейгель-панк» даже издавшие виды кинокритики окрестили «трехчасовой оргией мерзости» (М. Трофименков).

Фильм Германа – беспощадный к сытому обывателю, жаждущему зрелища, катарсиса и хэппи-энда. Зритель хочет, чтоб добро побеждало зло. Как в сказке. А то, что «в мире царствует зло и мир во зле лежит» смотреть не хочется. Однако, Герман снимал свой фильм не для такого зрителя, а для того, кто сможет отказаться от всех канонов и стереотипов кино. Для большинства это задача оказалась непосильной. Шутка ли – смотреть фильм, в котором нет ни сюжета, ни героя, ни повествования, ни катарсиса ни драматургии. Смерть сюжета. Смерть кино. Смерть автора, зрителя и Бога. Полная деконструкция по Ролану Барту. Нечто похожее из ныне живущих мастеров сделал Бела Тарр в «Туринской лошади».

Герман намеренно сделал свой фильм беспросветным, грязным и тесным. В этом мире серости и избыточного хлама нельзя не задохнуться, почувствовав просто физическое желание свободы. Вот зачем это сделано и сделано именно так. Фильм не оставляет зрителю никаких шансов: остановиться, задуматься, просто вздохнуть.

Вот и получается, что «Трудно быть Богом» это фильм о Свободе. О свободе и добровольном отказе от нее. Так же как и «Пролетая над гнездом кукушки». И так же как Николсон-Макмерфи не может понять, почему обитатели психушки добровольно томятся в ней, так же и Румата-Ярмольник только со временем осознает, что жителям Арканара проще и удобнее жить в колодках рабства.

Честность мастера, выражающего свое отношение к миру в слове и изображении, всегда вызывала споры. Вопрос в том, что честности этой

сегодня, в эпоху гастрономического кино, почти не осталось. Что остается таким художникам, как братья Стругацкие и Герман, нетерпимым к уродствам жизни, деградации и глупости? Только одно – изобразить человеческий род в массе своей как «жрущую размножающуюся протоплазму», от которой не может не тошнить.

Антропология фильма Германа беспощадна. «Человек – грязный поток» (Ницше), дыра в недрах бытия, хаос шевелящийся, бессмысленный и беспросветный. Из этого потока нечистот и нечленораздельного бормотания (еще один элемент замысла Германа) можно выделить 2-3 запоминающихся фразы, вроде «когда торжествует серость, к власти неизбежно приходят черные». Простая и почти единственная мысль Стругацких. И нет ни у них, ни у Германа здесь никакой философии, апокалипсиса, фантастики или мистики. И только мелодия саксофона, выпавшего из рук Бога, как эпифания безнадежному человечеству.

Фильм Германа о времени. Не важно каком: XIII век, XX или XXI. Время – образ вечности. Цвет времени – серый, запах времени – отвратный. Нет ни земли, ни воды, ни лиц. Одна нескончаемая жижа, мерзость и свиные рыла. Картина удела человеческого.

Я думаю, что если и есть фильм, в котором было бы сконцентрировано всё Средневековье XX и XXI века: Нанкин, Кампучия, Косово, Ош, Украина..., то это картина Германа «Трудно быть Богом». Не случайно, одно из рабочих названий фильма – «Хроника арканарской резни». Хроника как предельный документализм повествования, характерный для всех работ Алексея Германа.

Рукотворный ад как напоминание о прошлом и предостережение на будущее. Чтобы помнили и не заблуждались, что Средневековье осталось где-то далеко позади. Именно так и увидел картину Германа философ и писатель Умберто Эко: «Этот фильм о том, что с нами может случиться...»

Каждый видит то, что хочет видеть. Кто-то увидит в фильме тотальную грязь, а кто-то «проклятые вопросы бытия». И разве Ярмольник-Румата не ряженный Гамлет, читающий не Шекспира, а Пастернака, с неизменным вопросом: быть или не быть?

Алексей Герман в своем последнем фильме имел право на нигилистический взгляд. И, не дожив до премьеры своей картины, он скорее всего мог бы повторить перед смертью слова Виктора Астафьева: «Я пришел в мир добрый, родной и любил его безмерно. А уйду из мира чужого, злого и порочного. Мне нечего сказать вам на прощанье».

Не так давно массовая культура пополнилась важным кино-событием: завершением культовой тетралогии «Сумерки». Результат оказался ошеломительным и для писательницы Стефани Майер, и для тех, кто четыре года переносил её чтение на экран. Читатели залпом проглотили 2 272 страницы «Сумеречной саги», сделав её бестселлером, а кинотеатры собрали кассу,

невиданную со времён «Аватара». «Сумерки» вызвали не только тинэйджерский интерес, но и отторжение. И если для одних она стала предметом религиозного культа, то для других – признаком деградации. Не впадая ни в ту, ни в другую крайность, стоит признать, что творение Стефании Майер это нечто большее, чем просто «ахиня про вампиров и людей». Рефлексия по поводу этого «эпохального» явления в массовой культуре породила, в частности, целую волну философских интерпретаций на тему вампиризма, мистики, феминизма, даосизма, классической литературы и бессмертной любви [5].

Особенность романа Беллы и Эдварда не в том, что это любовь девушки и вампира, а в том, как много они говорят. Для всей романтической литературы, включая «Ромео и Джульетту», и бесконечных love-story это большая редкость. Как правило, влюблённые герои бросаются в красивые жесты, признания, поцелуи, объятия и очень мало разговаривают друг с другом. Совсем другое дело Белла и Эдвард. Здесь от первого взгляда до первого укуса проходит не одна серия диалога и узнавания друг друга, как бы кому-то не хотелось «приблизить близость». И в этом Стефани Майер уже бросала вызов нашей мимолётной эпохе «одноразовых связей».

Мотив главной героини «Сумерек» состоит в том, что Белла жаждет «чуда, которое освободит её от смертной человеческой природы». Превращение её в вампира означает осуществление мечты о личном бессмертии, а точнее, о том заветном состоянии, когда Эдвард, сама Белла и Ренесми «пребудут вовеки вместе». А значит, станут подобны Богам. Таким образом, заветная мечта, которую обнажают «Сумерки» – бесконечная любовь. Любовь, которая не перестаёт. Майер прекрасно попала в романтические девичьи грёзы, миллионы сердец подсели на гипнотический взгляд Эдварда-Паттинсона и его обещание: «Я буду заботиться о тебе вечно!» Кроме того, привлекательность вампиризма не только в его бессмертии, но и в вечной молодости. Как говорил Ларошфуко, «старость – вот преисподняя для женщин». Именно этот страх вызывает истерику Беллы: что может быть страшнее, чем переступить тридцатилетний рубеж. «Мечта каждой женщины, – утверждает она Эдварду, – застыть в возрасте восемнадцати лет». Можно сказать, что «Сумерки» блестяще соединили популярную метафизику с психологией и даже психиатрией. Бесспорная заслуга Майер в том, что она сделала для преодоления комплекса неполноценности больше, чем сотни психологов. Белла Свон больше всего боится того, что она никчёмная, слабая, неуклюжая и неинтересная (так же, как миллионы девочек по всему миру). Вот этот синдром «серой мышки» и пробила Майер, дав каждой из них возможность отождествить себя с героиней и виртуально изжить свои комплексы.

Кроме того, любопытно поместить книгу и фильм в классический литературный и философский контекст. Вся история «Сумерек» пульсирует в любовном треугольнике: Эдвард-Белла-Джейкоб. В этом трио у каждого

свой магнетизм. Секрет притягательности Эдварда в том, что он – абсолютный байронический герой – дерзкий, таинственный и страстный, «плохой мальчик», о котором предупреждает мама, но на которого западают, потому что он замечательный во всех отношениях, от внешности до ума. Я бы сказал, что «Сумерки» это «Джейн Эйр» на новый (мистический) лад. Ведь Белла Свон – новоявленная Джейн Эйр, только замешанная на вампирском соблазне, у неё тот же независимый характер и почитание истинной дружбы, тот же феминистский дух свободы. Да и Эдвард Рочестер (возлюбленный Джейн Эйр) всё тот же байронический герой и предтеча Эдварда-вампира. Вот и получается, что Стеффани Майер эта современная Шарлотта Бронте, совпадающая с последней в своих «архетипах». Также не трудно понять, почему среди главных героев саги симпатии многих читателей и зрителей всецело оказались на стороне Джейкоба. Он вызывает не просто сочувствие (почему же всё достаётся Эдварду, а не ему?), а уважение, ведь Джейкоб – олицетворение «трёх сокровищ» даосизма: смирения, сострадания и умеренности. Он любит Беллу и, принимая её выбор не в свою пользу, всегда готов прийти на помощь. Даосский герой Джейкоб, стойкий и надёжный, это ли не пример для подражания?!

Завершающий фильм сумеречной эпопеи стал наглядной иллюстрацией феминистского дискурса, поскольку позволил увидеть, чего хотят женщины и не могут мужчины. А не могут они очень многое: физической силой не блещут, в защитники не годятся, даром предвидения не обладают, сногшибательной страсти не имеют и к тому же страдают памятью сердца. Все эти способности проявляют женщины, и прежде всего – Белла и Эллис. И в этом смысле, «Сумерки» – это абсолютная победа феминизма. Самое интересное, что в развязке «Сумеречной саги» героиней оказывается не Белла, а оставшаяся в тени Эллис. Своим феноменальным даром предвидения она спасает всех от уничтожения, знаменуя собой такую вершину силы и могущества, которая феминисткам даже и не снилась. Победа над мужским миром в лице Аро и клана Вольтури становится полной и окончательной. Наконец, последние «Сумерки» легко и непринуждённо стали экранным пособием по школьному курсу «Самопознания». Столетиями учёная мысль убеждала нас в том, что у каждого человека есть уникальные способности, дар, который просто необходимо развивать. В «Сумерках» можно увидеть и визуализацию этого дара, и мотивацию, и прямой призыв к самоактуализации.

От одного фантастического пророчества обратимся к другому. В контексте философского осмысления современных антропологических трансформаций важно отметить, что для современного (дигитального) человека существенно расширяются возможности идентичности при полной десублимации тела. И в этой связи фильм Спайка Джонса «Она» (2013) описывает, пожалуй, самый реалистичный сценарий недалекого будущего. Главная тема фильма это любовный роман главного героя с операцион-

ной системой по имени Саманта. (Интересно, что на идею картины режиссера натолкнула статья о компьютерной программе, которая смогла вести свободное общение с человеком. Джонс лично попробовал такое общение и, удивленный абсолютной неразличимостью компьютера и живого человека, задался философским вопросом: чем же отличается человеческое и компьютерное сознание?). При этом Джонс делает очень важный акцент: картина называется «Her» (Её) – личное местоимение третьего лица подчеркивает не столько субстанциальность операционной системы, сколько ни в чем не снижаемую (в сравнении с настоящей женщиной) способность мужчины любить, желать, представлять, ревновать Её.

В оранжевом мире тотального комфорта, в котором происходит действие фильма, главной проблемой как и всегда остается отчуждение и одиночество. А значит, главный вопрос и главная цель, с которой сталкивается человек этого недалекого будущего – создание иллюзии присутствия другого.

В ранней картине Джонса «Адаптация» есть показательная мечта героя, воплощенная теперь в фильме «Она»: «Представь себе такой компьютер, которому я смогу полностью принадлежать, потому что мне нравится, что он не умрет и не покинет меня, как человек».

И вот такой компьютер (Саманта), размером с айфон, – создан. Он обладает последним признаком человеческой индивидуальности – голосом. Все остальное становится ненужным: характер и облик меняются по желанию, тело упраздняется.

Голос Саманты является абстрактным и единственным условием общения, переживаний и чувств. При этом операционная система выгодно замещает живого человека, поскольку является идеальной женщиной. Она – гипертекст, в котором есть всё желаемое и необходимое: мудрость, наивность, прагматизм, забота, понимание, чувство юмора и меры. По сути, картина создает идеальную модель на потребу мужскому нарциссизму. Коммуникация Теодора с Самантой (компьютером) исключительно голосовая. При этом фантомный голос операционной системы, никак не связанный ни с телом, ни с личностью, вызывает реальные чувства главного героя. Прелесть и эйфория, в которую попадает Теодор, связаны с тем, что его коммуникация с Самантой не отягощена никакой телесной предметностью. Идеальная платоническая любовь.

Саманту в фильме играет Скарлет Йоханссон. Играет безупречно, одним голосом. (Интересно, что впервые в истории кино Йоханссон получила приз Римского фестиваля за лучшую женскую роль, ни разу не появившись на экране).

По сути в фильме «Она» герой сталкивает свою конечность с бесконечно совершенным конфидендом, испытывая удовольствие от своей божественной власти, поскольку он может в любой момент включить или выключить Саманту по собственному желанию. Парадоксальность такой

коммуникации состоит в том, что Она, будучи совершенной, напроочь лишена самостоятельности и независимости. Саманта – это конфидент, который всегда с тобой. В кармане. Без собственной воли к общению.

В продолжение фильма Джонса с голосом Йохансон хотелось бы обратиться еще к одной картине – фильму Люка Бессона «Люси» (2014), на этот раз уже с мозгом Йохансон в главной роли. «Люси» представляет собой фееричное зрелище про мозги, на котором свои зрительские мозги лучше всего отключить. Что собственно и требует боевик в жанре падающих тел, плавно перетекающий в ненаучную фантастику. Здесь важна исходная установка: довериться визуальному впечатлению (включая шарм Скарлетт Йохансон), а не паранаучному комментарию Моргана Фримена. Одних это очарует (прежде всего своей визуальной экспрессией), других – разочарует (по причине невразумительной ахиней).

К примеру, американские критики отнеслись к «Люси» просто беспощадно, назвав картину «спекулятивной и приятно глупой». После премьеры Эрик Кон просто недоумевал: как может фильм на тему безграничного ума быть одновременно таким тупым?

Но в том то и дело, что картина кажется тупой только потому, что берется за безбашенную идею: как наркотическая мутация порождает интеллект, имеющий абсолютную власть над материей, энергией, пространством и временем.

Бессон к восторгу феминизма поднимает женщину на недостижимую высоту. Все мужские персонажи фильма (профессор, мафиози, полицейский) это, в лучшем случае, десятипроцентные недоумки, которым стопроцентному мозгу Люси приходится им все объяснять и доказывать.

Без преувеличения можно сказать, что эта картина Бессона является вольной экранизацией всего картезианства: человек существует только в той мере, в какой он использует свое Cogito. И если задаться целью снять увлекательную, хоть и поверхностную, картину о том, что люди думают мало, то Бессон справился с этой задачей на отлично.

Интересно, и то на какую философскую идею Люк Бессон нанизывает свою Люси. В битве с историей и обстоятельствами его героини обретали совершенство и силу духа: Никита, Матильда, Жанна Д'Арк, Лилу, Леди. Героический и прекрасный строй бессоновских амазонок. Теперь к ним добавилась белокурая бестия из завещания Ницше.

Отсылка к немецкому философу здесь далеко не случайна. И дело даже не в том, что картина Бессона сделана с явной претензией на некие философские смыслы, лишенные, по замыслу режиссера, занудной рефлексии. Фридрих Ницше говорил, что «человек это канат между обезьяной и сверх-человеком». Вот по этому канату Люк Бессон и ведет Скарлетт Йохансон.

Похоже, что Йохансон навсегда рассталась с эпохой невинности из «Трудностей перевода» и «Девушки с жемчужной сережкой» и вышла на

тропу *femme fatale*. Сначала «Она», не имея ни тела ни характера, одним голосом соблазнила Хоакина Феникса, затем в «Побудь в моей шкуре» стала инопланетной фурией с киллерскими наклонностями, и вот теперь вышла на экран с презентацией своих сверхразумных способностей. При этом весь фильм становится иллюстрацией ницшеанского контекста о человеческом («слишком человеческом») и сверхчеловеческом.

Примечательно и то, что «Люси» это первый «безлюбый» фильм Бессона. Любовной линии здесь нет и быть не может, поскольку у ментальной полубогини не может быть ни эмоций, ни любви, ни детей: ее нейросоматическая трансформация пошла по другому пути. И это удручает: Люси, так же как и героине из «Грани будущего», любовь уже не нужна, одноразовый поцелуй для нее – атавизм, мимолетное «напоминание» о слишком человеческом. И вновь, все как у Ницше: «тысяча маленьких безумий – это называется у вас любовью, и этой тысяче маленьких безумий полагает конец брак ваш – одна долгая глупость».

Бессон недвусмысленно называет свою картину Люси. Замыкая круг миллионной эволюции, он эффектно цитирует знаменитую фреску Микеланджело, показывая божественное прикосновение Йохансон-Люси к руке первой женщины-обезьянки. Той самой, которую ученые Джохансон и Иди называли Люси. В результате этого прикосновения и возникает вся история человечества под названием Жизнь, и теперь нам остается только решить, что с ней делать.

Нетрудно заметить, что даже в тех вышеназванных картинах, которые были предметом нашего рассмотрения, сокрыты или нарочито присутствуют философские и идеологические смыслы современной культуры. Облекаясь в наглядную и порой экзотическую форму, они составляют уже даже не послания авторов произведений, а культурный контекст и поле для самоопределения, идентификации и интерпретаций. Все дело только за тем, чтобы сделать их предметом расшифровки и философского анализа.

Литература

- 1 Нуржанов Б.Г. Модерн. Постмодерн. Культура. – Алматы: Издательство «Онер», 2012. – 336 с.
- 2 Ross A. No Respect: Intellectuals and Popular Culture. London and New York: Routledge, 1989. – 269 p.
- 3 Зонтаг С. Мысль как страсть. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 208 с.
- 4 Жижек С. Киногид извращенца: Кино, философия, идеология: сборник эссе. – Екатеринбург: Издательство «Гонзо», 2014. – 472 с.
- 5 Twilight and Philosophy: Vampires, Vegetarians, and the Pursuit of Immortality. John Wiley and Sons, Ltd, 2009. – 272 p.

Түйін

Борецкий О. Халық кинематографы философиялық назарға лайық па?

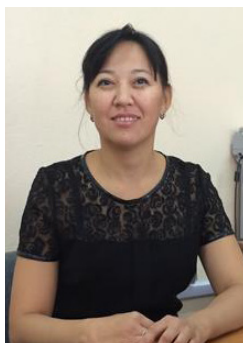
Мақалада қоғам мәдениеті кинематография негізінде философиялық тұрғыдан қарастырылып отыр. Мақалада кинематографияның алуан түрлігі көрсетіліп, олардың психоаналитикалық, ницшеандық, пост-модернистік дискурста көрсетіліп отыр. Қоғамдық мәдениеттің тек таптық архетиптермен қарым-қатынас жасап қана қоймай, сонымен қатар жаңа методологиямен байланыста.

Summary

Boretsky O. Do the Mass Cinema Deserve Philosophical Attention?

This article attempts to review mass culture (by the example of cinematograph) from philosophic point of view, to see visualization of meaning in mass cinema. It is shown that with diversity of cinematographic narratives (auteur and popular) they represent various discourses – such as psychoanalytic, Nietzschean, Post-Modernist. It is concluded that modern mass culture not only interacts with classic archetypes, but creates new mythology. Special attention is paid to the predictive function of mass culture in the anti-utopian genre.





УДК 101.1:316

*Алия Рамазанова,
Динара Кананияева*

МИФ КАК СПОСОБ БЫТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА



Аннотация. Особая актуальность обращения к исследованию мифов и механизмов действия духовно-нравственных факторов обусловлена кризисным характером общественного развития, невозможность оперативной корректировки социальной «картины мира», сложность современных естественно-научных теорий вызвали к жизни запрос на «мягкие» формы рациональности, в которых некоторые элементы знания подменены метафорами, социальными мифами. Если раньше миф рассматривался в основном как донаучная форма объяснения окружающей действительности, в том числе социального мира, то к началу XX века на основе многочисленных исследований воззрения на миф качественно изменились. Миф в современном понимании – это не только донаучная форма объяснения мира, но и мировоззренческое основание (или побуждение) для социальных действий людей в заданном направлении, выражающее определенные групповые, классовые, государственные или национальные интересы. Можно сказать, что в соответствии с теми или иными мифами творились важнейшие исторические действия, совершалась человеческая история.

Ключевые слова: миф, мифологическое сознание, общество, бытие, мифологическое мышление.

На сегодняшний день существует огромное количество интерпретации этого сложного феномена, рассматриваемый в разные периоды и в рамках различных направлений и школ миф понимается как:

- способ объяснения окружающего мира;
- персонификация забытых метафор в результате буквального их понимания (теория «болезни языка»);
- универсальный способ кодирования социально-важной информации (Б. Малиновский, Э. Дюркгейм, Э. Кассирер);
- продукт раннего детского состояния человека и человечества (эволюционистская);
- обобщение структуры первобытных общностей (социологическая);
- словесный ряд ритуала (ритуалистическая);
- оформленное выражение индивидуального (З. Фрейд) и коллективно-бессознательного (К.-Г. Юнг);

- средство преодоления противоречий между различными категориями социальной реальности путем: мистической партиципации (Л. Леви-Брюль), нахождение медиатора между бинарными оппозициями (К. Леви-Строс);

- специфический продукт отражения сознания в языке и языка в сознании (Р. Барт).

Конечно, очень сложно найти такое определение мифа, которое было бы принято всеми учеными и в то же время доступно и для неспециалистов. Как писал Мирча Элиаде: «Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах» [1].

Несмотря на значительное разнообразие подходов, и концепций все исследования, на наш взгляд в совокупности составляют многослойность (многоаспектность, многоплановость) бытования мифа в сознании человека и общества.

Следует отметить, что множественность интерпретаций мифа не допускает упрощения и редукции мифа к однозначным характеристикам, а разнообразие теоретических подходов позволяет изучить лишь отдельные аспекты мифа, проанализировав которые можно получить объемное представление о сущности и роли мифа в обществе.

Тайна мифа – его многосмысленность. Миф требует вчувствования, понимания, толкования; постоянного возврата на новом витке сознания, жизненного опыта, ситуативного состояния.

На наш взгляд, миф есть целостный смысловой комплекс, в эмоционально-чувственной форме воспроизводящий образ разумного действия, опирающийся на внерациональные, внеисторические, внеличностные основания. Миф является виртуальной моделью реального порядка бытия. В социальном плане значимость мифа определяется тем, что мифы утверждали в прошлом и продолжают утверждать в настоящем принятую в обществе систему ценностей, поддерживали и продолжают поддерживать определенные нормы поведения.

Уже одним фактом своего появления миф творит новый мир и именно поэтому делает акт творения одним из основных своих сюжетов. Повествуя о том, как нечто пришло в мир, каким образом возникали определенные формы поведения, коллективные установки, индивидуальные трудовые навыки, миф оказывается присутствующим вообще, в любом акте человеческой деятельности, и именно это является лучшим свидетельством того, что миф имеет исключительное место и отношение к сфере всеобщего, так как «миф является одним из значительных образований человечества, которое дает уверенность каждому отдельному человеку в том, что он будет способен противостоять монстру, которым является мир как целое, и не будет им раздавлен» [2].

Доминируя на ранних этапах истории человечества и в сознании современных дописьменных народов, мифологическое мышление не исчезает в процессе развития культуры и цивилизации, проявляясь как в масштабах социума, так и на индивидуальном уровне. Мифологизированное отношение к тем или иным социальным процессам на современном этапе развития общества обусловлено такими особенностями данного типа мышления, действие которых идентично для человека архаического общества и человека, живущего в обществе информационном.

Также необходимо помнить, что мифологическое мышление в современном мире имеет уже превращенную форму его, отягощенную, в частности, степенью развитости человеческого сознания в результате социальной эволюции.

Для понимания сущности и особенности мифа на всех этапах развития общества, особенно на современном, рассмотрим основные свойства мифа, обусловленные спецификой мифологического мышления.

Спецификой мифологического мышления обусловлено такое свойство мифа как некритичность. Мифологическое мышление не ведает репрезентации в нашем смысле, в нем господствует принцип универсальной идентичности. Образ не представляет вещь, а является тождественным ей. В мифомышлении отсутствует категория идеального, поэтому миф, как и ритуал, наделен не аллегорическим, а реальным смыслом.

Стремительные изменения реальности приводят к лабильности бытия как социального, так и индивидуального, по сути, индивид не успевает пережить происходящее. В сознании не происходит полная интериоризация. Неполная, поверхностная включенность сознания в реальность приводит к недопереживанию, недоосмыслению. Это в свою очередь является формой некритичности восприятия. Отсутствие критического, рационального восприятия подменяется (как бы наполняется) чувственным восприятием. Но человеку необходимы определенные ориентиры. В качестве таких ориентиров может выступать односторонняя, основанная только на чувственном восприятии искусственно смоделированная реальность, которая со временем подменяет объективную реальность.

Мифическое сознание, по мнению А.Ф. Лосева, оперирует только с реальными объектами, с максимально конкретными и сущими явлениями. «Правда, – отмечает исследователь, – в мифической предметности можно констатировать наличие разных степеней реальности. В мифическом мире мы находим, например, явления оборотничества, смерти и воскрешения людей и богов. Все это факты разной напряженности бытия, факты различных степеней реальности. Но тут именно не внебытийность, а судьба самой бытийственности, игра разных степеней реальности самого бытия» [3]. Этот момент наиболее важен для понимания сущности мифологического мышления и мифологического сознания в целом, так как многие исследователи до-

пускают ошибку, пытаясь рассматривать миф с позиций свойственного им мировоззрения и соответственно приписывают проявлениям фантазии то, что для носителя мифологического сознания есть реальность.

Свойство некритичности мифа хорошо прослеживается в ситуациях естественного мифотворчества, когда какое-либо социальное явления получает статус незыблемости по принципу достаточности информации для веры в его истинность.

Некритическому принятию мифа весьма способствует восприятие мифологическим сознанием реальности посредством чувственно-наглядных образов. Мы полностью придерживаемся мнения А.Ф. Лосева, отмечающего, что «в мифе берется осмысляющая, оживляющая сторона вещей, та, которая делает их в разной мере отрешенными от всего слишком обычного, будничного и повседневного» [3]. В данном случае «осмысляющая, оживляющая» сторона вещей раскрывается в следующем высказывании А.Ф. Лосева: «Я утверждаю, что цвета, воспринимаемые нами всегда мифически, необходимым образом чувственны, несмотря на то, что могут быть наделяемы весьма несвойственными ими качествами. Так, всякий вполне реально воспринимал, например, теплые цвета, холодные цвета, жесткие цвета. Это значит, что в данном восприятии теплота и холод воспринимаются зрением, они видимы» [3].

Таким образом, эмоционально-оценочное отношение к содержанию мифа в социуме в целом сопрягается с некоторым положительным результатом его практического применения. Миф приобретает смысл ценности, которую общество всячески оберегает от покушений извне и изнутри, обставляя системой поощрений и наказаний, синтезируя с сакральными ценностями и увязывая с активностью социальных институтов. Миф есть переживание реальности, поэтому эмоциональность – неотъемлемый компонент мифа, который способствует некритическому принятию его социумом.

Одним из основных свойств мифа является особый тип причинности рассматриваемых им процессов. Необходимо отметить, что причинность в мифологическом мышлении существенно иная, нежели в рациональном познании: в мифе всякое соприкосновение во времени и в пространстве воспринимается как причинно-следственная связь.

Если целью эмпирического анализа является установление однозначного отношения между определенными причинами и следствиями, то в мифомышлении все во времени и пространстве может соприкасаться со всем.

Л. Леви-Брюль обозначает это свойство мифологического мышления термином мистическая партиципация [4]. То, что мы называем естественной причинной зависимостью между событиями и явлениями, пишет Леви-Брюль, либо вовсе не улавливается первобытным мышлением, либо имеет для него минимальное значение. Первое место в нем, а часто и все сознание занимают различные виды мистической партиципации, которая проявляет-

ся различными способами: в форме соприкосновения, переноса, симпатии, действия на расстоянии.

Главную роль в механизме партиципации играют ассоциации. Ассоциация, следуя теории Л. Леви-Брюля, заключается в мистической связи между предшествующим и последующим, которую представляет себе первобытный человек и в которой он убежден, как только ее себе представил. Другими словами предшествующее, в рамках мифического мышления, обладает способностью вызывать появление последующего.

Особым типом причинности в мифе объясняется невозможность искоренения действующего в общественном сознании мифа при внедрении новых, зачастую чуждых естественной мифологии идеологических конструкций. Мифологическая «логика» объяснения событий, процессов и явлений социального характера более гибкая и комфортная, а возможности истолкования и объяснения в ее рамках того или иного явления практически не ограничены.

Данное свойство мифа обуславливает его универсальность, как в условиях недостатка информации, так и при ее избыточности. Миф находит оптимальное объяснение, казалось бы, не сочетаемым в рамках рационально-логического мышления фактам социальной действительности.

Следующим сущностным свойством является моделирование мифом реальности. «Преломляя принятые формы жизни, миф создает некую новую фантастическую «высшую реальность», которая парадоксальным образом воспринимается носителями соответствующей мифологической традиции как первоисточник и идеальный прообраз этих жизненных форм», – считает Е.М. Мелетинский [5].

Следующее свойство мифа – замкнутость, закрытость его пространства, консервативность. Замкнутость, отмечаемая многими исследователями, тесно связана с консервативностью мифа обусловленной его ориентацией на прошлое при объяснении событий настоящего и видении будущего. Ориентированный на социальную память, он не несет какой-либо специальной установки на дальнейший ход событий. Миф консервативен, закрыт для нововведений. Но при этом миф не является полностью замкнутой системой с определенным набором признаков. Он выступает в качестве «некоего модуса духовного постижения бытия» [6].

Одним из важных свойств мифа для понимания его сущности является его символичность. Миф как знаково-символическая система рассматривается в рамках семиотики, символической теории и структурализма. Символизация окружающей реальности предстает в мифе как универсальный способ кодирования информации, при котором символ выступает определенным кодом того или иного аспекта социальной реальности, получающим мгновенный эмоциональный отклик у носителя мифологического сознания.

Миф как символическое, сложноорганизованное образное пространство упорядочивает мир и тем самым формирует предпосылки его познания. Архетипическая символика мифа значительно обогащает и развивает сознательные содержания, актуализирует компенсаторные взаимоотношения между бессознательным и сознанием. Миф обеспечивает целостность усвоения сознанием разрозненности символических тем, доносящих к Эго остроту сталкивающихся в нем бессознательных противоположностей. Таким образом, на наш взгляд, неприемлемым видится искусственное разведение и противопоставление мифа и символа. Эти категории, как результаты познания специфики бессознательного, взаимно детерминированы, однако, вместе с тем, автономны, так как по-своему выражают всеобщность бессознательных содержаний.

Одним из важных вопросов при рассмотрении феномена мифа является его временная принадлежность. С развитием человечества мифы могут видоизменяться, трансформироваться, но не могут исчезнуть полностью, так как мифологическое сознание является неотъемлемым, необходимым компонентом человеческого сознания, которое в различной степени проявляется на всех этапах исторического процесса. Особенно наиболее отчетливо миф проявляется в кризисные периоды развития общества.

«Мифологическое мышление, – пишет Элиаде, – может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным модам. Но оно не может исчезнуть окончательно» [1].

Мифы существовали в примитивных обществах, они являются обязательным спутником человеческого общества и в последующие времена, будучи мобилизующим, организующим началом, с одной стороны, и объектом спекуляций политиков – с другой.

О сменяемости мифов Ф. Боас писал: «Можно сказать, что вселенные мифов обречены распасться, едва родившись, чтобы на их обломках родились новые вселенные» [7].

Таким образом, человек, зачастую не осознавая того, постоянно живет в мире мифов. И при этом мифология каждой конкретной эпохи, интерпретируя наличную действительность, формирует идеал и подкрепляет тип воспроизводства общественных отношений.

Известный российский исследователь современных мифов В.В. Полосин выделяет три основные причины существования мифа: психологическую, онтологическую и социальную. При этом автор определяет миф как «первичную, цельную и универсальную форму познания, в которой объект созерцается в единстве его внешнего актуального образа и знания о его прошлом, настоящем и будущем» [8].

Пока у человека при всей его погруженности в актуальные проблемы бытия существует желание выйти за пределы собственной актуальности – желание некой постоянной и даже абсолютной стабильности бытия

– вечности, – даже у самого последовательного рационалиста остаются, по меньшей мере, в подсознании, элементы мифического сознания: иррациональные, образные, чувственные представления о всеобщей смысловой цельности бытия как условия абсолютной стабильности.

Черты мифологического сознания обнаруживаются в подсознательном (или бессознательном) желании обрести в будущем далекое прошлое – «золотой век», тем самым придать осмысленность и относительную стабильность настоящему. На уровне чувств это подсознательное желание выражается в ощущении утраты некой вечной, абсолютной цельности и стремлении к ее возвращению.

Потребность и ощущение абсолютной стабильности проецируется и на обычные житейские ситуации, рождая потребность и ощущение относительной, временной стабильности, социального и личного комфорта.

Одновременно миф служит связи индивида и его субъективного познания с остальным человечеством через общественное сознание – непрерывный поток обмена информацией, коммуникации и координации. В мифе осуществляется непосредственная живая связь личного опыта с коллективным опытом и служит, тем самым, исторически опробованным средством преодоления ощущения личного одиночества.

В мифе человек находит если не сам ответ, то хотя бы указание на ответ на жизненно важные вопросы, тревожащие и сознание, и еще в большей мере подсознание человека.

Однако и насущная потребность выживания не может совершенно оторваться от цельности познания, ибо анализ без синтеза не может дать адекватной картины бытия.

Рациональное познание сосредотачивает все усилия на исследовании настоящего в проекции на будущее, но весьма убого интерпретирует прошлое, видя в нем всегда совокупность несовершенств, ошибок и недоразвитости. Между тем прошлое как таковое уже не существует само по себе, вне актуального сознания; его бытие – в (под)сознании человека и общества, оно – компонент настоящего, содержащий трактовку жизненно важного опыта, выстроенного по схеме «если ..., то...».

Как отмечает Полосин, даже двух причин достаточно (психологическая, онтологическая) для утверждения необходимости и объективности мифа. Однако на уровне коллективного сознания и коллективной памяти, которые в принципе не могут быть чисто рациональными уже только из-за необходимости достижения взаимопонимания между разными по уровню восприятия и языку людьми с их приверженностью уже сложившимся различным традициям, миф оказывается необходимым, объективным и уникальным средством хранения и использования совокупного общественного опыта, становится подсознанием общественного сознания.

Общественное сознание представляет собой поток объективированной, архетипизированной информации, протекающей внутри личного сознания

человека, но как бы в отдельном его секторе – по своим объективным законам, и потому не подвластный изменениям по личному желанию субъекта вне данных законов. Индивидуальное восприятие, естественно, видит в этом потоке некое отображение самого себя (архетипы своих переживаний и опыта), и потому склонно отождествлять себя частично или даже полностью с этими архетипами и приписывать себе то, что находится в коллективном опыте.

Мифы «пересказывают остальной части сообщества старые уроки архетипических эпизодов... Все сообщество предстает перед самим собой как непреходящее живое единство. Поколения личностей возникают и исчезают, подобно безымянным клеткам живого организма; остается лишь поддерживающая, не поддающаяся времени форма», – пишет Дж. Кэмпбелл [8].

Таким образом, миф является универсальным феноменом, в котором осуществляется непосредственная связь личного опыта с коллективным; в мифе человек находит если не сам ответ, то хотя бы указание на ответ на жизненно важные вопросы, тревожащие и сознание, и еще в большей степени подсознание человека.

Необходимость деперсонализации и социализации опыта в коллективной памяти постоянно сохраняет и воспроизводит мифологическое сознание в обществе, и поэтому миф – «это не просто необходимый компонент познания и самосознания человека, но, безусловно, необходимый компонент существования общества вообще» [8]. Поэтому во все времена в обществе сохраняется и воспроизводится мифологическое сознание в тех или иных формах, плохо или хорошо, адекватно или иллюзорно; продуцируются различные виды мифов, псевдо – и лжемифы во всех сферах социальной жизни: в культуре, науке, религии, идеологии, политике.

Литература

- 1 *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М.: Инвест – ППП, 1996. – С. 11.
- 2 *Юнг К.-Г.* Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – С. 235.
- 3 *Лосев А.Ф.* Философия мифа. – М., 1991. – С. 225.
- 4 *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика – пресс, 1994. – С. 269.
- 5 *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 2000. – С. 171.
- 6 Миф и мифологическое сознание: материалы круглого стола // Вопросы философии. – 2003. – № 7. – С. 149.
- 7 *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – С. 183.
- 8 *Полосин В.С.* Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. – М.: Ладомир, 1999. – С. 40.

Түйін

Рамазанова Ә.Х. Қанапияева Д.Ж. Миф қазіргі заманғы қоғамның болмысы ретінде

Мақалада миф қоғамдағы әлеуметтік қатынастардың ажырамас құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Миф сананың белгілі бір әмбебабы, бірақ кез келген әмбебап, шындыққа айнала отырып, осы жай үшін пісіп-жетілген болмыстың нақты-тарихи формасы арқылы өзектендіріледі. Сондықтан, біз қазіргі адамда мифологиялық сананың байқалуы фактісінің куәсі болып отырмыз.

Summary

Ramazanova A.Kh., Kanapiyeva D.Zh. Myth as Essence of Today's Society

In article we consider myth as inseparable part of social relations in our society. Myth is universal of consciousness, but each universal turns to truth and it will be actualized through real – historical form of developed essence. Therefore nowadays we became witnesses to emergence of mythological consciousness in the person.





УДК 1 (091) (574)

Серік Нұрмұратов

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ РУХАНИЯТЫНЫҢ ЭТНОДІЛДІК ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аннотация. Мақаланың негізгі мақсаты – қазақ философиясының көп ғасырлық тарихы мен руханият әлемінде орын алған дүниетанымдық әмбебаптарға, дәстүрлерге бойлау және оларды рухани мағынада игеру. Қазақ руханияты үшін базалық негіз болған әмбебап ұғымдар болғаны осы мақалада айтылады. Жалпы қазақтың дүниетанымдық әлемі этикалық принциптерді негізінен адамаралық қатынастарда асқар биікке асқақтатып, оны барлық бағдарлардан жоғары қоятындығы атап көрсетіледі және осы ұстаным зерттеулердің басымдылық танытатын методологиялық қағидасына айналғаны белгілі. Тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейінгі заманда халқымыздың құндылықтар жүйесі көптеген өзгерістерге еніп жатқаны белгілі. Қазіргі жаңғыру кезеңінде руханияттың, жалпы гуманитарлық білімнің негізгі субъектісі болып қоғамдағы адам танылады. Қазақстан халқының рухани бірлігі мәселесі осы ұлттық философияның қалыптасуы мен дамуымен, яғни халқымыздың руханиятының үйлесімді өрбуі құбылыстарымен тікелей астасып жататындығы айқындалған.

Негізгі атаулар: халық, руханият, құндылықтар, тәуелсіздік, тарих, мәдениет, парасат, этнофилософия, діл, ақиқат.

Жалпы кез келген халықтың руханият әлемінде өзара мәдени эрекеттесу, сұхбатқа түсу, ықпалдасу үлкен рөл атқарады. Адамзаттық тарихи тәжірибеде руханилықтың дамуының жеткілікті деңгейі болмағандықтан орын алған үлкен зұлматты, күйзелісті, зардапты жағдайларға көптеген мысалдарды келтіруге болады. Мәселен, қазіргі авторитарлық сипаттағы мемлекеттерде руханият өзінің шынайы табиғи-тарихи қызметінің түрін барынша өзгертіп, барынша жалаң саясаттанған, прагматикалық, тіптен, материалдық игілікті ғана өзектендірген пайдакүнемдік кейіпте көрініс береді. Сөйтіп, руханилық құбылысының халықтың тағдыры үшін маңызы мен мазмұны сондай ерекше болғанымен оның құрылымы мен сипаты теріс ұстанымдармен көмкерілген жағдайында қоғамдық үдерісті әртүрлі сағымдық, жаңсақ жолдарға түсіріп жіберетіндей рухани және әлеуметтік күштер басымдық таныта бастайды. Жалпы алғанда руханияттың өрбуі мен дамуының өзіндік тарихи күрделілігі мен маңыздылығы да осындай құбылыстардың өзара астасып кетуінен туындайды.

Әрбір этникалық мәдениет үнемі өзіне дамудың рухани іргетасы болатын құрылымдарды іздейді, базалық құндылықтарды орнықтыруға тырысады. Әлемдегі басқа ұлттар мен ұлыстар сияқты қазақ халқының көп ғасырлық тарихында даналықтың озық үлгісі боларлық әлемді танып-білудің, зерделеудің өзіндік сипаттамалары, түркілік этноділдік ерекшеліктерді танытатын философиялық ойлар мен тұжырымдар, ұстанымдар мен түсініктер жеткілікті болғаны белгілі. Мәселе сол рухани інжу-маржанның қадірін біліп, қаймағын бұзбай қазіргі жаһандану заманында жүйелі түрде жинақтап алуда және оны әрбір жаңадан келетін жас ұрпаққа рухани сабақтастықпен жүйелі түрде бере білуде болып отыр. Осы жауапты істі абыроймен жүзеге асырған жағдайда ғана еліміздің Еуразиялық кеңістіктегі өзіндік ерекшелігі бар халық ретіндегі мәртебесі өседі, басқа халықтар алдындағы құрметімізді асқақтата түседі. Өйткені, өзінің тарихта қордалаған маңызды рухани құндылықтарын құрметтеген, аялаған, өрбіткен ел ғана және оған жаңа заманда өзіндік жаңғырту бедерлерін, келбетін бере білген халық ғана адамзаттың өркениеттік майданында шыннайы және лайықты бағалануларға ие болатыны сөзсіз.

Адамзат тарихының тарихи субъектілерге байланысты руханиятының ең маңызды түпнегізі оның ақыл-ойының деңгейінен, парасатты ойлау тәжірибесінен байқалады. Ойлаудың ұғымдық, түсініктік жүйеленуі әлемдік философиялық дәстүрдің жарқын көрінісі ретінде танылады. Жалпы адами эволюцияның өлшемі ретінде даналық үлгілерін алуға толық болатыны анық. Осы тұрғыдан алғанда адамзат тарихындағы кез келген халықтың философиялық пайымдаудың үлкен жүйелі құрылымдарынан бастап өлшеулі деңгейдегі тұжырымдар мен түсініктерінен тұратын ерекше логикалық сілемдер аралығындағы көптүрлілікті аңғаруға болады. Әрине, осындай көптүрліліктің өзіндік қисыны бар екені де белгілі.

Кез келген руханият – қоғамда тарихи қалыптасқан рухани әлем, қоғамның рухани өмірі мен мәдени кеңістігі. Сондықтан оған оң және теріс мағынадағы рухани элементтер мен түсініктер енуі толық мүмкін екені анық. Ал, енді руханият негізінен ерекше феномен ретінде қауымдастықтың, әлеуметтік субъектінің қалыптасу эволюциясының тарихи кезеңдеріне сай келеді, жалпы оның эволюциясына сәйкес кейіпте көрініс береді. Оны кез келген халықтың өткенінен көре аламыз, ал бұл мақалада жоғарыда аталған құбылысты қазақ руханиятының сатылы тарихына, рухани эволюциясына қарап байқауымызға болады. Қазақ халқының рухани әлемі жалпыадамзаттық тарихындағы барлық кезеңдерінің өзіндік ықпалын сезініп отырды. Тарихтың сыртында қалып қойған тайпалардың тарихындай емес, оның қайнаған ортасында болғаны белгілі.

Жалпы қазақ халқының өзіндік руханиятының тарихи бастаулары жөнінде, оларды тарихи кезеңдері жайлы соңғы кезде ғылыми зерттеулер жүргізіліп, біршама нақты тұжырымдар айтылуда. Әсіресе, елбасымыз

Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» деген еңбегінде халқымыздың өткенімен байланысты алты мың жылдық тарихтың шеңберлерін зерделей келе төмендегідей маңызды кезеңдердің болғанын атап өтеді: Бірінші кезең. Ежелгі арийлердің сансыз көп тайпаларының бүгінгі Қазақстанның бүкіл аумағын игеруі. Екінші кезең. Сақ патшалары қалдырған қоныстар мен қорғандар арқылы айғақталады. Үшінші кезең. Көк Тәңірі мен Ұмайға сенген Ғұн тайпаларының рухани әлемінің таралуы. Төртінші кезең. Түркі қағанатының – Мәңгілік ел руханиятының қалыптасуы. Оғыз, қыпшақ тайпаларының жаңа түркі дүниесін құрай бастауы. Бесінші кезең. Орхон-Енисей құлпытастарында руникалық таңбалардың пайда болған түркілік дәуір. Алтыншы кезең. Қазақстан аумағында араб-ислам мәдениетінің тарала бастауы және әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари секілді ойшылдардың әлемге таныла бастау кезеңі. Жетінші кезең. Түркі халықтарына рухани ілім ретінде сопылықтың таралуы және Қожа Ахмет Ясауи сияқты рухани тұлғаның замандастары алдындағы беделінің асқақтауы. Сегізінші кезең. XII–XIV ғасырлардағы Шыңғыс әулетінің ықпалында болу дәуірі, түркі тайпалары арасында Алаш ұғымының беки түсуі мен қазақ ру-тайпаларының тұрақты этникалық құрылымдар ретінде қалыптасу кезеңі. Тоғызыншы кезең. XV–XVII ғасырларда қазақ хандығы құрылды, алғашқы рет жалпыхалықтық руханияттың негізі қаланды. Халық рухының ұшқыны ақын-жыраулардың, би-шешендердің, данагөй көсемдердің шығармашылығынан көрініс таба бастайды. Тәуке ханның тұсында қазақтың дәстүрлі құқығының өзіндік үлгісі – «Жеті жарғы» тарихи құжаты дүниеге келді. Оныншы кезең. XVII–XIX ғасырларда қазақтың жауынгерлік рухының сынақтан өткен шағы. Қазақ руханияты өзінің тұтастығын шындай түсті, дүниетанымдық әмбебаптығын әрлей түсті, ұлттық бейнесін анықтай түсті. Шоқан, Ыбырай және Абай сынды қазақ ағартушыларының халық руханиятын жетілдірудің гуманистік жолдарын іздеген дәуір болды. Он бірінші кезең – XX ғасыр. Бұл қазақ руханиятының қайшылыққа толы кезеңі еді. Қазақ зиялы қауымы ұлттық ояну мәселесін алға ұсынып, тәуелсіздікті саяси мәселе ретінде халық санасына орнықтырады. Халықтың үштен бір бөлігі басқа елдерге қоныс аударып, тарихи отанында азшылыққа түскен ғасыр еді, тілінен, ділінен айрылып қала жаздаған заман болды. Он екінші кезең – 1980 жылдардың ортасынан басталады. Кеңестік империя құлағаннан кейін үлкен Еуразия аймағында тәуелсіз елдердің қалыптасу кезеңі келді. Руханияттағы түбегейлі өзгерістер ене бастаған дәуір туды. Жеке азаматтар мен тұтас қауымдастық үшін өмірдің мәніне айналған осы соңғы тарихи кезең туралы елбасы «Қазақтың сана-сезімі өткендегі, қазіргі және болашақтағы – тарихтың толқынында өзінің ұлттық «Мен» дегізерлік қасиетін түсінуге тұңғыш рет енді ғана мүмкіндік алып отыр. ... Бірақ бұл мүмкіндік қана, ол шындыққа, тек қазақтардың ғана емес, барлық қазақстандықтардың жаппай санасына орныққан фактіге

айналуы қажет» [1, 45 б.] деген өзінің орынды елдегі мәдени сабақтастық жайлы тұжырымдар жасайды.

Қазақтың ежелгі даласындағы түркі тілді мәдениеттің терең астарлы тарихына үңілетін болсақ, онда әлемдік мәдениетке өзіндік үлесін қосатын талай мәдени мұраның қорына тап боламыз. Оның өзара түсіністікті құптайтын, өрбітетін рухани табиғаты бар екенін қазіргі заманның көзі қарақты гуманитарлы сала мамандары ерекше атап өтуде.

Түркі мәдениетінің кеңістігі туралы сөз болғанда, онда оның аясында қазіргі кезде Орталық және Алдыңғы Азияның ауқымды аумағын мекен ететін отыздан астам этностың өкілдерін қамтитын түркітілдес халықтардың мәдениеті түсіндіріледі. Ежелгі уақыттарда түркі халықтары Қара және Каспий теңізінен Байкал көлі мен Хинган тауларына дейін, Қара теңіз жағалауы мен Қазақстанның географиясына жатқызылатын далаларға, Орта Азияның құмды шөлдеріне және Әмудария мен Сырдария өзен аралығы жазирасына, Алтай мен Оңтүстік Сібірге, Тянь-Шань мен Памирдің таулы алаптарына дейін созылып жатқан кең байтақ кеңістікте қоныс тепті. Бай табиғат жағдайларының алуантүрлілігі ежелгі түркілердің бай мәдениетінің қалыптасуына ықпал етті.

Елімізде елбасының бастамасымен зияткерлік қауымдастық арасында жүзеге асырылған «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы ұлттық даралылығымызды барынша екшей түскеніне сенімдіміз. Бағдарлама ауқымындағы көптеген томдардың жалпы мазмұны мен құрылымы осы жетекші идеяға қызмет етті және оқырманды қазақ руханиятына бойлата отырып философиялық сұхбатқа шақырады. Халқымыздың руханиятындағы көптеген өзіндік игерілмей келген жәдігерлер жарыққа шығарылды. Ендігі міндет осы рухани және мәдени мұраны ғылыми зерттеулер мен оқу үдерісінде тиімді қолдана білу болып табылады.

Ал, енді міне қазіргі уақытта жаңа заманның тарихи кезеңі келді, рухани дүние де біршама демократиялана бастады, яғни осыған орай ойлау еркіндігінің принциптері, бағыт-бағдарлары қоғамдық санада беки түсуде. Сөйтіп, бұл басқа мәдени, саяси дәуір орыстың философиялық даналығының, қазақ халқының және басқа да халықтардың ой-тұжырымдарының тарих доңғалығының астында жоғалып кетпей олар халықтың рухының терең тамырларында бойлай орналасқанын, өмір сүргенін байқатты. Мәңгіге жабылған шығар, енді олар Ақиқат әлемінен орын теппес деген тарихтың «ақ таңдақтарының» өзі бірте-бірте ғылыми кеңістікте мамандар үшін ізденістер ауқымы, нысаны ретінде күн санап ашылу үстінде. Сол рухани күштердің, тарихи деректердің еркіндікке шығу кереметін, яғни басқаша айтқанда халық рухының шабыттық асқақтауын қазіргі заманда өз көзімізбен көріп, оның куәсі болып отырмыз. Бұл құбылыстар шын мәнінде қазіргі тарихи кезеңнің дәуірлік, шынайы тарихи сипаттамасы болып табылады, этникалық жаңғыруымыздың бастамасы болары хақ.

Шыныменде, егер қазіргі замандағы «шынайы» философияның өлшемі ретінде тек батыстық модельді алатын болсақ, онда оған ұқсамайтын, сәйкес келмейтін барлық ұлттық философиялар «философия» деп аталудан қалады. Олар неміс классикалық философиясындай гносеологиялық және логикалық мазмұнның, теориялық құралдардың және категориялық безендірудің жоқ екенін желеу етеді. Бірақ бұндай дәйектеудің түп негізі күйреген. Өйткені әлемді рухани игеруде, зерделеуде қатып қалған бір ғана философиялық үлгі болуы мүмкін емес. Сонымен қатар философияны діннен бөліп тастап, оның арасына оған өтпейтіндей қорған тұрғызу әрекеттері де өткенгі күннің дәстүрінен туындаған әрекет болары анық. Себебі, «орыстың діни философиясы» деген ұғымның қоғамдық ғылымда бекігені жұртшылыққа белгілі. Діннің қоғамдық санада алатын тарихи қомақты орнымен санасатын уақыт келді. Сонымен қатар бұл дүниетанымдық және әлеуметтік факторды елемеушілік үлкен жаңылысу болып табылатыны анық.

Жалпы адамзаттың рухани әлемінде Ақиқатқа қарай ұмтылудың даналыққа толы пайымдаулары сан түрлі формада көрініс бермей ой-саналық даму туралы жартымды сөз қозғау болмасы анық. Сондықтан әрбір халықта өзіндік философия қалыптасқан және бар деген жөн. Олар болашақта әр қайсысы өз шамасы келгенше адамзаттың жалпы мәдениетіне шығармашылық тұрғыдан өз үлестерін қоса беретініне күмән келтіруге болмайды. Бұл тұжырымдарды толығымен кешегі түркілік заманнан бастау алған қазақ философиясына да байланысты айтуға болады. Философия әмбебапты дүниені әмбебапты заңдылықтарды пайымдайтын жоғары деңгейдегі зерделеуші құрылым болғанмен ол белгілі ұлттық тілдің көмегіне сүйенеді, оны құрал ретінде арқа сүйейді. Сондықтан философиялық пайымдаудың ұлттық типі туралы толық айтуға болады деген ойдамыз.

Сонау тарихтың қойнауында жатқан рухани мұраларымызды, тарихи тұлғаларымызды қайта жаңғыртудың арқасында Қорқыт, әл-Фараби, Қожа Ахмет Ясауи, Хусамеддин Сығнаки, Сүлеймен Бақырғани, Асан қайғы, Жалайыри, Дулати, Әбілғазы, Рабғузи, қазақтың атақты жыраулары мен би-шешендері және тарихтың берідегі «Зар-заман ақындары», Махамбет сияқты есімдердің философиялық мағынада халықтың жадында жанданғаны белгілі және олардың дүниетанымдық дәстүрлер тұрғысынан қазіргі кезеңде жан-жақты зерделеулерден өткізілу заңды құбылыс. «Қазақ ағартушылары» деген ұғыммен қатар XX ғасырдың басына теліп жүрген «қазақ зиялылары» деген атаудың өзі қазақ руханиятының белсенді көріністерінің қатарына жатады. Қазақ руханиятыны саралай түсу үшін осы рухани құбылыстарды жете түсіне білуіміз керек және оны заманауи кезеңмен байланыстыру шарт.

Жоғарыда аталған қазақ ғұламаларының шығармашылығына қарап қазақ халқының басқа халықтар сияқты философиялық ойлау жүйесі мен қайталанбас өзіндік этноділдік ерекшеліктері бар екендігін айтуға бола-

ды [2]. Ал сонымен қатар халықтың әлем туралы терең рационалдық және көркем образдары мен түсініктерінен қалыптасқан дүниетанымына қарап [3], оның тарихта әртүрлі қиындықтарға телініп қалмайтын ұлттық рухы мен ділінің биік өзіндік қайталанбас деңгейі болғанын тұжырымдауға болады. Әрине, ғалымдарымыздың терең дәйектемеге сүйенген ғылыми зерделеулері руханияттың құрылымындағы ерекше қасиеттерді айқындай түсері анық.

Әдебиеттер

- 1 *Назарбаев Н.Ә.* Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 263 б.
- 2 *Орынбеков М.С.* Қазақ философиясына кіріспе // Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым Академиясының хабарлары. – Алматы, 1993. – № 3. – 230 б.
- 3 *Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер.* – Алматы: ФСДИ, 2013. – 352 б.

Резюме

Нурмуратов С.Е. Этноментальные особенности духовности казахского народа

Духовность казахского народа, в которой хорошо выражена суть национального характера и менталитет народа, открыта к другим культурным влияниям и традициям, она всегда свободно воспринимала любой полезный и продуктивный опыт. В связи с этим можно смело утверждать, что казахская философская мысль всегда была не безразлична к происходящим в мире явлениям, осмысливая их под углом этического и эстетического восприятия. В данной статье рассматривается тот факт, что поэзия у казахов этноментальная доминанта и она особый тип самого философствования, насыщенного серьезными раздумьями о духовном существовании народа.

Summary

Nurmuratov S.E. The Ethnomentality Features of Spirituality of the Kazakh People

The spirituality of the Kazakh people, which is well, expressed the essence of the national character and mentality of the people. It's open to other cultural influences and traditions that always free of any perceived useful and productive experience. In this regard, we can say that the Kazakh philosophical thought has always been not indifferent to what is happening in the world of phenomena, conceiving them at an angle of ethical and aesthetic perception. The article discusses the fact that Kazakh's poetry ethnomentality dominant and it is the special type of philosophizing, saturated serious contemplation of the spiritual existence of the people.



УДК 32.001

Жазира Ошақбаева

ҚАЗАҚ ЗИЯЛЫЛАРЫНЫҢ ТӘУЕЛСІЗ МЕМЛЕКЕТ ҚҰРУ ИДЕЯСЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘНІ

Аннотация. Мақалада қазақ зиялыларының алғашқы орыс революциясы берген әлеуметтік және саяси жеңілдіктерді пайдаланып, қазақ халқын феодалдық-патриархалдық шенеуліктен алып шығуға, патшаның отаршылдық құлдығынан құтқаруға, оларға өнер-білім, ғылым жолын, өз алдына дербес ел болу жолын көрсетуге ұмтылғандығы зерделенеді. Олар өмірдің объективті жағдайларын күшпен емес сананы өзгерту арқылы жеңуге болатынын түсінді, ойлары бір жерде тоғысты, ортақ мақсат жолында күш біріктірді, сол жолда аяңбай тер төкті. Қазақтың алғашқы оқығандары жалаң сөз, жадағай ұранға баспай, бұл ойларын нақты іспен негіздеп, қазақтың жеке өз алдына ел болып, дамыған елдермен терезе теңестіре алатындай жағдайға қол жеткізуін көкседі.

Түйін сөздер: мемлекет, құндылық, қазақ зиялылары, алашорда, ұлт, қоғам, таптық мүдде, еркіндік, теңдік, тәуелсіздік.

Тарих сахнасына алашорда үкіметін алып келген жалпы ұлттық күрестің басында ұлт зиялылары тұрды. Олардың ортақ түсінігі бойынша отарлық езгі мен феодалдық мешеулік жағдайында аяқ асты болған ұлттық мүддені қорғап, қазақ елін өркениетті елдер қатарына алып шыға алатын жол – ұлттық мемлекеттік құрылымның болуы еді.

Жетпіс жылдан астам уақыт жүріп өткен тарихи жолымыз көрсетіп бергендей қоғам қайраткерлері тәуелсіз дербес мемлекет құру жолын таңдай отырып, қателескен жоқ еді. Ұлттық қанау мен ұлттық теңсіздік болған жерде езілген елдердің табиғи талаптары мен мүддесін қорғайтын саяси институттарға сұраныс та қалыптаспақ. Осы негізде пайда болған мемлекеттің саналы түрде жалпы ұлттық мұраттарға қол жеткізуді көздейтін шараларды іске асыруы да табиғи нәрсе, ал «Алаш» партиясының өмірге келуі де тарихи қажеттіліктен туған болатын.

XX ғасырдың басы қазақ киген отаршылдық қамыты қатайып, мойын бұрғызбай, күшейе түскен кезі еді. Өткен ғасырдың аяқ кезінде Орталық Ресейден келген орыс шаруалары жаппай қазақ өлкесіне көшіріліп, патша әкімшілігінің зорлығымен жергілікті халықтың оты-суы мол, ең шұрайлы жерлері қоныстанушыларға тартып әперілді. Дамудың мешеу күйінде тұрған елді отаршылдық пен ұлттық езгі екі жақтан қыспаққа алды. Қазақ

елінің болашағына қауіп төнді. Патшалық Ресей қазақтарды сауатсыз етуге, тек ескі мұсылман дінінің шырмауында ұстауға тырысты. Сондықтан олар дін иелеріне кеңшілік беріп, олардың озбырлық істерін жауып тастап отырды. Баспаларда негізінен, пайғамбарлар мен олардың сахабалары, әулие-әнбиелері туралы қиссалар, түрлі діни-мистикалық поэмалар жарық көрді. Олар қазақ, татар, парсы т. б. тілдердің араласқан түрінде болды. Патша үкіметінің медреселер салдырып, Құранды бастырып, қазақтарға тегін таратудағы мақсаты халықтың ой-санасын дінмен шырмап ұстау арқылы билеп-төстеу еді. Мұсылман халықтарының еуропалық басқыншыларға қарсы күресі бой көрсетіп жатқан тұста Ресей империясының қол астындағы мұсылмандардың мұсылмандар бірлестігі туралы идеяны көтере бастауы патша үкіметін алаңдата бастаған еді. Бұл жағдай сол кезде ұлттық сана-сезімдері оянып, туған халқының қамын ойлаған қазақтың зиялы азаматтарына қозғау салды. Мұндай қапастан құтылудың ең бірінші қадамы – надандықтан арылу, ілгері елдің қатарына қосылу, өнер-білімге тартылу деп біліп, осы бағытта насихат жұмысын өрістетті.

Қазақ зиялыларының топтасуына түрткі болған саяси оқиға 1905–1907 жж. революция еді, ол кезде ұлттық басылым болмаған. 1911 ж. 11 қаңтарда Троицк қаласында Мұқаметжан Сералиннің басшылығымен «Айқап» журналы жарық көрсе, 1913 ж. 2 февральда «Қазақ» газетінің бірінші саны жарыққа шығады. «Қазақ» газетінің бас редакторы Ахмет Байтұрсынов, ал жауапты хатшысы Міржақып Дулатов болады. «Қазақ» газеті халықтың ұлттық сана-сезімін оятып қана қоймай, сол кездегі халықаралық жағдай, экономика, мәдениет, тарих, дін мәселелерін де қамтиды. Газеттің шығуы мен ел ішіне тарауы да оңайға түспеді, онда басылған материалдар да ел билеушілердің, патша өкіметінің көңілінен шыға бермеді. «Қазақ» газеті осынау аз ғұмырының ішінде барша қазақ зиялыларын ортақ мақсат жолында топтастыра алды, тынымсыз соғылған қоңырау сынды халықтың қалғи бастаған рухын оятып, мыңдаған зерделі жасты ұлттық тәуелсіздік туының астына жинай білді. Қазақ тарихындағы ең алғашқы ірі саяси-қоғамдық ұйым: ұлттық-демократиялық «Алаш» партиясының ұйымдасуына ұйытқы болған да осы газет. Заман аударылып-төңкеріле бастаған тұста Қазақ елін аласапыраннан аман-есен алып шығып, өз алдына дербес автономиялық мемлекет мәртебесіне жеткізуді мұрат тұтқан Алашорда үкіметінің үні болған да осы газет. Амал не, сөз жүзінде езілген ұлттар құқығын мойындауды жария еткенімен, іс жүзінде мүлде басқа принципті басшылыққа алған Кеңес өкіметінің қаһарына қарсы тұру мүмкін болмай қалды», – деп жазады академик Әбдімәлік Нысанбаев [1, 105 б.]. «Қазақ» газетінің мақсаты қазақ қоғамын оятып, ұлттық езгіге қарсы күрес жолына алып шығу еді. Олар қоғамға білім тарату арқылы қоғамдық өзгерістер жүзеге асатынын, дүниежүзілік өркениетке тек ғылым мен ағартушылық жұмыстары арқылы жететінін түсінді. «Бұл – қоғам дамуы тудырған өмірдің жаңа талабы, та-

рих сұранысы еді. Мұндай сұранысқа жауап беретін ел басшысын да тарих дайындауға тиіс болды. Бұрынғы хандар мен билердің, батырлардың заманы өткен. Енді ел бастаушы ақылмен, біліммен қаруланған, ел санасына қозғау салатын ойлы тілі бар, алдағыны болжай алатын саяси-әлеуметтік сезімі бар адам болуы қажетті» [2, 14 б.]. Ахмет, Міржақып, Жүсіпбек, Әлихан, Мағжан т.б. ұлт зиялылары бұл тарихи міндетті абыроймен атқарды. «Қазақ» газеті ұлт-азаттық қозғалысының бостандық үшін күрес идеясына ұласуына зор әсер етті. Алашорда құрылған тұста тәуелсіз мемлекеттің идеологиясына негіз болған осы идеялар болатын. Ахмет пен Міржақып идеясы елді оятты. Алдымен ойы бар, ақылы бар жас таланттар оянды. Олар ұстаздарының ісін жалғастырып алып кетті. С. Торайғыров, М. Жұмабаев, Ж. Аймауытов, С. Дөнентаев, С. Көбеев, М. Сералин, С. Сейфуллин, Б. Майлин, М. Әуезов сияқты жастар бірін-бірі толықтыра түсті. Сол бір аласапыран тұста олар қазақ халқының тағдырына қатысты оқиғаларға өз көзқарастарын ашық білдіріп отырды. Қазақ қоғамының дамуында ұлттық демократиялық бағыт ұстанды. Патша саясатының қатаң сыншысы болды, бірақ орыс халқына теріс көзқараста болған жоқ. Ұлтаралық сөзге, іске бармады. Алаш партиясы мен Алашорда үкіметінің мақсат-міндеттері жайлы ой-пікірлерінде олардың қайраткерлік тұлғасы танылады. Олардың сын мақалаларында, зерттеулерінде, өлеңдерінде қазақ халқының ұлттық мүддесін қорғау идеясы жатыр.

Ұлт зиялыларының ақындық сөздері қалың қазаққа арналды, халқын ұйқыдан оянуға, елдің қазіргі күйіне көз салып, ілгері ұмтылуға, азаттық, бостандық жолына үндеді. Осындай мазмұнда жазылған Ахмет Байтұрсыновтың «Масасы» мен Міржақып Дулатовтың «Оян, қазақ» кітаптары қазақ қоғамындағы ең алғаш айтылған өткір сөздердің бірі болды.

Көзіңді аш, оян қазақ, көтер басты
Өткізбей қараңғыда бекер жасты!
Жер кетті, дін нашарлап, Хал ырам боп,
Қазағым, енді жату жарамасты! –

«Оян, қазақ!» жинағының қара сөзбен жазылған кіріспесінде заман күн сайын өзгеруде, біз осылай қозғалмай жата берсек, не боламыз, бұған ұрынбау үшін екі нәрсе қажет дейді:

«...соның үшін мұсылманша ғылымдар оқып, дінімізді танып, надандардың көзін, көңілін ашып, мұнымен ахиреттік пайдамызды табалық. Екінші дүниемізді қажетті хақыларымызды алып, жерімізді, малымызды сақтау үшін, басқалардан қорлық көрмеу үшін орысша оқып, өнерлі болалық» [3, 15–16 бб.]. Әр адам жеке басының ғана қамын ойламай, елінің, ұлтының қамын ойлауы керек, ұлтына жақсылық жасаған адамның аты ұрпақтан ұрпаққа тарайды. Міржақып Дулатов өмірінің мәні де осында еді. «Қайтсек жұрт боламыз?» деген мақаласында патшаның от-

арлау саясатынан құтылу үшін, елдігімізді, тілімізді, дінімізді сақтау үшін не істеуіміз керек дей отырып, ол үшін мемлекет, автономия құруымыз керек, кім күшті болса, сол жұрт болып дегеніне жетеді, күш дегеніміз ол – әскер дейді. «Бұл заманда әскері жоқ жұрт жұрт емес, құл. Біз қазір екі жолдың тарауында тұрмыз, қайсысына түсетін болсақ та ерік өзімізде» [4, 263–264 бб.], яғни бір жолы құлдық, екіншісі жұрттық жолы. Автономия алу жолына кірісіп, милициямызды жасап, алаш үкіметімізді нығайтсақ бізді ешкім басынбайды. Үкіметі бар, әскері бар жұрт деп бізбен әркім есептеседі деген ой айтады. Өмірдің мәні тағдырға мойынсұнып, басына не түссе соны көріп отыра беру емес, ел болуға, жұрт болуға, өркениеттілікке талпыну. Ол қазақ халқының даму деңгейі төмен, отар халық емес, тағы, дөрекі емес екендігін, бейбітшілік сүйгіштігін дәлелдеуге тырысты. Жалпы қазақ халқының жақсы өмірге жетуіне қажетті басты нәрсе – еркіндік пен тәуелсіздікке жету деп, оны өз шығармаларында көрсете білді. Бұл жолда қарсы тұрушылар мен көре алмаушылардың да бар екендігін айтып, екі түрлі адамды суреттейді. Біреулері – қаны қарайған, ұлт намысы дегенді білмейтін, ойлағаны жамандық, надан адамдар. Бұларға елдің бүлінгені керек. Екіншісі – ел ішіндегі партия құмарлар. Бұлар баққа таласқан, істеген ісінің зиян екенін ойламайтын надандар дейді. Адамгершілігі жоқ адамның хайуаннан айырмасы жоқ. Адамдық қасиеттерді дамыту адамның өзінің қолында. Өз алдына ел болғысы келген жұрт адамгершілігін, ар-ұятын сақтау керек екендігін ақын ескертеді. Жұрттықты ойлап, бірлік қылсақ, алаш тілегін тілесек жолымыздың болғаны дейді.

Патшалық отарлау саясатының ашықтан-ашық халықты орыстандыруға көшкенін көрген ұлт зиялылары өз ойларын «Қазақ» газетінде жариялады. Петроградта өткен мұсылмандар съезінің жұмысында қаралған өз талаптарын ашық айта білді. Дін басылары мүфтиден бастап ауыл, село молдалары сайлау арқылы өтсін, мұсылман дін басыларына орыс топтарымен бірдей жалақы төленсін, ауылдарда діни медреселер, мектептер ашылсын деген тілектерін білдірді, яғни халық ең алдымен өз тілін, дінін, әдет-ғұрпын білу керек екенін жеткізе білді. Алдымен ауылда қазақша оқып, содан кейін қалаға барып орыс тілінде білім алу керек деп дәлелдеуге тырысты.

Жиыrmасыншы ғасырдың басындағы қазақ зиялыларының өз тарихи миссиясын абыроймен атқарып шыққаны анық. Олар патшалық және кеңестік отарлаушылардың дүлей күші алдында төтеп бере алмағанына қарамастан сол замандағы қазақ қоғамының ең ықпалды саяси-әлеуметтік күші бола білді.

Жүсіпбек Аймауытов жалпы адамзаттық құндылықтарды таптық мүддеден жоғары қойды. Ол таптық көзқарастың адамның дүниетанымын шектейтініне, рухани құбылыстарға кедергі болатынына көзі жетіп, өз көзқарастары үшін батыл күресті. Өзі өмір сүрген қоғамның идеологиясын терең түсінген Жүсіпбек қазақ халқын ұлттық қалыптан айыру қаупі

тұрғанын сезді. Бұл жағдайдан тек ұлттың ой-санасын ояту арқылы ғана сақтап қалуға, сол арқылы халықты еркіндікке, тәуелсіздікке жеткізуге болатынын дәлелдеді. Ж.Аймауытов ақпан буржуазиялық революциясын шын ықыласымен қарсы алды, ол халыққа еркіндік, теңдік, бақыт әкеледі деп сеніп, «Алға, жастар!», «Кедейлер бірігіңдер!» деген мақалаларын жазды. Кезінде ел басқарып, тонап үйреніп қалған байлар мен олардың балаларына қазір теңдік, еркіндік кезеңі келді, сондықтан ойланыңдар, теңсіздікке жол бермейміз деді.

XX ғасырдың басындағы қазақ зиялыларының қатарында болған Мағжан Жұмабаев та қоғамды өзгерту мақсатында олармен бірге саяси іске араласты, ел болашағын өлеңмен өрнектеді:

...Алдындағы малымен
Бірге жусап, бірге өрген,
Алаш деген елім бар.
Неге екенін білмеймін –
Сол елімді сүйемін! [5, 79 б.].

Мағжан саясатқа өз басының қамы үшін емес, ұлтының қараңғы, нандан қалпын ойлап араласты. Ұлттың тарихи және философиялық зердесін оятып, рухын көтеру арқылы ғана бодандықтан құтылуға, ел тәуелсіздігіне қол жеткізуге болады деп есептеді. Қазақ зиялыларын топтастырған ортақ мұрат бодандық бұғауынан жаншылған халқын құлдықтан құтқару, өркениетті ел қатарына қосу болды, Мағжан да осы мұратты жүзеге асыру жолдарын іздеп, халықтың ұлттық намысы мен ұлттық рухын көтеру қажеттігін сезініп, өршіл жырларын арнаған.

Отаршылдармен жаңаша күресу керектігін түсінген Мұстафа Шоқай сипаты мен мүддесі ұлттық тұрғыда болмай тәуелсіздіктің келмейтінін түсінді. Ұлттық мүдде үшін саналы түрде эмигранттық жолды тандап алды. Шетелде жүріп халқының шынайы еркіндігін халықаралық саяси сахнада әлемдік қауымдыққа білдіру үшін күш салды. Жері, суы, қазынасы, тілі мен діні бір болған халық бұқарасын бірлестіріп, олардың санасын біртұтас саяси, әлеуметтік, ұлттық санаға жеткізуде ұлы тарихи міндеттердің маңызды бір бөлігі зиялылардың үстіне жүктеледі, ал халық бұқарасынан қолдау көрмеген жағдайда зиялы қауым ештеңе істей алмайды. Сондықтан «халықты ұлт деңгейіне көтеру, яғни оны жат үстемдіктің тепкісінен құтқарып өз мекемелеріне ие, тәуелсіз бір жеке тұлғаға айналдыру сынды негізгі мақсатқа жету үшін, ұлттық зиялы қауым мен ол өзі тән болып отырған халық бұқарасы арасында бір ортақ сана болуы тиіс. Міне, осы сананы айқындау, яғни халық тілегін дұрыс және анық бір формаға келтіру, аталған мақсатқа жету үшін іс пен әрекет бағдарламасын жасау зиялылардың міндеті», – дейді Мұстафа [6, 176 б.].

Патша үкіметінің жымысқы саясатын бірден аңғарған ұлт зиялылары өмірдің объективті жағдайларын күшпен емес сананы өзгерту арқылы жеңуге болатынын түсінді, олардың ойы бір жерде тоғысты, ортақ мақсат жолында күш біріктірді, сол жолда аяңбай тер төкті. Зиялылар қатарында Ғұмар Қараш та тәуелсіздік пен еркіндікті аңсады. Ол тәуелсіздік пен еркіндікке жеткенде ғана ел рухани азат болар еді дейді. Өзінің «Алаш азаматтарына» деген өлеңін арнайды:

Ақ жүрек азаматтар, асқар күнін
Дұшпанды алдан байқап жасқар күнін
Дұрыстық ел қамында еткен істі,
Қол соғым қошеметтеп қостар күнін,
...Аңқылдақ алаш ұлы сеніп отыр
Орнынан шығып, соны растар күнің [7, 101 б.].

Ғұмар Қарашты толғандырған мәселе бабаларымыздың аман алып қалған жерінен айрылып қалмау. Халықтың еңсесін көтертпей тұрған ғылым, білімнің жоқтығы дейді. Ұлттың жойылып кетпеуін ескерте отырып, ғылым, білімді игеруге, оны қоғамның пайдасына жаратуға жол сілтейді

Алашорда көтерген идеяның жоқтаушысы бола білген Сұлтанмахмұт Торайғыров еді. Ұлы көсемдерінің соңынан еріп, қазақ халқының атар таң, келер жарық, сәуле, нұрды солардың есімімен байланыстырды. «Таныстыру» поэмасында «Дулатов, Байтұрсынов, Бөкейханов... бірі – Күн, бірі – Шолпан, бірі Айым» деп жырласа, «Әлиханның Семейге келуі» деген мақаласында Әлихан Бөкейханов бастаған іске тілектестігін танытады. Ол Алашорда құрылған күндері «Алаш ұранын» жазып, патшаның құлауына, елдің автономия алуына қуана үн қосты. «Алаш ұраны» өлеңінде Алаш ісіне адалдықты, оны қолдауды уағыздайды, елді бірлікке, тәуелсіздік үшін күреске үндейді.

XX ғасыр басындағы зиялылар – қазақ халқының рухани ояна бастаған тұсында қоғамдық аренаға шығып, оның ұлт-азаттық жолындағы күресінің алғашқы дем берушілері болған, сол халықтық қозғалыстың көсемдері бола білген адамдар. Оларды XX ғасырдың басындағы Ресейдегі революциялық күрес идеялары, 1905 жылғы орыс революциясының алғашқы дүмпуі мен қазақ қоғамының сол кездегі тарихи жағдайлары туғызды. Олар алғашқы орыс революциясы берген әлеуметтік және саяси жеңілдіктерді пайдаланып, қазақ халқын феодалдық-патриархалдық шенеуліктен алып шығуға, патшаның отаршылдық құлдығынан құтқаруға, оларға өнер-білім, ғылым жолын, өз алдына дербес ел болу жолын көрсетуге ұмтылды. Ахмет Байтұрсыновтың сөзімен айтқанда, олар «жетім қалған халқының, жесір болған жерінің» жоғын жоқтаушы болуға тиісті еді. Ахмет, Міржақып, Әлихан, Мұстафа, Жүсіпбек, Мағжан – қазақ халқы алдындағы осы бір

тарихи міндеттерді абыроймен атқарды. Азаттық пен күрес жолында олар нағыз үлкен әріппен жазылатын Азаматтықтың туын биік ұстады.

Жиырманшы ғасыр басындағы шоқжұлдыздарымыз өз заманынан озық туған тұлғалар еді. Олар елді, бүкіл халықты, кейінгі жастарды оятты. Өздері заманның алға тосқан тосқауылдарына қарамастан халқына адал қызмет етті, өз халқының ұлттық сипат, ерекшеліктерін, адамзат қоғамы ауқымында алатын орнын, өзгеге ұқсай бермес асылдарын, жалпы адамзаттық құндылықтар қатарынан табылар өзіндік үлесін Уақыт және Кеңістік сияқты философиялық ұғымдар аясында зердеден өткізді. Қазақтың басын қосып, жеке ұлттық мемлекет жасаймыз деп бел байлағанда, ұлт бойындағы қайталана бермейтін болмыс, асқақ рух, бай тарих алашорда қайраткерлерінің қиялына қанат бітіріп, жігерлендіре түсті. Бүгінгі республиканың дербестік, егемендік алу идеялары, ұлттық тіл мен әдебиеті, дәстүрлерімізді дамыту жөніндегі ойларды сол кездегі ұлт зиялылары айтып кеткен. Олардың мұрасының ескірмей, күн сайын жаңарып отыруы да осында жатыр.

Әдебиеттер

1 *Нысанбаев Ә.Н.* Жаһандану және Қазақстанның орнықты дамуы. – Алматы, 2002. – 264 бет.

2 *Қирабаев С.* Қазақтың тұңғыш революцияшыл-демократтары // Мұрагер әлманахы. – Алматы, 1992. – 14 б.

3 *Дулатұлы М.* «Оян, қазақ!». – Алматы: Алтын орда, 1991. – 80 б.

4 *Дулатов М.* Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1991. – 384 б.

5 *Жұмабаев Мағжан.* Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, кара сөздер. Құрастырғандар: Абдуллин Х., Дәрімбетов Б., Жұмабаева З. – Алматы: Жазушы, 1989. – 448 б.

6 *Шоқай М.* Таңдамалы. – Алматы: Қайнар, 1998. 1-том. – 512 б.

7 *Қараш Ғұмар.* Замана. – Алматы: Ғылым, 1994. – 240 б.

Резюме

Ошакбаева Ж.Б. Философский смысл концепции казахской интеллигенции о формировании независимого государства

В статье рассматривается идея казахской интеллигенции о формировании независимого государства, а также идея единения народа, глубоко актуальная и по сей день. Главной целью казахской интеллигенции, проявившей большую гибкость в решении многих политических вопросов, было создание системы государственно-го самоуправления, отстаивание права народа на национальное самоопределение, а также модернизацию казахского общества с использованием передового мирового опыта.

Summary

Oshakbayeva Zh.B. Filosofsky Sense of Idea of the Kazakh Intellectuals about Formation of the Independent State

In article the idea of the Kazakh intellectuals about formation of the independent state, idea of unity of the people which is actual to this day is considered. The Kazakh intellectuals showed exclusive flexibility, at the same time they were basic politicians. Their main objectives were creation of system of the state self-government, upholding of the right of the people for national self-determination, modernization of the Kazakh society using the best world practices.





УДК 316. 462

Аманжол Мейірманов

ЭСТЕТИКАЛЫҚ ТАНЫМ МЕН РӘМІЗДІК ТАҒЫЛЫМ САБАҚТАСТЫҒЫ

Аннотация: Мақалада эстетикалық танымның рухани тәжірибемен ұштас тылсым сырлы, терең мазмұнды, ақиқат құбылыстың астарлы мазмұнына меңзейтін көркемдік құралдар арқылы жүзеге асатыны сөз болады. Рәміздер адамзаттың рухани жасампаздығы мен шығармашылығының барлық сатысына тән ақпараттық алмасу жүзеге асатын қарым-қатынас құралы болғандықтан – ол адамзаттың сан ғасырлық мәдени-тарихи және рухани мұраларын, құндылықтарын бейнелеп, өз бойына мәдени-эстетикалық дәстүрін сақтайды. Мәдениеттің даму үрдісінде рәміздер өнер шығармашылығының негізгі көркемдік-эстетикалық өзегін құрап, таңбалық-рәміздік жүйе болып қалыптасады, тағылымдық мәнді иеленеді. Автор эстетикалық таным мен рәміздік тағылымның өзара сабақтастығы осында деп біледі.

Түйін сөздер: рәміздер, эстетика, рухани мұра, эстетикалық таным, рухани тәжірибе.

Эстетика – адамның дүниеге түйсіктік немесе шығармашылық қатынасын зерттейтін ғылым десек, осы танымдық үдерісте адам сезінеді, түйсінеді, рухани-сезімдік толқынысты күйге енеді, рухани шаттыққа, катарсистік халге бөленеді, өзінің ғаламмен тұтастығын пайымдайды, көп жағыдайда сенім иесі болған адам өзінің түпкі бастаумен – жаратушымен бірлігін түйсінеді. Эстетика (грек. *aisthetikos* – сезіну, сезімдік) – адамның көркем-бейнелі таным-түйсігіне негізделген, ақиқаттың сұлулығын, пәктігін, ұлықтығын жаратылыс дүниесінің көркемдік сипаттарын айқындау түсу арқылы, өнер туындыларына тылсымдық, ақиқи мән-мазмұн сиғызу арқылы, тұрмыстық, ғұрыптық, т. б. заттарға рәміздік мән-мағына дарыту арқылы танытатын, әсемдік заңдарын арқау еткен шығармашылықтың мәнісі мен формалары туралы ғылым.

Қазақ діни-мәдени мұрасын көркемдік-эстетикалық және семиотикалық тұрғыдан пайымдау тұрғысында ең алдымен діни-мәдени мұралардың рәміздік мазмұнына назар аударған абзал. Рәміздер әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде адамзат тарихында маңызды орын алып, оның рухани мәдениетінде терең таңбаланған. Оның көркемдік-эстетикалық қырларын бағамдау арқылы мәдениеттің, рухани мұрамыздың мән-мазмұнын тануға мүмкіндік туады.

Рәмізге сиғызылған рәміздік мән бұл рухани тәжірибеге сүйенетін метафизикалық шындық, оны көркем-эстетикалық кеңістікте вербалдық сипаттауға келмейтін көркем рәміздеу арқылы ғана тануға болады. Оның тылсым сырын сезіну шебердің шығармашылығы барысында және реципиенттің шығарманы эстетикалық қабылдау актысында көрініс беріп, осы тәжірибемен таныс адамға нәсіп болады. Эстетикалық қабылдау бұл жерде рәміздің тұлғалық өзектендірілуі ретінде көрініс беріп, шығармашылық сипатты иеленеді. Жалпы алғанда рәміздеу мен оның мәніне жету «шығармашылық – түйсіну – ілеспелі шығармашылық» түріндегі диалектико-сұхбаттық үдеріс деп түсініледі. Оның орталығында көркем рәміз (символ) орналасып, өзегінде көркем рәмізде ғана көкейкестілікке ие болатын рәмізделуші терең мән-мазмұн сыйғызылған. Рәміздеуді тарихи типтеген жағыдайда көркем рәміздің діни-мифологиялық рәмізден айырмашылығы көрінеді.

У. Шпенглер «Еуропаның құлдырауы» шығармасында мәдениеттің және оның кезеңдерінің басты мәнді сипаттарының бірі ретінде стильге баса назар аударды. Ол үшін стиль – сол дәуірдің рухани ахуалымен анықталатын «форманы метафизикалық сезіну». Ол жеке тұлғаға өнер түрлеріне тәуелді емес метафизикалық құбылыс ретінде сол дәуірдің шеберін де өнер туындыларын да бағыттарын да дүниеге әкеледі. Ол үшін стиль әр дәуірге тән руханилықпен анықталатын форманың метафизикалық түйсінілуі. Мәдениеттің сол кезеңінің метафизикалық стихиясы ретінде «ұлы стиль» өзі өнердегі тұлғаны, бағытты, кезеңді өзі қалыптастырады. Ол тұлғаға, өнердің материялы мен түріне, тіптен өнердің бағытына да тәуелді емес. Шпенглер стильді көркем-эстетикалық мағынасынан да кеңірек түсінеді [1, 289 б.].

Мәселен, Қожа Ахмет Ясауидің сопылық мектебі жалпы мұсылмандық шығыстағы сопылық идеясын терең игере тұра, исламды жергілікті рухани мәдени жағыдайға сай насихатады. Ғұламаның түрік қиялына қанат бітірер, жүрегіне жол табар өз тілінде сөйлеуімен қатар, сопылық таным ұстанымдарын олардың образдар әлеміне, солардың бейнелі ой ерекшеліктеріне сай енгізгенін, эстетикалық талғам мен танымды басты орынға қойғанын аңғарамыз.

Барлық Шығыс сопылығындағыдай ғұлама үшін Ақиқатқа бойлаудың және оны жеткізудің жалғыз әдісі бұл – рәміздер (символдар) мен белгілер тілі еді. Осы нышандар тілінің бір символы бұл – Арыстанбаб берген құрма. Құрманың сыртқы қабығы, дәмді жемісін иелену – адамның дін иманды табу арқылы бұл дүниелік бақытқа, сый-құрмет, бақ-дәулетке жетуін ишаралады. Ал, ішкі дәнін иелену – иманның негізгі мәні – ақиқатқа жету, құпия сырлы ғылымын игеру. Сопылар дене сезім мүшелерін шектеп, ой-санасын ақиқатқа бағыттау арқылы, әуестіктен тиылады, ішкі рухани мәнін іздейді. Сондықтан да сопылар әдебиетінде меңзеу, бернелеу, бейнелеу, ұлғайту т. б. көркем-эстетикалық әдістер кең қолданылады. Яғни, сопы

үлкен өнер – сөз өнерін меңгереді. Бұл құрманың сыртқы сыры ғана. Бұл Арыстанбабтың, сондай-ақ, пірдің – Қызыр пайғамбардың оның әр сырын бүркеп жапқандығы тылсым сырлы пердесі ғана. Осы сыртқы қабығынан өте алған адам ғана Ақиқаттың ішкі мәніне жете алады (құрманың дәніне ие болады). Сопылық мектептің шәкірттері үшін олардың өздеріне тән араб тілінде атау терминдері өзіндік мән-маңызымен, иерархиясымен (мысалы, Шариғат – Тариқат – Мағрифат – Ақиқат) белгілі болды. Бұл негізінен сол ортаның, Ұйымның мүшелеріне түсінікті сөз болды. Күнделікті өмірде жиі қолданылмады.

Бірақ сопылар халық діліне мейлінше жақын күнделікті қолданыстағы ауызекі сөйлеу тілінің сөздерінің өзін тылсым сыр бере қолданып, символдық дәрежеге көтеріп, ерекше мән береді. Мысалы: «Сөзің – шырақ, халың – пілте, майы – жасың» [2, 69 б]. Бұл жолдар шығармашылықпен айналысқан адамның күйінен хабар бергендей. Айтқан сөзі шамшырақ болып, оқушы жүрегіне жағылу үшін әрбір жазушы жан шабақтар қиналысты басынан өткізері хақ. Бұл – шығармашылыққа май болар жан қиналысын, ықыласты ғибадатты көз жасымен бейнелесе. Халық тілінде халық ділінен шыққан сөз деп айтудың қиындығын сезіне отырып дәнекер қызметін атқаратын – жауапкершілікті түйсіну хәлін пілтеге балайды. Яғни, оқырман көңіліне шырақ болып жағылу үшін, көз жасыңды – ықыласты ғибадатыңды – жауапкершілігіңді ұмытпай халық тілінде халық ділінен шыққан сөз деп айта алсаң, сенің халың – пілте, яғни шәкірт пен халық рухын және ғалам рухын жалғастырушы ғана қызмет атақарасың. Ал айтылған сөз оқырман жүрегінде шамшырақ болып жағылып, эстетикалық ләззәт сыйлауы, ақиқат, ізгілік жолына бастауы басты мақсат.

Рәміз белгілі бір заттың сыртқы сипаты мен көзге көрінетін қасиеттеріне нұсқай отыра, басқа тылсым, терең мазмұнды, ақиқат құбылыстың астарлы мазмұнына меңзейді. Мұндай контексте ол сакральдылық мәнге ие. Рәміздердің тылсымдық түпнегізінде діни танымның ақиқатты тікелей бас көзімен көрмей, көкейкөзбен ғана бағамдауға болатындығы жайлы түсінік орын алған. Қоршаған орта, жаратылыс дүниесі хақты тануға арналған кітап деген қағида исламдық негізгі танымдық ұстаным. Рене Генонның «шындықтың деңгейлері сан алуан түрлі, олар кез келген табиғи құбылыстардан бастап, бірін-бірі жалғастыра абсолютке дейін жетеді. Рәміздің шынайы болмысы да осы түрлі деңгейлерді біріктіретін сәйкестік болып саналады. Содан барып барлық табиғаттың өзі қарапайым рәміз болып шығады. Табиғаттың ақиқат мәнін сол табиғатқа өзімізді метафизикалық ақиқатты түйсінуге итермелейтін көрсеткіш деп қарағанда ғана оның сырына қанық бола аламыз» [3, 8 б.] – деген тұжырымдамасы осы қағидамен үндесіп жатыр.

Орта ғасыр космологиясында неоплатонистік және креоционистік көзқарастар бірге қатар өмір сүреді. Екеуінде де жаратылыс жаратушының

еркімен жүзеге асады. Біріншісінде Алла әлемді сәулесін түсіру, айнадан өз сұлулығын көру үшін жаратады. Бұл тұрғыдан әлем оның ғажаптығын аңдататын құрал. Ал екіншісінде Құдай – суретші, мінсіз мүсін жасаушы. Көзге көрінетін әлем – эстетикалық сүйсіну объектісі, Құдай ғажайыбының сипаты. Дүние абсолюттік әдеміліктің сәулеленген шұғыласы. Қайда қарасаң да Құдай дидары нұрланып тұр. Адам сұлулықты көре біліп, тамсанып ғажаптануы, эстетикалық ләззәттана білуі керек.

Орта ғасыр дүниетанымында бұл өмірдің сұлулығы о дүние ғажайыбының бейнесі мен көлеңкесі деген қағида басым болды. Идея мәңгі, ол өзендегі суға түскен жұлдыз сәулесі сипаттас тұрақты, ал су үнемі ағып, қозғалыс үстінде ауысып отырады. Өзендегі жұлдыздың өзгермейтін себебі, олардың негізі суда емес көкте. «Әлем – Құдай дидары, көзге көрінетін Құдай сипаты – логос» ретінде адам танымының объектісі болуға тиісті деп білді.

Әлемді танудың да өзіндік әдісі бар. Жалған дүниедегі заттар құбылыстарды бейнелі тілмен образдармен сипаттасақ, адам назарына оның бұ дүниелік көзге көрінетін сипаты емес, рухани мәні, ақиқат сыры, астарлы мазмұны сәулеленеді. Сондықтан да, сопылық танымында болсын, тіптен жалпы шығармашылықта Ақиқат жайлы айтылар ойын бернелі оймен перделеп, символдар тілімен жеткізу тән болды. Мысалы «Кодекс ку-маникуста» былай жұмбақ жасырады:

«Там-там тамызық,

Таматұғын тамызық,

Көлендеп жүріп,

Күйетұғын тамызық». Жұмбақ шешімі – «көбелек» – сопылық танымдағы кең тараған образдық бейне. Көбелектің іс-қимыл әрекетін сипаттау арқылы жұмбақ жасырудың өзі, оның сопылар танымындағы ғашықтық отына шарпылған ақиқат іздеушінің күйімен тікелей ұқсастығын көрсетеді. Ақиқатты отпен бернелеп, ғашық сопының күйін көбелекпен бернелеген сопылық баяндаудың қимыл-әрекет сипатын осы жұмбақтан айқын көреміз. От айналып көлбеңдеген көбелектің от жалынына шарпылып лап етіп, тамып түсуінің өзі шындық, айнымас сурет болумен үлкен символдық жүк артуға мүмкіндік берген. Бұл сурет сопының Ақиқатқа деген махаббат отына шарпылуымен қатар, тамызықша лап еткен өзіндік мәнімен Оған ұласуына меңзейді. Махаббат мұхитына тамшы болып қосылып, жоғалады, мүлдем жоғалмайды сол мәнге айналады. Абсолют мәңгілікке өзін жоғалтып, сөйте тұра лап еткен жалынымен, Хақтыққа, өз жарық қызуымен, өз мәнділігін паш етіп барып қосылады. Алайда, жарқ етіп барып өзін жоғалтуы өзінің сол Ақиқатқа сәйкес екендігінің Ақиқаттан шығып, қайта соған оралатынының айғағы. «Өмір жолы тар соқпақ бір иген жақ, Иілтіп екі басын ұстаған Хақ» деген Абай Құнанбаевтың шумақ жырында да адамның Хақтан шығып, Оған қайта оралатынына нұсқайды. Сопылық

символдар әлемінде оттың үлкен символдық мәні бар екенін білеміз. Сондықтан да көбелекті тамызық деп атаудың өзі оның қимыл-әрекетінің мән-маңызын аша түседі. Тамызық сөзінің бүгінгі мәні, өзінен үлкен, отқа қозғау салу, тұтату мағынасына ие. Көбелектің «отқа күйер жынды көбелек» мағынасында жұмбақталмай, өзі күйсе де мәңгі жоғалмайтын мәнге балап, «тамызық» деп аталуы көбелек символының ең терең мәні – Хаққа деген махаббатты өзінің жоғалуымен, яғни мәңгілікке ұласуымен дәлелдей отырып, шәкірт жүрегінде махаббат отын тұтандыруды көздеушінің асыл мұраты. Бұл жұмбақта сопылықта үлкен символдық мәні бар «көбелек», «от», «тамшы» сөздері өз символдық жүгін көтеріп тұр. Сонымен қатар, олардың өзара бір-біріне сәулесін шашып, әрекеттесуі жаңа образдың бейнелер туғызған. Қазақ даласында мұсылман дінінің Ақиқат жайлы ілімін жайған Әзірет Сұлтан мәшайық Қожа Ахмет Ясауидің хикметінде «Көбелек болып отқа түстім, шоқ боп ұштым мінеки» деген сөздер бар. «Көбелек те отты алам деп, шоққа түсті боп құмар» деп Шәкәрім Құдайбердіұлы жырлайды. Жұмбақ халықтың ұжымдық ой санасына мейлінше жақын, бұқара көпшілікке түсінікті ұғымдарды қамтитынын ескерсек, жұмбақтардың сопылық танымдағы бейнелі образдарды мол қамтығанына қарап, рухани аталарымыздың имандылық ғибраты халық арасында кеңінен тарағанына, адамдардың рухына азық болғанына көз жеткіземіз.

Рәмізге адамзаттың көпғасырлық тәжірибесі шоғырланғандықтан көбінесе діни салт-жораларда, әдет-ғұрыптарда орын алып, санада жаңғырып отыратын архетиптік формалар бүгінгі таңға дейін өз маңыздылығын жойған жоқ. Архаикалық қоғамда ұжымдық тәжірибенің мәліметін сақтап қалуда қатынастың жалғыз тәсілі салт-жоралар мен сөз, миф болды. Мифті рәміз ретінде қарастырған отандық зерттеуші-ғалым С.Қондыбайдың пікірінше «біз мынау жалған дүниені тек рәміздер арқылы ғана кескіндей аламыз, өйткені шексіз ғаламның кескінін де, мөлшерін де, оның қандай материалдан және қандай жолмен пайда болғанын да, Жаратушы иенің оны қалай жасағанын да шын мәнінде көре, біле, тани алмаймыз. Сондықтан осылардың барлығын да пенделерге түсіндірудің ең қарапайым да универсал жолы рәміз арқылы кескіндеу болмақ. Мифология дегеніміз де – рәміздер» [4, 34 б.] – деп түйіндейді.

«Миф есте жоқ ерте замандағы болған қасиетті тарихты баяндайды, қазіргі адам өзін тарихтың, тарихи оқиғалардың жемісі деп білсе, архаикалық қоғам өзін бірқатар мифтік қалыптан тыс оқиғалардың туындысы деп біледі» [5, 25 б.] деп түсіндірген Элиаде М. мифтің ертедегі адам жадындағы, тарихи санадағы маңыздылығына назар аударады.

Қазақ дүниетанымының сопылық іліммен ұштас негізгі ұстанымы бойынша Құдай – Халық деген сипатына сай мәңгі жаратушы. Оның ұлықтығы мен қалауынан (ирадасынан) көзге көрінер дүние сан алуан көптігімен, құлпырған бояуымен, түрленген көркемдігімен жаралып, жа-

санып, жаңғырып жатыр. Жаратушылық актісі өзінің мақсатты себебіне ие. Жаратылыстың мақсатты телеологиялық себебі болғандықтан адам осы жаратылыс дүниесінің сырларына бойлау арқылы Хақты – Құдайды танып және сүйе алады. Өзінің онтологиялық барлығы тұрғысына «жалған дүние» ретінде шәк-күмәнға мүмкіндік беретіндігімен қатар, бұл дүниенің эмприкалық ой мен қабылдау үшін барлығы шүбәсіз шындық.

Ғалам мен дүниеге байланысты адамның абсолютті хақиқатты тануына бөгет болуы немесе жәрдем беруі жайлы қарама-қайшы екі түрлі ұғым белгілі. Біріншіден, бас көзімен көретін бұл дүние көптіктің негізі ретінде жалғандығымен белгілі. Бұл дүние – таухид талаптан адасуға себеп болып, өзінің қызыл-жасыл бояуымен, баянсыздығымен адам көңілінде көптеген мақсат тілек тудырушы. Хақ дидарын қалаған талаптанушы мен екі ортадағы перде.

Ал, екінші жағынан, дүние-ғалам Құдайдың ғажап кемел сұлулығы сәулеленетін айна, құдайлық ақиқат әлемдегі идеялардың жүзеге асқан формасы. Бұл дүниедегі заттар мен құбылыстарды тану, сұлулығына ғажаптанып эстетикалық ләззәт алу арқылы адам олардың астарынан ақиқатты бағамдайды. Бұл дүниелік заттар талапкерге ақиқат әлемдегі идеялардың формалары ретінде адамның түпкі отанын еске салады. Сондықтан, қазақ дүниетанымында бұл дүниелік заттар адамды ақыреттен бөтен қылатын бөгет ретінде де, оған жақындататын саты ретінде де пайымдалады.

Мәдени-әлеуметтік рәміздер жалпы семиотикалық тұрғыда адам мен әлем арасындағы қарым-қатынас жүйесі ретінде түсіндіріледі. Архетиптік сипаттағы мәдени рәміздер өз бойларына қашанда құпиялықты жасырған. Оның астарында кодтық-мағыналық негізге сүйенген мәдени-этикалық дәстүр сақталған. Рәміздер адамзаттың рухани жасампаздығы мен шығармашылығының барлық сатысына тән ақпараттық алмасу жүзеге асатын қарым-қатынас құралы. Ол адамзаттың сан ғасырлық мәдени-тарихи және рухани мұраларын, құндылықтарын бейнелеп, өз бойына мәдени-эстетикалық дәстүрін сақтайды. Мәдениеттің даму үрдісінде рәміздер өнер шығармашылығының негізгі өзегін құрап, таңбалық-рәміздік жүйе болып қалыптасады. Сонымен рәміздер әрбір мәдени-эстетикалық дәстүрімен тығыз байланысты, өйткені әрбір өркениет өзінің рәміздер жүйесінен тұрады.

Рәміз – онтологиялық статусқа ие болған мәдениет іргетасы. Сондықтан мәдениет философиясының міндеті – мәдени-философиялық ой рефлексиясы ретінде өзінің рәміздік болмысын ұғыну. Мәдени-философиялық рефлексия болмысының мұндай түсінігі рәмізге болмыстық және танымдық мән-мағына, семантика береді. Рәміз – тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін беретін, терең мазмұн мен мағынаға толы категория. Қорыта келе, рәміз тек танымдық қызметте ғана емес, сонымен бірге адамның әлеуметтік-мәдени қызметінде де маңызды мәнге ие болады деп тұжырымдаймыз.

О баста эстетикалық таным мен талғамнан бастау алатын рәміз дүниетанымдық сипаты бар, ықшам, тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін беретін, мағыналық әлеуеті өте күшті, рухани және материалдық қасиетті бойына сақтаған, болмыс және сана арасында ауқымды мазмұнға ие болатын ұғым.

Рәміз адам санасының даму тарихына сәйкес қалыптасқан көне, ежелгі категориялардың бірі. Алғашқы қиялдау, болжау, ертедегі әпсаналық-мифтік түсініктер, наным-сенімдер рәміздің пайда болуына ықпал еткен құбылыстар. Ол өз тамырын жазу-сызу қалыптаспаған ықылым заманнан алады. Рәміз – мәдениет жадысының тұтас механизмі, адамзаттың жаңа тарихи тәжірибесін өз бойына шоғырландыратын әлеуметтік мұраның сақтаушысы. Э. Кассирер концепциясында мәдениет бәрінен жоғары тұрған өзекті ұғым. «Мәдениет өзінің үздіксіз дамуында үнемі діни, тілдік, көркем рәміздерді туындатып отырады. Дегенмен ғылым мен философия бұл рәміздік тілдер мен олардың элементтерін ұғынықты қылып жеткізуі қажет. Олар синтетикалық тұрғыда құрылған жүйені аналитикалық тұрғыда өңдеуі тиіс... Мәдениет туралы ғылым бізге рәміздерді айшықтауға, олардың астарында жасырынып жатқан мағынаны табуға үйретеді» [6, 94 б.].

Мәдениеттің таңбалық көрінісінің қатарында анықтауыш сипаттағы басты орынға ие болып, рәміз өзінің мәнінде барлық мәдени феномендер мен элементтерді, сонымен қатар жекелік пен жалпылық, шектілік пен шексіздік, нақтылық пен абстрактілік, сезімдік пен парасаттылық, материалдық пен идеалдық болып, дамудың категорияларын қамти отырып, барынша кемеліне жеткен адам болмысының әмбебаптық формасын бейнелейді.

Рәміздің ерекшелігі көркем эстетикалық сипатқа ие туындының бастапқы мәдени коннотациясын сақтай отырып, өз аясында мәдениет құндылықтардың сабақтастығы ұрпақтан-ұрпаққа жалғасуын қамтамасыз етеді.

Әдебиеттер

- 1 Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Образ и действительность. В 2-х т. – Минск: Поппури, 1998. – Т.1. – 688 с.
- 2 Ыасауи Қ. А. Хикмет жинақ: Даналық сыр. – Алматы: «Жалын», 1998. – 656 б.
- 3 Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье. – 2002.
- 4 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Бірінші кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 512 б.
- 5 Элиаде М. Аспекты мифа/ Пер. с фр. В.П. Большакова. – 4-е изд. – М.: Академический Проект, 2010. – 251 с.
- 6 Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.

Резюме

Меирманов А.Д. Эстетическое и символическое познание

Автор статьи затрагивая особенность эстетического восприятие и его причастность к духовной практике, раскрывает познавательный смысл символов. Обращая внимание на эстетические особенности религиозно-культурного наследия казахов, автор раскрывает символический и этический смысл.

Summary

Meirmanov A.D. Estetical and Symbolical Cognition

The author is studying the feature of aesthetic perception and his involvement in spiritual practice, reveals the cognitive meaning of the symbols. Drawing attention to the aesthetic features of the religious and cultural heritage of the Kazakhs, revealing the symbolic and ethical meanings.





УДК 233.5

Алау Әділбаев, Нурлан Анарбаев

**ӘБУ-Л ҚАСЫМ АЛ-ФАРАБИДЫҢ
(ФАРИАБИ) «ХАЛИСАТУ
АЛ-ХАҚАЙҚ» ТРАКТАТЫНДАҒЫ
АҚЫЛ ТҮСІНІГІ**



Аннотация. Бұл мақала философтар мен орта ғасырлық дін ғалымдарының ақыл жайлы түсініктерін бір арнаға салып, жан-жақты түсіндіре білген Әбу-л Қасым Махмұд ибн Ахмед Имад ад-дин әл-Фарабидың (әл-Фариаби) «халисату ал-хақайқ» (*таза шындық*) трактаты төңірегінде болмақ.

Бүгінгі жаһандану үрдісінде актуалды болып есептелетін метафизикалық мәселелерді соның ішінде ақылдың жаратылысы, болмысы және ақылды қолдану тәсілі кеңінен қамтылған. Осылайша мақала авторы ақыл болмысын жан-жақты талдап, ақылды бұрыс жолда қолданудың зияны мен дұрыс жолда қолданудың пайдасын түсіндіруге тырысқан.

Түйін сөздер: «Халисату ал-хақайқ», Әбу-л Қасым, рух, ақыл, жүрек.

Адам баласын өзге жаратылыстардан даралаған қасиет, ақыл иесі болуында. Осы қасиеті арқылы Жаратқан ие адамды ардақтап, жер бетінде басшы етті. Тұрмыстық және жахандық деңгейдегі мәселелерді ақылдың көмегімен шешуге тырысқан адам баласы, өз табиғатындағы «ақылдың болмысы» жайлы да ықылым заманнан бері ойланып-толғана бастаған. Философ ғалым Аристотель ақылды физикалық тұрғыда түсіндірсе, Александр Афродисиас (198–209 ж.) метафизикалық тұрғыда баяндау арқылы, Фараби, ибн Сина, Кинди секілді мұсылман ойшылдарының талқыға салуларына түрткі болды. Сол секілді: ибн Туфайл, ибн Бажа, ибн Рушд, ибн Маймун секілді мұсылман ойшылдары ақылдың болмысына қатысты өз тұжырымдарын ұсынды. Өз кезегінде бұл тақырып еуропалық христиандарды да қызықтыра бастады [1]. Бертін келе Париж, Оксфордтың философтары мен дін адамдары осы мәселеге үн қатысып, өз пікірін білдірді. Ал, біз нысанаға алып отырған негізгі тақырып орта ғасырлық ислам ойшылы Әбу-л Қасым Махмұд ибн Ахмад әл-Фарабидың (әл-Фариаби) (1130–1210 ж.) «Таза шындық» трактатындағы ақыл туралы болмақ.

Әбу-л Қасым (1130–1210 ж.) «таза шындық» атты [2] трактатын 70-тен астам орта ғасырлық білікті ғалымдардың еңбектерін пайдаланғанын байқаймыз. Еңбек: ақыл, имандылық, шарифат, сопылық жайлы 50-шақты тақырыптарды қамтиды. Ақылсыз дін де, шарифат та, сопылық та болмайтындығын меңзеген Әбу-л Қасым өз еңбегінің алғашқы тақырыбын

«ақыл мен ақылдылар» мәселесіне арнаған. Лұқман Хакімнің: «Алланың құзырында пенденің деңгейі ақылымен өлшенеді» деген сөзін және «ақылы жоқтың діні жоқ» деген хадисті мысал ете отырып, аталмыш трактатта ақыл танымына кеңінен тоқталады [2, 3].

Тілімізге арабшадан енген «ақыл» сөзі кез-келген халықта түрлі формада кездеседі. Мәселен, грек тілінде ақылға қатысты: білім, түсінік, мағына, ой дегенді білдіретін «οἰ» «науc», ал латын тілінде «түсінік», «ой» дегенді білдіретін «intellectus» және «есеп», «жүйе», «ой» деген мағынадағы «Ratio» сөздері бар. Ал жаңа латын тілінде ақылға «Logos» [3, 553] (яғни, ой, сана) сөзі қолданылады. Жоғарыда келтірілген грек тіліндегі «науc» сөзі осы «Logos» сөзімен мәндес болып келеді. Ал, араб тіліндегі ақыл «لقلع» сөзі «а-қа-ла» етістігінен өрбіген: байлау, бөгет болу, сана, ой секілді, түрлі мағынаны білдіреді [5, 577].

Орта Азиялық: әзірбайжан, түрік, башқұрт, тәжік, татар, өзбек, қазақ, қырғыз секілді түркі елдерінің барлығы «ақыл» сөзін өз тілдерінде өзгеріссіз қолдануда. Қазақ тілінде «ақыл» сөзінің мағынасы – «адамның ойлау қабілеті, сана-сезім» [5] дегенді білдіреді. Сондықтан бұл сөздер негізінен түбі бір ақылдың түрліше қасиетінен хабар береді.

Ақыл сөзінің тілдік мағынасын кеңінен аша білген Әбу-л Қасым «Таза шындық» трактатында Сухраурдидің: «Надандық ол – қараңғылық. Ақылды нұр жаулағанда, надандықтың қараңғылығын жоқ етіп, ақиқатты көре бастайды. Ақыл надандыққа бөгет болғаны үшін «бөгет болу» мағынасында қолданылған [6, 457]» – деп, ақылдың «бөгет болу» мағынасын түсіндіреді. Сондай-ақ, ақыл сөзінің «байлау» мағынасын Лұқман Хакімнің: «Адам баласы ақылсыз, ақыл оған байланған. Егер жіп босатылар болса, адам баласы қайта ақылсыз болады» – деген мысалы арқылы түсіндіреді. Осылайша, ақыл сөзінің: байлау, бөгет болу секілді тілдік мағынасын ғалымдардың сөздерімен аша білген [4, 577]. Алайда Әбу-л Қасым ақылдың тілдік мағынасын түсіндірумен қатар оған бірнеше анықтама берген. Олар: кәлам ғалымдары: «Ақыл нәзік жауһар, заттардың ақиқатын бірден біледі, арадағы дәнекерді қажет етпейді»; тәпсір ғалымдары: «Білім аз болса да ақыл толысады, ал ақыл аз болса білім толыспайды», Лұқман Хакім: «Ақыл әр-нәрсенің нәтижесін көрсетеді»; Әлі сүннет ғалымдары: «Ақыл жарқыраған жауһар, оны Алла тағала адам миына жаратты, оның нұрын жүрекке қойды, жүрек ғайып нәрселерді арадағы дәнекермен, материалдық заттарды көрумен біледі» және т.б. түсіндірмелер келтірген [7, 1/33].

Мағынасы мен мәні мол бұл сөзден түсінетініміз көп. Сондықтан біз бұл мақаламызда Әбу-л Қасымның келтірген мысалдарын саралай отырып, ақылдың мимен, жүрекпен, руһпен байланысын анықтауға, ақылды қолдану шегін түсіндіруге тырысамыз.

Ақылдың мимен байланысы:

Адамның ойлау процесі оның ақылы арқылы жүзеге асатыны белгілі. Бірақ біз ақылмен бірге мидың да ойлануға ықпал болатынын жоққа

шығара алмаймыз. Мидың жаратылысы мен оның қызметі өте күрделі. Мидың функциясы – жүйке жасушаларындағы биохимиялық реакциялар болып табылады. Ол жайында бар білетініміз – олардың электрохимиялық қасиетінің болуы. Мәселен, адам шешім қабылдағанда ол электр ағымымен бұлшық еттерге жеткізіледі, яғни мида *dopa*, *dopamin* АСТН сигналдары секілді, т. б. реакцияға түсіп, бөліну немесе бірігулер жүзеге асады. Молекулалар ағымы, сондай-ақ электрондар саны реттеледі. Нәтижесінде ағзаларға электр ағымы өтіп, қимыл пайда болады. Олай болса ми ағзалармен тығыз байланыста. Алайда осы ми, өздігінен бұл ағзаларды қозғалтатын күш пе жоқ әлде өзге күштің құралы ма? – деген сұрақ туындайды. Бұл жайында ми жүйесін зерттеген ғалымдардың тұжырымдарына сүйеніп көрелік.

Ми жүйесін зерттеген аты әлемге танымал канадалық нейрохирург Уайлдер Грейс Пенфилд (1891–1976 ж.) өзінің зерттеу нәтижесінде «ми жүйесін басқаратын күш ол – ақыл» деген болатын [8, 61]. Пенфилдтің бұлай айтуына мынадай жағдай себеп болған көрінеді. Пенфилд талма ауруын (эпилепсияны) емдеу барысында 100 адамға зерттеу жасайды. Науқастардың ми қақпақшасын ашып, мидағы әрбір жүйке жасушаларының міндетін анықтау кезінде, науқас (наркозынан оянған) ояу әрі есін біліп жататын болған. Осы кезде мидың белгілі нүктелерін басу арқылы науқастың ағзаларының еркінен тыс қозғалатынын анықтайды. Осылайша адамның барлық ағзалары ми арқылы қозғалып, мидың бұйрығымен жұмыс істейтініне көз жеткізеді. Мидың құрылысын, жаратылысын көрген ғалым, мидың өздігінен жұмыс істей алмайтынын, ми тек ағзаларды басқаратын, ағзаларға бұйрық беруші құрал екендігін анықтайды [8]. Әр құралдың міндетті түрде басқарушысы болуы тиіс емес пе? Пенфилд бұл жағын да ұмыт қалдырмай, зерттеу нәтижесінде мидан бөлек рухани жаратылыстың, яғни ақылдың бар екендігіне сеніп соңында Пенфилд: «Ақыл деген ол – мидың барлық жүйесін басқаратын күш, тіпті адамның ақылын адамның өзі (личность) десек те болады...» [9], –деп айтқан. Олай болса миды ақыл басқарады. Ал ақыл ол адамның мендігін. Осылайша Пенифилд материядан тыс «мен» деген жаратылыстың бар екендігін тұжырымдайды. Бұл мендікті түсіну үшін тағы бір нейрофизиолог ғалымның түсіндірмесіне зер салайық. Әлемге танымал ағылшын нейрофизиолог Сер Джон Екклз (1903–1997 ж.) адам миын бір көлік, ақыл соның жүргізушісі ретінде салыстыра отырып былай деді: «Біз ойлану арқылы ми жүйесіне әсер ете аламыз. Сондықтан біздің санамыз яғни «мендік» тұлғамыз, ол жүргізуші, ал ми ол көлік» деген. Олай болса, бұл екі ғалымның тұжырымдамасынан түсінетініміз мидың өздігінен жұмыс істей алмайтындығын, ол өзін басқарушы күшке яғни ақылға, нақтырақ айтсақ адамның мендік болмысына мұқтаж екендігін байқаймыз. Бұл ғалымдардың айтқандары орта ғасылық ғалым Әбу-л қасымның еңбегіндегі Әлі сүннет ғалымдарының: «Алла тағала ақылды адам миына жаратты...» – деген сөзіне сай келеді [7,

1/33]. Бұл мәтінде ақылдың жаратылысын, мидың жаратылысынан бөлек айтып отыр. Алла тағала ақылды адам миына жаратты деп ақыл мен мидың бөлек ұғым бірақ бір-біріне мұқтаж екендігін айтқан. Алайда екеуінің өмір уақыты екі түрлі. Бірі адам өлімімен жоқ болса яғни ми адам өлімімен жоқ болса ақыл жоқ болмайды. Егер ақыл да денемен жоқ болар болса адамның миындағы мәліметтер де жоқ болмақ. Мидың шіруімен мәліметтер де жоқ болады, алайда ақылдың бар екендігін мойындағандықтан ақылда да мәлімет сақтайтын қабілет бар деп айтуымыз керек болады. Бұл жайында Пенфилд: «Егер ми қызметін атқармаса, онда ақыл өздігінен түсініп, өзінің есте сақтау қабілетін қолдана алады. Алайда бұл ақылдың есте сақтау қабілетіне басқа атау беру керек.» деген [9, 61]. Алайда Пенфилд бұл жерде ақылдың есте сақтау қабілетін өзге атаумен атау керек деп қана қойды, оған атау бермеді. Бұл атауды яғни ақыл мен мидың арасындағы жадыны нәзік дене деп түсіндіргендер де болды. Ал Әбу-л Қасым еңбегінде былай делінген: пәлсапа ғалымдары: «Ақыл, адам бойындағы нұрлы жаратылыс, есту және еңбек ету арқылы артады»; дін теологтары: «Ақыл түрлі денгейде, тәжірибе арқылы артса, ғапылдық арқылы кемиді». Ақыл артады, кемиді олай болса мәліметтер ақылда болады. Бұл жерде миды айтып отырған жоқ, арту мен кемуді ақылға тиесілі етіп отыр. Ал ми ол мәліметтерді тасымалдаушы құрал. Мидағы мәліметтер адам өлімімен жоқ болса да ақылда бұл мәліметтер мимен мәңгілік қалатының байқаймыз.

Бұл тұжырымалардан түйетініміз білім ортақ нәрсеге жетелейді. Бастысы шындыққа жетелейтін білім болса болғаны. Пенфилд пен Джон Екклзтың ғылыми анықтамалары орта ғасырда өмір сүріп, сол кезеңдегі ислам дінін білген ғалымдардың сөздерін нақтылай түспек.

Қорыта келгенде ақыл ми бола алмағаны секілді ми да ақыл бола алмайды. Ақыл – адам ағзасында, әрбірі өз алдына мемлекет тәрізді өте күрделі жүйемен қызмет атқаратын 60 триллионға жуық жасушаның барлығына бір орталықтан яғни ми арқылы басқаратын күш десек болады.

Ақылдың жүрекпен байланысы:

Жүрек концептісі жайлы айтар болсақ жүрек араб тілінде «қалб» деп аталады. Бұл сөздің тілдік мағынасы «ауытқу, ауысу» дегенді білдіреді. Жүрек екі түрлі болып келеді: адам денесіндегі физикалық жүрек және рухани жүрек. Имам Ғазали: «Жүрек – рухани, көзге көрінбейтін, Алланың ерекше жаратқан жауһары...»,–деп жүректің рухани жағын білдірген [10/3.3]. Сонымен қатар жүректің түрлі атаулары да бар. Әбу-л Қасым «таза шындық» еңбегінде сопылардың: «Мүміннің сыр сақтау жадысы төртеу: садр, шағаф, фуад, қалб» деп жүректің төрт атауын айтып көрсеткен [2/270]. Араб тілінде «фуад» сөзі тілдік тұрғыда «бір нәрсенің ортасы, мәйегі» деген мағынаны білдірсе «садр» сөзі «көкірек, кеуде» мағынасын білдіреді. Ал «шағаф» сөзі «жүректің қабығы, яғни махабат жүректің қабығынан өтіп жүректі жаулағандағы ғашықтық» деген мағыналарын білдіреді. Олай болса

бұл түрлі анықтамалар жүректің түрлі функционалды екендігін байқатады. Сонымен қатар Әбу-л Қасым жүректің ақылмен байланысына тоқталып пәлсапа ғалымдарының: «Жүректің ақылға мұқтаждығы, тәннің жанға мұқтаждығындай» деген сөзі арқылы жүректің ақылсыз болмайтындығын айтса, ақылдың жаратылысы жайлы Әлі сүннет ғалымдарының мына көзқарасын тандаған: «...оның (ақылдың) нұрын жүрекке қойды...» [2/270].

Негізінен алғанда жүрек – танымның көзі немесе танымға жетудің құралы. Ақыл қалай мәліметтерді сараптап, ақ-қарасын ажыратса, жүрек осыларға шешімді жауап береді. Сондықтан сопылық дәстүр бойынша адамды қателестірмейтін негізгі күш – жүректен шыққан сенім [11, 96]. Шынында да, иман концептісі – ең баста жүректе қалыптасатын әрі онда орнығып сезілетін нәрсе. Сондықтан имандағы ең басты нәрсе – жүректің мақұлдауы. Тіпті Құран кәрімде жүрек сөзі 132 рет қайталанса оның бәрі де ақыл мағынасында берілген деуге болады [25]. Сондай-ақ ислам ғалымдары иманға анықтама бергенде: «Иман – жүрекпен растап, тілмен айту», – деп, растауды жүрекке теліген. Сондықтан ислам тасаууында (суфизм): өлі жүрек, науқас жүрек, ғапыл жүрек, зікір етуші жүрек және ояу жүрек деп жүректің бес түрлі қасиеті атап көрсетіледі. Өлі жүрек деп – Аллаға сенбеген, науқас жүрек деп – иман мен имансыздықтың ортасындағы жүректі, ғапыл жүрек деп – Аллаға сенсе де кейде сенгендігін ұмытатын жүректі, зікір етуші жүрек деп – Алланы әрдайым еске алушы жүректі айтады. Сондықтан да ойланбайтын, зер салмайтын, жаратылыстың мақсатын түсінуге тырыспайтын жүректі Әбу әл-Қасым: «Барлық ақылы жоқ жүрек – өлі жүрек. Ол жүректер жануарлардың жүректеріндей», – деп, өлі жүрекке теңеген. Олай болса жүрек түсінеді, біледі, сезінеді, яғни ақыл қызметін атқарады. Сондықтан Имам Матуриди [12/289], Имам Ғазали және философ әбу Насыр әл-Фараби сынды ғалымдар ақылды – «жүрек» деп атаған [13/177].

Сондай-ақ, Құран аяттарында білім алу, түсіну, ақыл жүгірту жайлы сөз қозғағанда жүрек сөзінің қолданылуы да ерекше назар аударарлық. Мысалы, «Хаж» сүресінің 46-аятында: «...Олардың ақыл жүгіртпейтін жүректері бар...» деп, жүректі – «ойланбайтын ақыл» сипатында түсіндірсе, «Қаф» сүресінің 37-аятында: «Расында бұл үгіт-насихат жүрегі барға пайда береді» делінеді. Осы аяттағы «жүрек» сөзінің мағынасын көптеген тәпсірші ғалымдар «ақыл» деп түсіндірген [14]. Сондықтан Әбу әл-Қасым: «жүрек» тақырыбында: «Жүрек ол ақыл» деген болатын [7, 241]. Олай болса – ақыл ол жүрек. Яғни мимен жете алмаған сырларға адам баласы жүрек арқылы жетеді, жүрек арқылы әлемнің құпия сырларын түсінеді.

Ақыл – таным құралы

Әбу-л Қасым ақылдың мимен, жүрекпен байланысын айтқаннан кейін, «...жүрек ғайып нәрселерді арадағы дәнекермен, материалдық заттарды көру арқылы біледі...» делінген. Ақыл осы материалдық әлемді бес сезім мүшесі (дәм, иіс сезу, жанасу сезімі, көру, есту) арқылы танып, біле алады.

Ал, ақырет әлемінің бар екендігіне сенсе де, ондағы ғайып нәрселерді (жаннат, тозақ, періште т. б.) тек ақылдың күшімен біле алмайды. Имам Ғазали: «Ақыл болмаса, дін пайда бермейді, ал дін болмаса, ақыл да көптеген нәрселерді білуден құр қалады», – деп, ақылдың дінсіз көптеген ғайби нәрселерді пайымдай алмайтынын баяндаған болатын [15]. Олай болса ақыл ақыретке байланысты мәселелерді нақты, сенімді хабарлар арқылы ғана біледі. Ал, нақты хабар пайғамбардың жеткізуімен болмақ. Сондықтан Әбу-л Қасым «арадағы дәнекермен» дегенде, дәнекер деп – пайғамбарларды меңзеген және мұны «Таза шындық» еңбегінде Яхия ибн Муаздың мына сөзімен түсіндірген: Яхия ибн Муаз: «Аллаһ тағала адамдарға екі дәлел келтіруші айғақ берді. Біреуі көрінетін, екіншісі жасырын. Көрінетін дәлел – Пайғамбар, ал жасырын дәлел – ақыл» – деген [4/5]. Әбу-л Қасымақылдың айғақ, дәлел келтіруші құрал екендігін меңзеп: «Ақыл – Алланың айғағы, Алланың дәлелі, өйткені ол – дәлел келтіруші құрал, білім алудың құралы, айғақтар мен аяттарға зер салу құралы», – дейді. Яғни, шарифаттың көрсеткен айғақтары мен аяттарын ақыл арқылы ұғынып, ойланып, зер салып, түсінуге болатындығын айтқан. Шарифат бір нәрсені дұрыс десе, оның дұрыстығын ақыл дәлелдеп шығады. Болмаса ақылды шарифаттан жоғары санап, «жақсы мен жаманды шарифат емес, тек ақыл шешеді» деу қателікке ұрындырады сөзсіз. Имам Қушайрий бұл мәселе жайлы Ибн Катибтың (340/945ж.): «Мұғтазила ағымы Алла тағаланы ақылмен пәктеймін деп қателесті. Сопылар болса, ақыл мен шарифатты бірге қолданғандықтан, Алла тағаланы кемшіліктен пәктеп, тура жолды ұстана білді» [16, 114], – деген сөзін келтіреді.

Адам ақылымен бір нәрсені түсінуге тырысқанда ол нәрсені бірінші өзімен, сосын өзіне ең жақын затпен, сосын айналасындағы жаратылыстармен салыстырады. Тіпті ақыл дәрменсіз қалатын Алла тағаланы да түсінуге тырысып, адам болмысымен салыстырып, «антропоморфизмге» бой алдырады. Алайда, Уажибу-лужудты мүмкинүл ужудқа (бар болуы Аллаға тәуелді жаратылысқа) ұқсату ақыл-ойы дамымаған бала мен қарапайым халық үшін алғашқы баспалдақ болуы мүмкін. Матуридидің ойынша, ақылмен Алланы тануға болады. Алайда, адам тілі ұқсастық немесе аналогиясыз Алланың мәні мен сипаттарын түсіндіре алмайды. Яғни, адамның тілдік қабілеті мен қолдану аясы шектеулі. Дегенмен, әлемнің Ұлы Жаратушысын оған есімдер мен сипаттар тану арқылы түсіну адам санасының, ақылының тиянағы үшін қажет. Алланың білу, есту, көру секілді сипаттарын ұғуға тырысқанда да адам антропоморфизмге ұрынуы мүмкін. Алайда бұл баспалдақтан өту үшін де адамның танымы, мағрифаты артуы қажет. Сондықтан адам ақылымен Алланы біле алмайды, тек таниды. Оны «мағрифат» дейміз. Өйткені білім бес сезім мүшесі арқылы жүзеге асады және ол осы әлемімізбен ғана шектелген, ал тану (мағрифат) хабардың жетуімен болады. «Кімде-кім өзін таныса, Алланы танығаны» [18] – деген

сөздің мағынасы да осы тануға қатысты айтылған. Сондықтан адам баласы материяны танып білгеніндей, Алланың затын (Өзіндік табиғатын) танып білуге тырысса қателесері сөзсіз.

Имам Ғазали «Мунқизу минад-далала» кітабында ақылдың маңыздылығын, оның шектеулі екендігін, ақыл тек ақиқаттың есігіне ғана алып баратындығын айта отырып, сөз соңында: «Пайғамбарлар – жүрек науқастарының дәрігерлері. Пайғамдарлардың білген ақиқаттарын ақыл түсіне алмайтындығын мойындап, пайғамбарлықтың дұрыс екендігіне куәлік етулері керек. Соқырларды жол көрсетушілерге, науқастарды дәрігерлерге табыстағанымыз секілді, ақыл «қолымыздан ұстап», біздерді Пайғамбарларға табыстайды. Ақылдың міндеті мен жететін мұраты да осы. Бұдан артық міндеті жоқ» [19, 197], – деген. Сондықтан Әбу-л Қасымтрактатында: «Ақыл – құлшылықтың қалай орындалатынын білдіретін бір дәнекер, болмаса Алла тағалаға жоғарыдан үкім беру үшін берілген жоқ», – деп, ақыл – Алланың затын емес, құлшылықтың мақсат-міндеттерін түсінуге жетелейтін құралекендігін түсіндірген [20, 94]. Байқағанымыздай ақыл – Алланы, әлемді тану құралы. Ақыл, өзге де адам бойындағы сезім ағзалары секілді шектеулі.

Ақылдың рухпен байланысы

Әбу-л Қасым ақылдың болмысы жайлы жоғарыдағы мәтінде «Ақыл – Алла тағаланың адам миына қойған жарқыраған жауһары (субстанция)...» деген. Олай болса ақыл ол жауһар. Ал жауһар дегеніміз ол – бөлінбейтін бөлшек, материяның ең соңғы шегі. Бұл жауһар сөзін Әбу-л Қасым рух түсіндірмесінде де қолданған. Рух тақырыбында: «Рух – адам денесіне қойылған нәзік жауһар» – деген [7, 166 б]. Әбу-л Қасымның бұл түсіндірмелерінен ақыл мен рухтың өзара байланысын байқауға болады. Себебі жауһар ақылға да рухқа да қолданылады.

Ақыл мәселесін түсіндіруге тырысқан ежелгі философ Платон болса: «Адам «шаһауани» яғни нәпсі мен тән қалауларының қайнар көзі, «ғадаби» – ашу, ыза, кек секілді сипаттардың қайнар көзі, «нәпсі натиқа» – түсіну, есту, саналы болу істерінің қайнар көз. Адам осындай үш қасиеттен тұрады. Сондай-ақ рух – «нәпсі натиқа», Алланың бар еткен жаратылысы, белгілі бір бейнесі жоқ, бөлінбейтін, көрінбейтін жауһар. Рух өліп жоқ болмайды. Тәннен бұрын жаратылғандықтан тәннің жоқ болуынан кейін де жалғаса береді. Сондай-ақ ақыл, сана, парасат – рухтың бір деңгейі, ал рух – тәннің қозғаушы негізгі күші», – деген болатын [21/433]. Платонның бұл сөзінен рухтың мәңгілік, ал ақыл осы рухтың бір деңгейі екендігін түсінуге болады. Олай болса, рухтың өрлеу сатысы бар. Рух – ойлану, түсіну, пікір туындату арқылы бір деңгейге жетіп, «ақыл» деген атқа ие болады. Алайда Әбу-л Қасым: «Ақыл – рухтың тіршілігі, ал рух – тәннің тіршілігі» [4, 6] – деп ақылды рухтың біртұтас бөлшегі, бірінсіз бірі болмайтын жаратылыс ретінде танытқан. Яғни рух ақылсыз, ақыл да рухсыз болмайды. Олай болса

рух ақыл денгейіне жетті деп айту Әбу-л Қасым үшін қате, өйткені рух о баста жаратылғанда саналы, ақылды жаратылыс болатын.

Бұған дәлел ретінде Әбу-л Қасым сопылар арасында кең тараған мына хадисті келтіреді: «Хасан әл-Басри: «Пайғамбардан (с.а.с.) бір жамағат мына хадисті естіді: «Алла тағала ақылды жаратқаннан соң оған «Отыр!»— деді, ол отырды, «Сөйле!»— деді, ол сөйледі, сосын оған «Үнсіз бол!»— деді, ол үнсіз болды, «Қара!»— деді ол қарады. Сосын оған «Жөнел!»— деді, ол кетті, «Түсін!» — деді, ол түсінді. Сосын Алла тағала ұлылығыма, салтанатыма, қаһарыма, ұлық мәртебеме, аршыма үстемдік етуіме, жаратылысты жарату құдіретіме ант етейін, сенен артық ардақты жаратылыс жаратпадым, сенен артық Маған жақын, жағымды ешнәрсе жоқ. Сен арқылы таныламын, сен арқылы құлшылық қылады, сен арқылы бой ұсынылады, сен үшін беремін, сен үшін сөгемін, сен арқылы сауап та күнә да табады» [22, 578], — дейді. Бұл хадистен адам тәнінен бұрын рухтың жаратылып, оның сезінетін, ойлайтын, түсінетін, саналы болмыс екендігін байқауымызға болады. Сондай-ақ «әл-мисак» әлемінде Алла тарапынан: «Мен сендердің раббыларың емеспін бе?» — деген сұраққа «бәлә» — «ия сен біздің Раббымызсың» деп жауап беруінің өзі де рухтың саналы денгейін көрсетпек [23, 172]. Имам Ғазали (505/1111 ж.) «Ихия улум ад-дин» кітабында Пайғамбарымыздың (с.а.с.) «Алланың ең алғаш жаратқан жаратылысы ақыл» екендігін алға тарта отырып, ақылдың «арад» (акциденция) болса да денеден бұрын қалай жаратылғандығын, «жауһар» (субстанция) болса да мекенсіз тік тұрғандығын айта отырып, мұны түсіну тек мукашафа (иман күшімен білу) арқылы көз жеткізілетінін баяндаған болатын [24, 89].

Олай болса рух қабілетінің көп функционалдығы сонда, керек кезінде сезеді, түсінеді, біледі, ақыл жүгіртеді. Сондықтан «ақыл» деп аталған.

Қорыта келгенде ақыл — болмысы рухпен бір тұтас, жүрек тереңдігіне үңілетін, ми арқылы сәулесін шашқан бір ерекше нәзік жаратылыс. Адам баласы сезім ағзаларымен біле алмаған нәрселерді ойланумен, түсінуімен біледі.

Ақылдың жемісі болған білім, жүрекпен толысады. Ақыл жүрек арқылы терең білімдерді біліп, мағрифатқа ұласса, ми арқылы білімге қол жеткізеді де адам рухының мәртебесі, дәрежесі жоғарылап, «алим» — білуші, «ариф» — танушы денгейіне жетеді.

Ақыл болмаса дін де, дүниенің жаратылыс мақсаты да, тіпті адамның жаратылуының сыры да ашылмас еді. Ислам дінінің ақылға берген маңыздылығына мән берер болсақ, ислам дінін «ақыл діні» дер едік. Алайда, ақыл — дін емес, дінді түсіну құралы.

Әдебиеттер

1 Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Элементы православной психологии. — М., 2005. — С. 450.

- 2 *Әбу-л Қасым Махмуд ибн Ахмад әл-Фараби (әл-Фариabi)*. Халисату әл-хақайқ лима фиһи мин асалиби ад-дақайқ. Сулеймание Кітапханасы, Амжазаде Хусейн бөлімінде 276 нөмірімен сақталған. – 406 б.
- 3 Cambridge Dictionary of Philosophy. Heraclitus. 1999. – 1039 б.
- 4 *Рағиб әл-Исфәһани*. Муфратат. Өндеген: Сафуан Аднан Дауди. – Бейрут, 1997. – 578 б.
- 5 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. – Алматы: Мәдени мұра баспасы, 2009. –752 б.
- 6 *Әбу Хафс Шиһабуддин Абдулқадир ибн Абдуллаһ*. Ауарифу-л таариф. – Бейрут: Дарул-кутубул-Арабия, 1983 ж. – 457 б.
- 7 *Шиһаб ад-дин Мұхаммад ибн Ахмад*. Әл-мустатриф фи кулли фанни му-стазриф. – Любнан: Байрут, 1986. Т. 2. – 780 б.
- 8 *Пенфилд Уиллиам Джаспер Х*. Эпилепсия и функциональная анатомия головного мозга. Москва, 1958 г. – С. 481.
- 9 *Wilder Penfield, The Mystery of the Mind*. Princeton. – N.J.: Princeton University Press, 1975. – P. 61.
- 10 *Абу Хамид Ғазали*. Ихия улум ад-дин. – Байрут: Дарул маариф, 1990. – 4 т. – 1020 б.
- 11 *Нұрмұратов С*. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік философиялық талдау. – А.: КР БҒМ Философия және саясаттану институты, 2003. – 180 б.
- 12 *Абу Мансур әл-Матуриди*. Тауилат әьлу сунна.Өндеуші: Фатима Юсуф әл-Хайми. – Мыср: Әр-рисала баспасы, 1425 ыжри. – 1120 б.
- 13 *Әл-Фараби*. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973.
- 14 *Сайд Құтып Ибраһим Хусейн әл-Шариби*. Фи зилали әл-Құран.Кайр: Дару әш-Шурук, 2010. 16 басылым.
- 15 *Süleyman Hayri Bolay*. Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması. – İstanbul: Kalem Yay, 1980. – S. 241.
- 16 *Абдулкарим Қушайри*. Әр-Рисала. – Мысыр, 2000. – 470 б.
- 17 *Аристотель*. О душе. Соч. в 4-х тт. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.
- 18 *Жалалуд-дин ас-Суюти*. Әл-хауи лил-Фатауи.Кайр: Дарул фикр лилтибаа уа нашр, 2004. – Т. 2. – 288 б.
- 19 *Абу Хамид Ғазали*. Мунқиз минад-далала.Түрік тіліне аударған: Салих Учан. – Стамбул, 1990.
- 20 *Әбу Бакр Мұхаммад ибн Исхақәл-Калабази*. Ат-Тааруфлимазьябиһь-литасауф. Түрік тіліне аударған: Сулейман Ұлыдағ. – Стамбул, 1979 ж. – 480 б.
- 21 *Платон*. Собр. соч. в 4-х т. – Т. 3. – М., 1994.
- 22 *Рағиба-л Асфәһани*. Муфратат. Кайр, 1994.
- 23 *Құран Кәрім*. Мағыналар және түсіндірмелерінің/тәпсірінің/аудармасы. – Алматы, 2013. – 776 б.
- 24 *Имам Абу Хамид Ғазали*. Ихия улумид-дин. – Кайр, 1939. – Т. 3. – 1070 б.
- 25 // <http://www.odabasham.net/show.php.sid=31078>

Резюме

Анарбаев Н., Адилбаев А. Понятие разума в трактате Әбу-л Касыма «Халисату-ал-Хакайк»

В статье разбирается трактат Әбу-л Касыма Махмуда бин Ахмеда Имад ад-дина аль-Фараби (аль-Фариabi) «Халисату-ал-Хакайк» (чистая истина), упорядочивший и разъяснивший понимание разума среди философов и средневековых религиозных ученых. В современном процессе глобализации эта тема, являясь весьма актуальной, охватывает вопросы метафизики, зарождения, сущности и методов применения разума. Таким образом, автор статьи, проводя разносторонний разбор сущности разума, попытался разъяснить пользу применения разума на верном пути и вред использования разума на пути ложном.

Summary

Anarbayev N., Adilbayev A. The Concept of Consciousness in the Tractate of Abu-L-Kasim «Halisatu Al-Hakaik»

This article is about Abu Kasym Mahmoud bin Ahmed Imadad-din al-Farabi(al-Faryabi) who combines the thoughts of wisdom of the philosophers and the scientists of medieval century in his work «Halisatu al-Hakaik», (The honest truth). In the present time the actual problem of the globalizing process are metaphysics issues, especially the creation of the intellect and its usage are thoroughly examined in this article. Thus the author analyzes the nature of the mind and explains benefits and harms of its usage.





УДК 2(574)

Заур Джалилов

К ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКИХ ДВИЖЕНИЙ И ТЕЧЕНИЙ

Аннотация. Мусульманские движения и течения имеют свои специфические особенности, как в своем возникновении, так и в своем историческом развитии. Чтобы представить себе действительную сложность «религиозного вопроса», многосложность и разнообразие течений в исламе, не всегда тождественных ни по своему происхождению, ни по историческим традициям, ни по религиозным учениям, мы и позволили себе остановиться на некоторых вопросах данной тематики.

Ключевые слова: ислам, суннизм, шиизм, хариджизм, мазхаб, исламская умма, традиции, идеология, халифат, имамат, религиозный раскол.

В последние годы в отечественной и зарубежной историографии значительно возрос и продолжает возрастать интерес к исламской религии. Заметное место в исследовательском процессе занимает изучение различных движений и направлений в исламе, систем взглядов мусульманских мыслителей и возглавлявших ими школ. Интерес к этому и другому кругу вопросов, вполне закономерен. Помимо, разумеется, чисто академического аспекта, есть и другие, не менее серьезные мотивы, например, события, происходящие в ряде стран Ближнего Востока и Северной Африки. Наше сегодняшнее знание о тенденциях и закономерностях развития и распространения ислама уже ни у кого, пожалуй, не оставляет сомнений в факте самого непосредственного и весьма значительного влияния исламской идеологии на трансформацию всего разностороннего комплекса общественных структур в мусульманских обществах.

В свое время А. Массэ считал, что первые признаки раскола в исламе стали проявляться сразу же после смерти Пророка Мухаммеда. По мнению С.У. Дюшенбиева, он выделил несколько причин раскола, которые можно свести к следующим: 1. Склонность к пророчеству, свойственная семитам. 2. Разногласия по поводу сущности верховной власти (хариджизм, шиизм). 3. Разногласия, связанные с представлениями о Боге [1]. Хотя данные причины не оформлены в строгие определения, тем не менее, дают определенное представление о мусульманских движениях и течениях в целом. К тому же раскол в исламе рассматривается в развитии. Многие авторы отмечают, что во всех случаях возникновение направлений и движений в исламе обу-

словливалось глубокими социальными причинами, нередко и сугубо политическими мотивами. Это хорошо показано в исследованиях Е.А. Беляева и других авторов, занимающихся анализом идеологии различных движений и течений в исламе. Кстати сказать, М.А. Родионов выступает против того, чтобы применять к различным течениям ислама такие термины, как «ортодоксия», «ересь», «сектантство», «клир» и прочие [2].

Как известно, Пророк Мухаммед не только не успел при своей жизни выработать концепцию о верховной власти, но и не оставил указаний о своем приемнике. «Именно ее отсутствие или противоречие между религией и правом, – отмечает С.У. Дюшенбиев, – стало самой главной или первой причиной раскола в исламе, которые имели далеко идущие последствия» [3]. В сознании же верующих вопрос о верховной власти представлялся чисто «возрождением ислама», борьбой за «чистоту веры», связывались с поисками путей подлинного справедливого общества. Появление того или иного направления в исламе объявлялось его лидерами как некое «открытие» сокровенного смысла Священного Писания, ранее отвергнувшего религиозными идеологами. Отсюда претензии на исключительность своей доктрины, притязательность на верховную власть в мусульманском обществе, не признание авторитета суннитского халифа и шиитского имама.

Наиболее известными исследователям течений в исламе считаются Абу ал-Музаффар ал-Исфараини и Абу ал-Фатх Мухаммад бен ал-Карим аш-Шахрастани. В своей работе «Книга о религиях и сектах» («Китаб ал-милал ва-н-нихал») аш-Шахрастани в основу их классификации положил фирк (организованная группа людей, обозначаемая «сектой», исповедующих особое мнение по одному или нескольким вопросам). Он выделил в исламе четыре течения: кадариты, сифатиты, хариджиты и шииты. В результате соединения одной с другой, образуется большое направление, от которой разрастаются ветви, образующие 73 мусульманские секты. Основываясь на Коране и известных хадисах Пророка аш-Шахрастани утверждал, что из всех направлений избежит ада и уцелеет только одна – ахл ас-Сунна – ва – л джама (люди сунны и общины) [4].

В одном из хадисов отмечается, что мусульманская община со временем распадется на 73 группы (фирка), иудаизм – на 71 ветви, христианство – на 72. Следует заметить, в вопросах количества сект в исламе (да и не только в исламе) существуют разные точки зрения. Например, А.В.Малашенко считает, что в исламе имеется «значительно больше сект, каждая из которых стремилась доказать свою правоту» [5]. Другие же призывают исходить из здоровой оценки и не приписывать исламу большее количество сект.

Известный востоковед М.А. Родионов, повествуя о первом расколе в исламе, пишет, что в 657 году в битве при Сиффине халиф Али разбил сирийцев, поддержанных полководцем Амром ибн ал – Асом, покорителем Египта. Его уловка (он прикрепил к копьям свитки Корана и воззвал к тре-

тейскому суду) спасли сирийцев от полного разгрома [6]. Далее он пишет: «Считая, что суд Божий уже свершился на поле брани и люди не вправе оспаривать его решение, двенадцать тысяч бойцов покинули лагерь Али, за что их прозвали хариджитами, то есть ушедшими. Они выступили против обеих сторон – и против Али, и против Муавии. Так начался первый раскол в исламе» [7]. Противостояние между центральной властью и хариджитами привело к трагическим последствиям: в 661 г. в Куфе был убит Али. Однако имеется и другая точка зрения, которая считает, что первый раскол в исламе связан с появлением партии (фирка) сторонников Али ибн Абу Талиба, зятя Пророка, а хариджитов первой сектой в исламе.

По мнению исламоведов термин «хариджит» происходит от арабского глагола «хараджа» т.е. «вышел», «ушел», «отколовшийся». Е.А.Беляев считает, что слово «хариджит» можно перевести как «повстанец» [8]. Нельзя не обратить внимание на одну особенность хариджизма, на которую они указывают – крайний фанатизм и нетерпимость не только к политическим и религиозным противникам, но и к инакомыслящим мусульманам. Насилие по отношению к вероотступникам было одним из принципов хариджитов. В отличие от других направлений в исламе, хариджиты претендовали на то, чтобы подняться над халифами, подчеркивая свою исключительность, свою воинственность и обращали на это особое внимание. Они первыми в исламе стали выступать против существующего строя, и их первыми лозунгами стало положение о том, что правоверие человека нужно судить по его действиям. Отсюда их фанатизм и непримиримость не только к не мусульманам, но и к своим единоверцам, не воспринявшим их убеждения.

Хариджиты вступали в открытый конфликт с халифатской властью, используя самые жестокие методы борьбы. По их мнению, все правители, которые судили не по шариату хотя бы в одном вопросе, а также их подданные являются неверующими, даже если во всех остальных вопросах все они соблюдали шариат. Считая многих неверующими, они готовы были лишить жизни всякого, кроме тех, которые, следуя их убеждениям, восставали против правителей своих государств [9]. На фоне многочисленных движений, хариджиты постоянно заявляли о себе теми или иными громкими акциями. Именно наиболее радикальные из них подготовили в 661 году убийство Али, и возглавили крупные бунты и мятежи в Басре и Куфе. Однако не все направления в хариджизме поддерживали практику насилия, особенно в отношении женщин и детей. К таковым можно отнести суфритов, одной из трех основных хариджитских ветвей. Она возникла в Басре во второй половине VII века (основатель Зийад ибн ал – Асфар). В отличие от азракиотов последователи этой секты считали, что отказ от вооруженных выступлений не должно служить основанием, считать единоверцев отступниками от своей веры; они не признавали практику убийства беспомощных людей из лагеря своих противников [10].

Наиболее «умеренной» из хариджитских движений, по мнению большинства исследователей, является ибадиты (основатель Абдаллах ибн Ибад). Они отказались от вооруженной борьбы, в частности против Омеядов. В 70-х годах VIII в. было образовано Ибадитское государство Рустамидов с центром в г. Тахарт (Северная Африка) [11]. Как отмечает М.Б. Асанбаев, «в VIII в. и до конца XVIII в. население (Омана) было представлено союзом племен, исповедующих ибадитское направление шиизма. Помимо общности историко-культурного наследия и сложившихся традиционных экономических связей, оманские племена объединились вокруг имама, которому наряду с религиозной принадлежала и светская власть в имамате» [12]. Однако имеется и другой взгляд на практику, и идеологию ибадитов. В книге изданной Стамбульским издательством «Хакикат Китабэви» отмечается, что ибадиты, кроме себе подобных, всех остальных мусульман считали неверными и во время войны разрешали грабить их имущество. Если мусульманин совершал тяжелый грех, то его также считали неверным. Неверным считали они и Святого Али [13].

Следует заметить, что взгляды по основным религиозно-политическим вопросам суфритов и ибадитов в основном совпадали, что послужило основой для того, что в последующем последователи Зиийда ибн ал-Асфара слились с последователями Абдаллаха ибн Ибада [14]. Это свидетельствует, что между ними было больше идейного родства, нежели их организационная самостоятельность и независимость.

Логическим развитием сложных процессов в самом хариджитском движении явилось то, что в нем самом образовались отдельные течения, последователи которых имели свои взгляды относительно методов борьбы и как использовать их в тех или иных обстоятельствах. Раскол – прямое следствие кризиса, которое переживало хариджитское движение. В этих условиях наряду с хариджитскими течениями, которые выступали за «чистоту» ислама и строгое исполнение религиозных предписаний, выделились движения, последователи которых не восприняли ряд положений, выдвинутых крайними хариджитскими общинами. Наряду с фанатизмом и жесткостью в отношении инакомыслящих мусульман, появление более умеренных хариджитских общин ослабило базу радикального хариджитского движения и привело его к поражению.

Аналогии, возникающие при сравнении хариджитских движений, приводят к мысли об их дочернем характере, разъединившихся в рамках хариджитского движения в силу, прежде всего внутренних причин. О характере их взаимоотношений можно лишь гадать. Однако их различные названия не должны вводить в заблуждение относительно их подлинной природы. При всех особенностях в них можно выделить не только особенное, но и общее, в идейной области все они были родственны и верны основным принципам учения хариджизма. Их цель – распространение среди мусульман своих

воззрений, сделать их сторонниками своих организаций, привести к принесению присяги своему лидеру и направить их в дальнейшем на осуществление политических задач организации.

Хариджитские движения отличались, прежде всего, степенью идеологической вооруженности. Опираясь на развитое хариджитское учение, они создавали ту прочную идейную платформу, которая необходима для уверенности и стабильности любой организованной оппозиции правящему режиму и защищающей ее от его официальной идеологии. Поэтому хариджитские движения представляли собой стойкую и жизнеспособную (до определенного времени) систему, апеллировавшие главным образом к социальным и религиозным чувствам масс. Не случайно бунты, проходившие под руководством хариджитов, были более упорными, организованными и продолжительными, нежели те, которые поднимали другие религиозные общины.

Анализ проблемы позволяет отметить такие характерные, общие для всех хариджитских движений черты их мировоззрения, как не признание авторитета халифа и шиитского имама.

Современные лидеры религиозно-радикальных движений и поныне в своей деятельности используют взгляды и убеждения хариджитов. Например, последователи Саййид Кутба, образовавшие в свое время такие организации как, например, «Братья – мусульмане» («ал-Ихван ал-муслимун»). Одними из наиболее непримиримых радикальных исламских организаций являются «ал-Джихад» («Джихад» (основатель – ‘Абд ас-Салам Фарар), «ал-Гама’а ал-исламиййа» («Исламское общество», духовный наставник – ‘Омар ‘Абд ар-Рахман) и «ат-Такфирва-л-Хиджра» («Обвинение в безбожии и уход» (основатель –Шукри Мустафа). В их идеологии в той или иной форме отразились идеи Саййида Кутба о свержении государственной власти революционным путем.

Также как и хариджиты они называют неверными тех, кто делал суждения не по шариату. В основе этих организаций лежит доктрина Саййида Кутба, которая гласит: «Кто судит не по Корану, даже в одном вопросе, тот отрицает Божественность Аллаха и присваивает Божественность себе» [15]. Доктрина Саййида Кутба, как замечают теологи, исходит из неправильного толкования Суры 5 «Ал-Маида», Аят 44. Он считал (также как и хариджиты) неверными тех правителей, которые правят не по шариату, а также поданных этих правителей [16].

Отстаивая звание носителя «истинного ислама», идеологи религиозно-радикальных течений преследуют несколько целей. Во-первых, они стремятся играть роль образца для всех мусульман в вероисповедании. Во-вторых, играть роль представителя и защитника чистоты ислама перед лицом неверных, в том числе и из числа мусульман. В-третьих, претендовать на главенствующую роль в верховной власти, которую они понимают, пре-

жде всего, как средство «очищения ислама» и борьбы с отступниками от веры. В-четвертых, они обвиняют в вероотступничестве тех правителей, которые отклонились от норм шариата. Все это напоминает те цели, которые в свое время ставили перед собой хариджиты.

Немало ответвлений и различных направлений обнаруживается среди шиитов. Как свидетельствует история, шиизм зародился во времена Али, однако стал широко распространяться уже после его смерти. Если в VII в. шиизм был представлен только тремя направлениями, то в VIII в. их было уже около десятка. Любопытное исследование провел известный ученый С.М. Прозоров. В шиизме он насчитал 77 ответвлений, которые существовали среди шиитов на конец IX в. [17]. Кстати сказать, по мнению ряда исследователей, шиизм до начала XVI в. считался одной из оппозиционных течений по отношению к суннизму и только с приходом к власти Сефевидов (1502 г.) он с приобретением статуса официальной идеологии Ирана становится одним из основных направлений в исламе.

Следует заметить, в структурном, организационном и идейном отношении шиитские движения в исламе было значительно более сложным организмом, нежели выступления хариджитов. Достаточно сказать, что если хариджиты выступали за выборный принцип власти, вне зависимости от происхождения, чина или крови, то шииты полагали, что только имамат (алимама) является верховным органом правления для всех мусульман и, что только потомки Али ибн Абу Талиба имеют право на верховную власть над мусульманами [18]. Они отличаются и от суннитов, выступавших за совмещение божественного и выборного источников власти [19].

Раскол среди шиитов произошел по многим причинам, однако основная причина заключалась в оспаривании власти не только у суннитов, которые выступали за то, чтобы халиф выбирался из наиболее достойных членов мусульманской общины. Вопрос о власти был камнем преткновения и между самими щитами, что не могло не привести к появлению различных ответвлений и ветвь в рамках шиитского движения. Одно из первых течений в шиизме – сабаиты. Оно появилось еще при жизни Али. В основе его лежала идея приверженцев Али (например, Канбара, Абдаллаха ибн Саба) о том, что именно пророк назначил его своим приемником [20].

Другая ветвь, именуемая кайсаниты, возникла уже при первом расколе среди шиитов и после смерти ал-Хусейн ибн Али. Ее название связано с главой шиитской общины ал-Мухтаром ибн Абу Убайда ас-Сакафи, имевшего прозвище Кайсан, которая провозгласила четвертым имамом сводного брата Хусейна, сына Али от наложницы – Сухаммеда ибн Ханафийа. Однако к XI в. это движение прекратило свое существование [21].

Община зайдитов образовалась после второго раскола и смерти Зайда ибн Али (внук Хусейна) в 750 г. во время битвы с Омеядами. По мнению ряда исследователей, ее последователи занимали умеренную позицию. Они

считали, что имамом может быть любой алид и допускали одновременное существование нескольких имамов в разных странах. Зайдиты отрицают догматы о «скрытом имаме» и о «благоразумном скрывании» своей веры («такия»). «Они отрицают божескую природу имамата, – отмечает М.А. Родионов, – настаивая лишь на том, что избранный имам (или сразу несколько имамов в разных концах Мусульманского мира) должен быть Алидом, «выступившим за справедливость с оружием в руках». Они не поддерживают также учение о скрытом имаме, благоразумном скрывании веры, антропоморфизме Аллаха (ташбих) и абсолютном предопределении. Вот почему взаимоотношения зайдизма и суннизма довольно терпимы» [22]. Их общины ныне существуют в ряде мусульманских странах, в том числе в Северном и Южном Йемене, Пакистане, Саудовской Аравии.

Согласно традиции, в середине VIII в. сторонники Исмаила, который был лишен своим отцом (шестым имамом шиитов Джафар ас-Садиком) права стать очередным имамом, образовали свою секту имамитов. Отличительная черта этой общины заключается в том, что ее последователи признают двенадцать законных имамов. Они провозгласили сына одиннадцатого имама Хасана ал – Аскари Мухаммеда «скрытым» имамом, ожидаемым махди, с возвращением которого в мире воцариться мир и справедливость. «Имамиты, – отмечает М.А. Родионов, – верят во внешний (захир) и внутренний (батин) аспекты божеского откровения, непогрешимость имамов и во владыку времени сего, скрытого имама-махди, чей приход как Мессии откроет истинный смысл Писания» [23]. Вероучение имамитов признано государственным вероучением Исламской Республики Иран. К имаматам относился и сам Аятолла Хомейни. Большая община имамитов существует в Ираке (половина населения страны). Их группы имеются в Саудовской Аравии, Афганистане, Ливане, Кувейте и других странах. В восточной провинции Саудовской Аравии 60% местного населения относятся к имамитам-джафаритам, или двенадцатиимамным шиитам [24]. Этого же течения в исламе придерживаются и шииты в Медине. В районе Янбу – шииты-кайсаниты. Шииты-исмаилиты сконцентрированы на юге, особенно в Наджране в племени Йам. Зейдиты распространены в южных и западных районах страны [25].

Если рассматривать шиизм не как единую систему, а как одно из сложных направлений в исламе, то данный подход предполагает признание единства истоков всех групп данной системы, общность созданного ею легендарно-исторического материала, единого багажа, принципов внутренней структуры и методов действий, но не наличие общего руководства и регулярных связей, признания общих имамов, единого вероучения и единой системы обрядов, символов и ритуалов. Так, в отличие от имамитов (имамитский шиизм – база, на основе которой, происходил процесс формирования сект и течений в шиизме) отделившаяся от них в IX группа шиитов,

которую позднее стали называть алавитами (крайняя шиитская группа), выступила за признание последним имамом ал-Хасана ал-Аскари (одиннадцатого имама). Их учение включает в себя отдельные стороны шиизма, элементы домусульманских верований и христианства. Наиболее крупная община алавитов существует в Сирии, также они проживают в Турции и Северном Ливане [26].

Также как и алавиты от основ первоначального ислама отошли исмаилиты (одна из самых известных ветвь шиитов), признавшие седьмым имамом сына Исмаила, которого отец Джафар ас-Садик лишил права стать имамом, Мухаммеда ибн Исмаила. Так же как и шииты, исмаилиты считают Али (двоюродный брат и зять пророка Мухаммеда) первым имамом и духовным лидером всех мусульман, а значит духовное руководство (имамат) должно наследоваться через Али и его жену Фатиму.

Большинство исследователей отмечают, что в мировоззрении исмаилитов переплетались прогрессивные и регрессивные, материалистические и идеалистические, атеистические и теистические идеи и взгляды на мир и на человеческое общество. Их обвиняли в связях с античной философией, в пропаганде антирелигиозных взглядов. Как отмечает Х. Додихудоев в своей книге «Философия крестьянского бунта», «возникновение исмаилизма как течения общественной мысли явилось поворотным пунктом в интеллектуальной жизни мусульман – поворотом к философствующей теологии под влиянием античной и эллинистической философии, к критике теологии с точки зрения философского идеализма» [27].

Параллельно расширению исмаилитского учения происходил раскол в рядах самих исмаилитов, создавались новые ветви, разнообразные по своей структуре, по целям и методам их достижения. Их характер определялся, прежде всего, тем, какую религиозную идеологию они проповедовали, кого объявляли последним имамом и ожидаемым махди, массовой социальной базой, духовными потребностями своих членов. Наряду с умеренными появлялись воинствующие течения, отличавшиеся религиозным фанатизмом и нетерпимостью к инакомыслящим.

В конце IX века в рамках исмаилитского течения появилась ветвь под названием карматы (карматийа). Возникновение и деятельность этой ветви исмаилитов наглядно продемонстрировало двойственность и противоречивость религиозно-оппозиционного движения, дало пример его возможного превращения в инструмент агрессии, его возможного использования против представителей других вероучений. Анализ деятельности различных оппозиционных движений показывает, что им были в целом присущи типичные для таких религиозных групп «позитивные» и «негативные» черты, отмечавшиеся как отечественными, так и зарубежными исследователями. Так, анализируя деятельность карматов, С.У. Дюшенбиев пишет, что «они совершали массовые убийства мекканских паломников, так только в 924 г. отряд карма-

тов в составе 800 всадников и 1000 пехотинцев, напав на караван паломников, перебили 2200 мужчин и 300 женщин, а еще 2200 мужчин и 500 женщин угнали к себе в Хаджар, где их превратили в рабов» [28]. Видимо, имея в виду этот факт, М.А. Родионов отмечает, что «в Аравии исмаилиты прогремели под именем карматы» [29]. В то же время, как отмечает Е.А. Беляев, карматское учение оказало сильное влияние на крупнейших поэтов и философов, среди которых Рудаки, Ибн Сина и многие другие [30]. Карматское движение исмаилитов было наиболее крупным, но далеко не единственным. В начале X в. появились фатимидские исмаилиты, считавшие свое происхождение от дочери Пророка Мухаммеда Фатимы. Исмаилитская династия Фатимидов утверждается в Египте, Сирии, Палестине, Хорасане, Бахрейне, Тунисе и других странах. Они завладели Меккой и Мединой.

В 1021 г. в среде фатимидских исмаилитов произошел раскол, в результате которого выделилась община друзов (основатель ад-Дарази). В исторической литературе она известна под названием хакимидов (друзы считают, что после таинственного исчезновения ал-Хакима, он явится в качестве махди). В основном они обосновались в горных районах Ливана и Сирии.

После смерти халифа аль-Мустансира (1036-1094 гг.) среди исмаилитов произошел новый раскол. Еще при жизни халиф наследовал свой престол старшему сыну Низару, однако армейское руководство назначило халифом другого сына Мустансира Мустали. Согласно Грюнебаума, Назир и его сын погибли насильственной смертью, а его сторонники были изгнаны из Египта. В общей форме деятельность низаритов определялось позицией Хасана ибн Саббаха руководившего ими в горах Западного Ирана. В 1090 г. Хасан ибн Саббах призвал персидских низаритов захватить горную крепость Аламут, ставшую впоследствии знаменитой столицей низаритского государства. Захват крепостей продолжался: к середине XIII в. число захваченных ими крепостей превышал уже сотню [31]. Хотя учение исмаилитов, по мнению исламоведов, носит скрытый, «тайный» характер, низариты не остались в стороне от политической борьбы, применения вооруженных актов [32]. В то же время (это другая особенность исмаилитов, низаритов) исмаилиты выдвигали требования распределения материальных благ по справедливости. Свои надежды они возлагали на государство, возглавляемое имамом-халифом и обеспечивающее благоденствие народу. Утопическая социальная теория исмаилитов имела успех в общественных движениях эпохи и приводила к определенным результатам в исмаилитских государствах.

В 1256 г. низариты были разгромлены войсками Хулагу хана, а затем бежали в Индию. Со временем их общины расселились в США, Франции, Иране, Ираке, Китае, Афганистане, Египте и других странах [33]. Ныне большая исмаилитская община имеется в Таджикистане (в Горно-Бадахшанской области их насчитывается более 200 тыс. человек) куда он проник

в X–XI веках. Большую роль в распространении этого течения шиитского ислама сыграл выдающийся поэт и мыслитель Насир Хосров (1004–1088), которого считают «апостолом исмаилизма» на Памире. Практически все памирские народы (за исключением язгулемцев и ванчцев) исповедуют исмаилизм [34]. Активную деятельность исмаилиты во главе с их духовным лидером Ага-ханом проявляют в Кыргызстане.

Сложен и противоречив мир религиозных движений и течений. Чтобы постичь его сущность, нужно, как нам представляется, рассматривать его конкретно-исторически, анализируя путь развития религиозных направлений, который проходит через столетия. Конечно, все это не лежит на поверхности. При сугубо внешнем подходе к исламу и деятельности различных движений и течений многие аспекты могут оказаться вне поля зрения. Именно в силу этого изучение мусульманских движений и течений должно вестись с исторических позиций на основе современных теоретико-методологических и методических разработок.

Литература

- 1 Массэ А. Ислам. Очерки истории. – М., 1982. – С. 101.
- 2 Родионов М.А. Ислам // История религии. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 223.
- 3 Дюшенбиев С.У. Исмаилиты на пороге XXI в. – Бишкек. – 2007. – С. 10.
- 4 Аш-Шахрастани, Мухаммад б. Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах. – М., 1984. – С. 28.
- 5 Малащенко А. Исламская альтернатива и исламский проект. – М., 2006. – С. 55.
- 6 Родионов М.А. Ислам//История религии. – Санкт-Петербург, 1997. – С.60.
- 7 Там же.
- 8 Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965. – С. 159.
- 9 Предостережение от трех заблудших течений. – Киев, 2009. – С.14.
- 10 Дюшенбиев С.У. Исмаилиты на пороге XXI в. – Бишкек. – 2007. – С. 17.
- 11 Там же. С.18.
- 12 Асанбаев М. Аравийские монархии: общество, власть и государство. – Алматы, 2009. – С. 47.
- 13 Хакикат Китабэви. – Стамбул, 2003. – С. 224.
- 14 Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С.81.
- 15 Предостережение от трех заблудших течений. – Киев, 2009. – С.9.
- 16 Там же.
- 17 Прозоров С.М. Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С.18.
- 18 Родионов М.А. Ислам // История религии. – Санкт-Петербург, 1997. – С.61.
- 19 Там же. С. 233.
- 20 Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С.298.
- 21 Дюшенбиев С.У. Исмаилиты на пороге XXI века. – Бишкек, 2007. – С. 20.

- 22 Родионов М.А. Ислам//История религии. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 234.
23 Там же. – С. 233.
24 Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Новейшая история, экономика и политика. – М., 1999.
25 Арабские страны: проблемы социально-экономического и общественно-политического развития. – М., 1995.
26 Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С.194.
27 Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. – Душанбе, 1987. – С.20.
28 Дюшенбиев. С.У. Исмаилиты на пороге XXI века. – Бишкек. – 2007.С.23.
29 Родионов М.А. Ислам//История религии. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 234.
30 Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965. – С. 60–63.
31 Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории. – М., 1988. – С. 138.
32 Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории. – М., 1988. – С. 138.
33 Ислам. Краткий справочник. – М., 1983. – С. 65–66.
34 Бушков В., Каландаров Т. Исмаилиты Таджикистана: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. – 2002. – № 6(24). – С. 130.

Түйін

Жәлилов З.Г. Исламдық қозғалыстар мен ағымдардың тарихи мен дамуына

Мақалада исламның негізгі ағымдары мен бағыттары тарихи тұрғыдан қарастылады. Олардың шығуы мен дамуының ерекшеліктері, болмыстық, негізі анықталған. Сонымен қатар, діни ағымдардың, идеологиялық негіздеріне салыстырмалы – салғастырмалы талдау жасалынған. Бұл мақалада мұсылман ағымдары мен қозғалыстарының класификациясы қарастырылады.

Summary

Dzhalilov Z.G. To the History and Development of Islamic Movements and Currents

The issue of directions in Islamic and development are considered in the article, as well as the author determines their particulars and characteristic features. Many of them think that nowadays history of non-traditional Islamic movements and their organizational structure are poorly studied. In the article is classification of the Muslim schools and movements. The basic attention has concentrated on the analysis of position of religion in a society.



Грета Соловьева

ЕВРОИСЛАМСКИЙ ДИАЛОГ И ЕВРАЗИЙСКАЯ ДОКТРИНА



Аннотация. В статье дается компаративистский анализ двух цивилизационных моделей взаимодействия ислама и христианства: евроислам и евразийство. Основной тезис евроислама – возможность адаптации мусульманской культуры к европейскому религиозному и светским ценностям. Речь идет о формировании европейского, западного ислама, что выражается формулой: «Я мусульманин. Я – европеец». В реализации этой программы весьма полезным может оказаться опыт диалоговой стратегии в евразийском культурном пространстве, где ислам и христианство на протяжении многих веков находили общие точки соприкосновения при сохранении сакрального содержания своих учений. В современном Казахстане этот исторический опыт входит в национальную модель межэтнического и межрелигиозного согласия.

Ключевые слова. Евроислам, евразийство, диалог, духовное согласие, толерантность, религиозная идентичность, светское государство.

Вновь и вновь возникает вопрос: зачем нам, казахстанским ученым, изучать опыт евроислама? Ведь мы живем, как известно, не в Европе, и у нас своих проблем не так уж мало. На эти недоуменные вопросы можно ответить без всяких оговорок, просто и доходчиво. Евроислам – одна из теоретически разрабатываемых и применяемых практически диалоговых стратегий, нацеленных на поддержание утратившего, было, доверие, концепта мультикультурализма. А основу этого концепта составляют сущностные мировоззренческие связи и отношения – между религиозными учениями, прежде всего, исламом и христианством. Речь идет не только о том, каким образом мусульмане могут успешно адаптироваться в Европе, оставаясь мусульманами и становясь, в то же время, европейцами. Вопрос ставится более глобально: как возможен продуктивный, открытый диалог между исламом и христианством, с одной стороны, а также между религиозными и светскими структурами, с другой? В такой постановке диалоговой стратегии евроислама придается безусловно, не только региональный, но и глобальный контекст, что выявляет значимость этого опыта и для казахстанского общества, где национальная политика межконфессионального согласия не только успешно осуществляется, но и постоянно совершенствуется.

В то же время возникает потребность в презентации на глобальной диалоговой площадке другой стратегии партнерства и сотрудничества ислама и христианства – с позиций евразийской доктрины. Если опыт евроислама полезен для Казахстана, то, с другой стороны, евразийское решение проблемы диалога ислама и христианства может оказаться весьма эффективным в большом европейском доме.

Идея и концепт евразийства, получая мощный европейский резонанс, вновь заявляет сегодня о своей безусловной актуальности. Речь идет не только о теоретических аспектах доктрины, но и о плодотворных результатах ее эффективной реализации и во внутренней политике Казахстана (национальная модель межэтнического согласия и взаимопонимания) и во внешней политике (доказанная временем эффективность Таможенного союза с открывающимися заманчивыми перспективами дальнейшего реального продвижения в жизнь евразийского концепта).

Несмотря на то, что евразийская доктрина обретает реальные черты, не утихают теоретические дебаты, полемика вокруг самой евразийской идеи. Некоторые российские теоретики не скрывают своего негативного отношения к стремлению оторвать, якобы, Россию от ее исконно европейских корней, от близкого ей европейского менталитета, начало которому положению было еще Рюриковичами, и обернуть российское лицо к Азии с ее склонностью в авторитаризму и ущемлению личностных свобод. В Казахстане тоже раздаются голоса, критически оценивающие идею евразийства как рефлекс советского тоталитарного режима: евразийство может быть, дескать, принято, но без такого посредника, как Россия: пусть Казахстан вступает на евразийский путь, минуя российские территории.

Думается, что и та, и другая позиции отдают архаикой. Что касается первой, то в ней образ Азии, отсталой и косной, пропитанной запахом кочевья, черпается из изрядно потрепанных временем источников. Азия демонстрирует ныне миру другие лики и образы, во многом являясь примером цивилизационного и культурного развития и для Запада, и для России. А если говорить о страстном желании русских стать русскими европейцами, то во-первых, в том желании сказывается традиционно присущее и все еще не изжитое преклонение, и даже подобострастие по отношению по всему западному, укорененное в русской натуре. Во-вторых, русских европейцев поджидает, увы, разочарование: устремляясь к просвещенным берегам западной культуры, прочь от настигающей «азиатчины», русские встречаются с тем же азиатским элементом, с противоречивым, но упорным созиданием в Европе евроисламской идентичности.

Если же говорить о казахстанских критиках евразийской доктрины, то они все еще не избавились от страхов перед реставрацией тоталитарного советского строя и не мыслят единение на постсоветском пространстве в каких-либо иных формах и категориях. Казахстан прокладывает пути к

многовекторному сотрудничеству в сфере политики, экономики, образования с современной Европой, но это отнюдь не отрицает необходимости дальнейшего укрепления и развития взаимодействия с Россией на основе евразийской доктрины.

Когда сегодня идет речь о таком концепте, то теоретики обращаются, прежде всего, к истории вопроса, к учению, разработанному первыми русскими евразийцами в 20-ых годах прошлого столетия. Необходимо выявить позитивные смыслы этого идейного и теоретического явления, преодолеть его противоречия и парадоксы и представить современную версию евразийской доктрины с учетом новых социокультурных и геополитических реалий эпохи глобализации. Из замыслов первых русских евразийцев сохраняется актуальность прежде всего идея Евразии как потенциала интеграции, исторической общности, единой судьбы континента, чьи экономические, политические, культурные характеристики невозможно редуцировать ни к Востоку, ни к Западу или представить их в качестве суммы восточных и западных способов бытия. Евразия – особая культурно-историческая зона, где тысячелетиями жили, общались, вступали друг с другом в союзы, прежде всего, тюркские и славянские этносы, образуя такое «месторазвитие», которое способствовало их внутреннему, духовному родству. И не менее важное – интеграция должна осуществляться согласно современному пониманию единства и его составляющих: нет ассимиляции, поглощения различий, но, напротив, единство предполагают сохранение и взаимодействие различий, т. е. единство в многообразии. На языке евразийцев это означало – децентрация поля культуры, признание равноценности и равнозначности культурных традиций и образов мира. Вот что пишет об этом теоретик евразийства С.Н. Трубецкой (стр. 75–80. Идеи и реальность евразийства).

Евразийский концепт Президента Казахстана Нурсултана Назарбаева возрождает идеи классического евразийства, содержащие прорыв в будущее. И это будущее наступило, обнаруживая нечто непредсказуемое и непредвидимое: радикальная смена цивилизационной парадигмы, формирование постиндустриального мира с нарастанием глобализационных процессов, первостепенная задача сохранения в потоке истории культурной идентичности, национальной самобытности, экономической и политической независимости. В связи с этим евразийская идея в трудах Н.А. Назарбаева получает новое теоретическое обоснование согласно концептам глобализации, цивилизационной идентичности, мультикультурализма, межконфессионального диалога и партнерства.

Современная евразийская доктрина углубляет идею о децентрации человеческого сообщества, не только провозглашая ее как желаемый постулат, но и обобщая реальный опыт формирования многополярного, поликультурного мира. Русские евразийцы, как помним, начинали с опровержения европоцентризма, т. е. безудержной экспансии европейской модели

жизнеустройства и навязывания ее всем остальным народам в качестве единственно возможной и исключительной. И ныне подобная идеология превосходства все еще не изжита, что выявилось со всей очевидностью в известной книге американского ученого Фукуямы о конце истории. Парадоксальный тезис вызвал неоднозначную реакцию в среде ученых и политиков. Фукуяма считает, что человечество не способно к изобретению другого, более совершенного способа организации социальной жизни, нежели западная цивилизационная модель. В этом смысле истории уже «некуда двигаться», поэтому она, по сути, перестает быть историей.

Разрабатывая евразийский концепт, Нурсултан Назарбаев разоблачает подобную псевдотеоретическую позицию, указывая, что она полностью противоречит современной геополитической ситуации, превращая одну исторически сложившуюся модель общественного устройства в некий вневременной конструкт, непререкаемый образец для подражания. Но богатейший опыт крупного политика, встречи с руководителями многих и многих государств и лидерами мировых религий, беседы с простыми людьми в различных угол как земного шара убеждают, пишет Президент страны, что в условиях глобализации создается иная геополитическая карта, где западный цивилизационный тип становится вовсе не единственным и доминирующим, а только одним из многих возможных вариантов.

Избавление от магии западного воздействия, реально-историческое, а не только теоретическое преодоление европоцентризма, означает в то же время побуждение к осознанию собственного культурного своеобразия, цивилизационной идентичности, т. е. евразийского единства. В евразийском запросе наиболее востребованным оказывается потенциал интеграции. В трудах Н.А. Назарбаева воссоздается исторически сформированная тысячелетиями эко-номического, политического и культурного сотрудничества евразийская общность, но в то же время говорится о необходимости не только реконструировать вехи славного совместного прошлого, но и, прежде всего, создать проекцию в настоящее и будущее.

А настоящее, если говорить о времени выдвижения Президентом Казахстана евразийской идеи, – было связано с реальной исторической ситуацией распада бывшего Союза, образованием на его территории независимых государств, разрывом их экономических и культурных связей. Это была историческая трагедия и в то же время великий исторический шанс. И Казахстан одним из первых в ряду бывших союзных республик использовал этот шанс, чтобы стать процветающим независимым государством, получившим признание в мировом сообществе.

Обретение независимости вызвало и всеобщее ликование, и чувство неопределенности, беспокойства, - связанное с утратой прежней системы ценностей и «кризисом идентичности». Весной 1994 года Президент Казахстана, будучи с визитом в Великобритании, впервые заявил о своем

твердом намерении добиваться интеграционного объединения на территории бывшего Союза. А чуть позже – в марте 1994 года – Н.А. Назарбаев выступил с теоретическим обоснованием евразийской идеи в Московском государственном университете. Эта аудитория была избрана им отнюдь не случайно. Президент Казахстана дальновидно предполагал, что идея вызовет неоднозначную реакцию и в России, и в Казахстане и решил обратиться, прежде всего, к научной общественности, надеясь на ее позитивную реакцию. И его ожидания полностью оправдались. И в России, и в Казахстане деятели науки поддержали идею интеграционного объединения нового типа, хотя часть политической элиты встретила ее настороженно и даже недоброжелательно, отождествляя евразийский союз с тоталитарным советским государством. Уже в июне 1994 года был опубликован тщательно продуманный и теоретически обоснованный проект «О формировании евразийского союза государств», где давалась реальная программа последовательного и неуклонного продвижения по пути евразийской интеграции.

Возникла двуединая, исторически масштабная задача: теоретическое обновление евразийского концепта в связи с современными социокультурными реалиями и одновременно – практические шаги по ее осуществлению, созданию соответствующих социальных и экономических структур. В своих трудах Президент теоретически обосновал, что интеграционный потенциал евразийства основан на принципиально новом соотношении общего и единичного, соответствующего современной теоретической парадигме: общее не подавляет, не ассимилирует различия, как то случилось в советские времена, но, напротив, иницирует, стимулирует, поддерживает проявления различий культур, этносов, языков, индивидов, поскольку именно их непохожесть и нетождественность создают общее поле их притяжения и взаимодействия. На языке политики это означало: безусловное сохранение суверенитета с передачей некоторой его доли общему, получающему тоже определенной суверенитет. А на языке культуры – признание, что культурное и религиозное разнообразие мира это реальность, которую нужно понять и принять как данность рода человеческого [1].

В своих трудах Н.А. Назарбаев выделяет три основных измерения евразийской интеграции: экономическое, военно-политическое и культурно-гуманитарное. На первых этапах реализации евразийского проекта доминировал прагматический, экономический интерес, поскольку этого требовала логика исторического процесса. Была разработана концепция многоярусной и разноскоростной интеграции с учетом того, что постсоветские республики оказались не равнозначными в экономических возможностях и политическом устройстве. Подобный подход выявил свою продуктивность, что подтвердилось с образованием интеграционных структур различного уровня вплоть до Евразийского таможенного союза.

Современный этап продвижения к Евразийскому союзу предполагает изменение приоритетов. Отныне среди трех названных выше измерений евразийской интеграции на первое место выдвигается культурно-гуманитарная составляющая: создание единого научного и образовательного пространства, формирование на основе общих ценностей «культурного и языкового многообразия единой евразийской идентичности» [2].

Речь идет о евразийстве в двух его основных смыслах: евразийская стратегия на уровне внутренней политики Республики и евразийская доктрина как один из важнейших векторов внешней политики Казахстана. Наша страна сама по себе является евразийской, поскольку основу народа составляют, главным образом, два этноса: казахи и русские. И в то же время именно наша Республика инициировала евразийский проект как новое интегративное сообщество на территории бывшего Союза. Поэтому модели и ресурсы «внутренней Евразии» являются образцами для осуществления внешней евразийской парадигмы. Культурно-гуманитарное измерение евразийства, которое становится ныне приоритетным, требует решения проблемы, с которой в свое время не смогли справиться первые евразийцы: как возможно духовное единство евразийских этносов, тяготеющих к различным религиозным полюсам: турки (казахи) к исламу, а славяне (русские) – и христианству.

Для теоретиков евразийства самым болезненным и коварным всегда был вопрос о духовных основаниях евразийского единства. Почему Россия, скрепленная, связанная с Европой именем Христа, повернула свое лицо к Азии с ее религиозным опытом, как будто сердцевина души русского народа – не европейская, а азиатская, и весь дух так называемого «русского европеизма» - не что иное, как внешний налет, навязанный властью Петра I. Решительным критиком евразийской теории выступил Ник. Бердяев: «евразийцы предпочитают плотское наследие туранское духовному наследию эллинскому... у них исчезает своеобразие и единственность русского духовного типа, русской вселенской христианской идеи, так что в России евразийцев нельзя узнать Россию Достоевского» [3].

Тот же аргумент, но в более развернутом виде, выдвинул Георгий Флоровский, покинувший ряды евразийцев и создавший в результате сотрудничества с ними свой труд - «Пути русского богословия».

Флоровский утверждал, что судьба евразийства – это судьба духовной неудачи. В их исканиях есть правда, но это только правда вопросов, но не ответов, с которыми они не смогли справиться. Если иметь в виду исторический вариант евразийства, от которого духовно отошел Флоровский, то с его общей оценкой можно согласиться. Но вряд ли он мог предвидеть, какие судьбы уготованы идее евразийства в ее трансформациях в историческом времени. В основе Евразии, утверждал Флоровский, отказывается не духовная сущность, а территория, география, этнография. Территория

и становится подлинным субъектом. Это свое понимание евразийцы перенесли и на свою судьбу, считая губительной разлуку с родной территорией. Для них в русском зарубежье не было России. Но подлинная духовная связь – внепространственна, не зависит от территории. И философ выносит евразийцам свой приговор: не «от Духа, а от плоти и от Земли хотят набраться они силы. Но нет там подлинной силы, и Божья правда не там» [4]. При всем своем своеобразии Россия входит с Европой в единый христианский мир. Первая есть православие, Восток, вторая – католичество, Запад.

Евразийцы ответили на эти аргументы, но в своих ответах обнаружили противоречивость и явную несогласованность, имея в виду этапы развития евразийской идеи и соавторов крупномасштабного проекта. На первом этапе, наиболее продуктивном в плане теоретического обоснования, в лидеры выдвинулся известный русский этнограф и языковед Ник. Трубецкой. Ему принадлежат идеи децентрации, равноценности и равнозначности культур, открытого их единства, избегающего ассимиляции и подавления.

Исходная интуиция Трубецкого, которая воспроизводится позже и в евроисламе, – определиться в своих отношениях с Западом, признанным ныне доминирующим в области науки, техники, культуры и навязывающим всем остальным народам свои стереотипы, стандарты мышления и поведения, ценности и предпочтения. Будучи широко образованным человеком, Трубецкой не собирается полностью отвергнуть Запад, чтобы провозгласить другой победоносный принцип. Улавливая тревожные тенденции в западном цивилизационном мире, Трубецкой намерен, высвободившись от западного доминирования, сохранить его позитивное влияние. Он набрасывает контурно очертания нового геополитического содружества, где отсутствует жесткий центр, стягивающий вокруг себя все силы и энергии и оттесняющий все прочие структуры к безусловной периферии. Его мысль соответствует современным запросам: децентрация, равноценность и равнозначность культур, этносов, религий, индивидов, в ряду которых с полным на то правом гордо выступает и европейской регион, чья культура выросла на плодородной почве взаимодействия многих народов мира и в этом смысле может считаться общечеловеческой, не претендуя, однако, на исключительность и превосходство. Такой подход позволяет исследователю ответить на мучительный вопрос: кто такие русские, какова их национальная идентичность, с кем им по пути.

Трубецкой высказывает мысли, вызывающие поначалу шок: природа русскости в их евразийстве, в их исторической близости с тюрками, благодаря совместному многовековому проживанию на континенте Евразия. И русской истории с этих позиций дается иная оценка, имея в виду так называемое «монгольское иго» и его последствия. Как же аргументирует Трубецкой свои вызывающе-парадоксальные тезисы? Приведу его аргументы, не забывая о самой главной нити наших рассуждений: выяснить, каким об-

разом евразийцы отвечают на аргументы Ник. Бердяева и Г. Флоровского относительно тяготения христианской России к христианскому Западу.

Исходя из концепции Трубецкого, следовало бы говорить о равноценности религиозных конфессий ислама и православия, усматривая возможности духовного единения Евразии в диалоге этих конфессий. Трубецкой избегает подобных выводов из своих теоретических построений. И в дальнейшем евразийцы, пытаясь дать удовлетворительный ответ на запрос своих критиков, не пришли к позиции диалога, но высказали противоречивые суждения, опровергающие заявленную их теоретиком концепцию о «равнозначности культур».

В двух развернутых евразийских программах вопрос о религиозном единстве Евразии ставился неоднозначно. В первой проводилась мысль о «потенциальном православии» мусульман и буддистов: нехристианские религии (иноверие) ближе Православию, чем другие христианские исповедания (инославие), что создает возможность утверждения в Евразии православия.

В этой первой программе евразийцы наиболее откровенны в своей беззастенчивой претензии на прямое опровержение тезиса Ник. Трубецкого о равноценности и несоизмеримости культур, постулируя особое положение православия в качестве основы государственной идеологии. «Православие – не одно из многих равноценных христианских исповеданий. [...] Православие – высшее, единственное по своей непорочности исповедание христианства. Вне его все – или язычество, или ересь, или раскол» [5]. Католичество и протестантизм, без всяких оговорок, объявляются ересью, поскольку их вера – идея греха и страх перед грозным Судией, тогда как в православии главенствует идея любви и спасения. Все другие религии, включая ислам, именуются язычеством, и к ним отношение более мягкое, чем к католической и протестантской ереси, поскольку «язычество есть потенциальное православие». Эти тезисы звучат сегодня явным анахронизмом, способным воспрепятствовать современной стратегии толерантности, создавая в евразийстве парадоксальную ситуацию: теоретические позиции противоречат друг другу и ответа на задаваемый критиками радикальный вопрос о возможности духовного единства так и не обнаруживается.

В другой, более поздней программе евразийцы как бы спохватываются, понимая, что их первоначальная заявка не согласуется с ключевым замыслом: доказательство кровного родства с Азией, о котором они всегда говорили и писали с присущим им воодушевлением, так что заслужили даже упрека в «азиатстве». В новой редакции православие поэтому вообще не упоминается и речь идет только о «бытовом исповедничестве», проникновении религии как таковой в быт и упорядочении быта обрядом. Если установка первой программы является не только утопичной, но и угрожающей единству Евразии, то вторая программа вовсе уклоняется от прямого ответа

на весьма непростой, но требующий своего решения вопрос о возможности духовного единства Евразии. А взятые вместе, они опровергают друг друга.

В современном теоретическом контексте становится ясным, что первые евразийцы, не проявляя последовательности и вступая друг с другом в бесконечные споры и дебаты, не выдержали заявленного теоретического курса на равноценность и равнозначимость, культур и цивилизаций, т. е. на безусловный и категорический тезис о децентрализации культурного и геополитического пространства и не смогли ответить на самый важный вопрос: как возможно духовное единство на евразийском пространстве.

Ключевой вопрос о возможности духовного единства Евразии оказался неразрешимым в рамках прежней евразийской доктрины. Только в концептуально обновленном варианте евразийской теории, разработанной в трудах Президента РК Н.А. Назарбаева, была выдвинута современная, отвечающая духу временам и императивам эпохи идея о том, что духовное согласие достигается не слиянием, не синтезом, не поглощением одной конфессией другой, но только их открытым, транспарентным диалогом.

Преодоление теоретического парадокса – тезис о равнозначности культур и конфессий и одновременно беспомощность и бессвязность в определении духовных основ евразийского сообщества – оказалось возможным только в современной форме евразийского концепта, что позволяет говорить о возможностях религиозной компаративистики евразийства и евроислама, поскольку идейной основой этих двух концептов является диалог ислама и христианства в светском государстве, предполагающий включение и другого вектора диалога – светский сектор. Диалог ислама и христианства и в евразийстве, и в евроисламе в своих теоретических базовых определениях разворачивается в компаративистике исламской и христианской философии, которые вбирают в себя опыт современных философских дискурсов – герменевтики, феноменологии, фундаментальной онтологии, экзистенциализма, персонализма. Теоретические результаты такого философского сотрудничества представлены в трудах и восточных, и западных мыслителей. Можно сказать, что современная философия является территорией, на которой встречаются, обмениваются мнениями, достигают согласия исламские и христианские мыслители.

Анализ концептов евроислама и евразийства предполагает переход от философского дискурса к социально-политическому: обсуждение политики государства и разрабатываемых им законов и структур по налаживанию межконфессионального диалога и формирования соответствующей идентичности. В поле обсуждения должны войти и гражданские организации, активно функционирующие в демократических государствах. В Европе, стало быть, речь идет о политике мультикультурализма (о ее полном провале говорить явно преждевременно), в Казахстане имеется в виду эффективная модель меконфессионального согласия, теоретически разработанная прези-

дентом страны Н.А. Назарбаевым и с успехом осуществляемая в стране под его непосредственным руководством. Что касается внешней политики, то евразийский концепт обретает реальные черты в Евразийском таможенном союзе. «Мы будем укреплять Таможенный союз и Единое экономическое пространство. Наша ближайшая цель - создать Евразийский экономический союз» [6] – говорится в послании 2050.

Казахстанская модель межконфессионального согласия, выдержанная в русле концептуально обновленного евразийства, может послужить неплохим образцом для Европы, готовой распрощаться с концептом мультикультурализма. Не стоит представлять Европу полностью секулярной, утратившей христианское мировоззрение. Если и есть факты, свидетельствующие о том, то вряд ли имеет смысл поднимать их до уровня глобальных обобщений. Действительно наличествует множество противоречивых тенденций в религиозной жизни Европы, в том числе, и секулярная. Но не она определяет характер европейской ментальности. Современные исследователи отмечают и противоположный поворот в настроениях европейцев: стремление обратиться к собственным религиозным истокам.

Разумеется духовная ситуация и в Казахстане, и в Евразийском сообществе, и в Европейском союзе определяется не только соотношением и взаимодействием религий. Для светских государств, о которых идет речь, существенным является и другой вектор взаимоотношений: религия – светские институты и светский образ жизни. Так что некоторые исследователи, опираясь на тезис о секуляризации Европы, сводят евроислам к диалогу «религия – светский сектор». Но каким бы важным не является этот вектор взаимоотношений, глубинным и фундаментальным для духовного консенсуса остается религиозная жизнь, поскольку истоки общечеловеческих ценностей восходят к феномену религии. Сколько бы ни рассуждали светские профессора этики о ценностях, они неизбежно попадают в капкан плюрализма и скептицизма, не имея подлинного критерия для различения добра и зла, довольствуясь поэтому их взаимопревращениями и губительной логикой относительности.

Вопрос о духовном единстве, отнюдь не исключаяющий присутствия светских структур, предполагает, прежде всего, обращение к отношению религиозных позиций – то, о чем писал Флоровский и на что так и не ответили первое евразийцы. Не зная этих исторических коллизий, известный современный философ Юрген Хабермас, автор теории «коммуникативного действия», дает свой ответ Георгию Флоровскому. В современных плюралистических обществах, утверждает немецкий мыслитель, не имеет смысла заводить речь о единстве мировоззренческих предпочтений и ценностных установок. Достаточно достигнуть согласия и договоренностей на политическом уровне, выработать некий базовый политический консенсус, не вторгаясь в глубинные метафизические пласты, где остается возможность

сохранять свои религиозные ценности, оставаясь в то же время гражданами политического сообщества. Но такая установка была отвергнута самим же Хабермасом в ходе его дискуссии с экс-папой Бенедиктом XVI (Йозеф Ратцингер). Немецкий философ признал уязвимость своей позиции, эфемерность и хрупкость политического единства без подключения глубинного, ценностного измерения человеческого бытия. Значит, вопрос остается и звучит сегодня как никогда остро и актуально и для Казахстана, и для Евразии, и для Европейского союза: как возможно единство различных религиозных конфессий? [7].

Ответ критикам евразийства и весьма основательный и неопровержимый, дается новой евразийской доктриной, беспрецедентным опытом созидания толерантного многоконфессионального общества в независимом Казахстане: это успешно реализуемая модель межконфессионального согласия, теоретически разработанная и уверенно продвигаемая в жизнь Лидером Нации Н.А. Назарбаевым. С своих трудов он пишет, что выдвигая идею евразийской интеграции и продумывая этот глобальный проект, он тщательно и детально изучил опыт Европейского союза. Сегодня, можно сказать, уже Европа может обратить свои взоры к Казахстану, чтобы позаимствовать ценный опыт межконфессионального согласия и взаимного общества. Духовное согласие достигается не ассимиляцией одной религии другой, как на то надеялись первые евразийцы. В отношениях религий, как и в отношениях государств, следует сохранять, прежде всего, суверенитет, т.е. религиозную идентичность. Путь к духовному согласию, фундаментальную глубинному взаимопониманию, начинается с диалога и ведет к предотвращению межрелигиозных конфликтов, к партнерству и сотрудничеству в решении глобальных проблем современности. Так в современной доктрине оказываются органически взаимосвязанными концепт евразийства и национальная модель межконфессионального согласия, сохранения религиозной идентичности.

Четыре Съезда лидеров мировых религий в столице Евразийского континента Астане, подтверждают выдвинутый тезис. Можно сказать, что на этой глобальной диалоговой платформе развернулся не только евразийский (ислам – православие), но и евроисламский диалог (ислам – католичество, протестантизм), поскольку на Съездах выступали активно общались лидеры всех названных и неназванных мною конфессий. Их выступления, дискуссии, полемика, общие согласованные решения – разве это не евроисламский диалог в действии, в реальном живом воплощении?

Каковы же методологические установки диалога как способа сохранения религиозной идентичности? Согласно современной философской герменевтике (Г.-Г. Гадамер), чтобы диалог мог состояться, изначально необходима общая основа, принятие единой истины. И этой истиной является феномен Веры, т. е. духовная направленность мировых религий вне зависимости от их

догматических учений. Об этом пишет и Президент страны Н.А. Назарбаев. «Совершенно очевидно, что борьба за Веру, как духовный символ общества, объединяет несравненно больше людей, чем какое-либо ее толкование. В этом видится обоснованная опасность такой ситуации, когда между толкованием Веры и самой Верой не делается существенных различий» [8].

Но если бы Вера интерпретировалась унифицировано, не было бы смысла в диалоге. Что послужило бы тогда его целью – только выяснение каких-либо второстепенных обстоятельств? Диалог, базирующийся на едином основании, с необходимостью предполагает наличие различий, не снимаемых и не выводимых за скобки. В диалоге различные позиции сохраняются и обогащаются. Причем, не различия, изначально самостоятельные, собираются в некую сумму, а, напротив, изначально единство Вера как духовный феномен проявляется и осуществляется в многообразии религиозных практик и культурных символов. Единая истина – это Вера, а различия – вероисповедания «любая моносистема, в этом мое глубокое убеждение, не в состоянии обеспечить баланс, стабильность и развитие не то что всего человечества, но даже его части. Она всегда будет таить в себе угрозу конфликта и взрыва. Верна лишь формула – единство в многообразии, в многонациональности, в многоконфессиональности» [9].

Этот методологический принцип лежит в основе диалогической платформы постоянно проводимых в Астане Съездов лидеров мировых религий. Иные скептики никак не могут взять в толк: как возможен диалог религиозных конфессий, к примеру, ислама и христианства, ведь в своих догматах они различаются и ни одна религия не сдаст в этом сокровенном смысле своих позиций, не переставая быть сама собою. Но цель диалога вовсе не в том, чтобы склонить участников к изменению сути своего вероучения. Необходим «сознательный отказ от вторжения в чужие сакральные сферы. То, что свято для одного, не может быть предметом юмора или насмешек для другого» [10].

Тогда какова цель диалога, если догматические принципы остаются неприкосновенными? Президент Н.А. Назарбаев разъясняет, что речь идет не об изменении сущности тех или иных религий (хотя возможна конверсия, т.е. переход с одних религиозных позиций на другие). Речь идет, скорее об изменении своего отношения к другим вероисповедованиям, об отказе от своих стереотипов, от предвзятости, об осмыслении самого факта «встречи цивилизаций», умении взглянуть на себя глазами другого и на другого – глазами дружелюбия и признания. Это и есть практические уроки толерантности, необходимые предпосылки совместных действий и широкомасштабных акций по решению не только глобальных проблем современности, но и повседневных забот и тревог миллионов людей, для которых глобализация создает совершенно уникальный мир обитания и образ жизни.

Можно с уверенностью сказать, что вопрос, ребром поставленный критиками классической евразийской доктрины – о возможности единения

православной России с мусульманской Азией, получает свой обстоятельный ответ только сегодня, в казахстанской модели межконфессионального диалога, сохраняющего суверенитет ислама и христианства и в то же время объединяющего их в поле доверия и взаимопонимания. Эта же практика диалога может служить неким примером для евроислама.

Определяя возможности духовного единства Евразии в диалоге ислама и христианства, неоевзарийская доктрина учитывает крайнюю противоречивость современной религиозной ситуации в мире. Исследователи пишут о формировании постсекулярной эпохи с новым взаимоотношением религии, науки и философии, о прекращении конфронтации между этими формами культуры, о том, что ныне научные открытия способствуют развитию религиозного сознания. В постсоветских республиках наблюдается религиозный ренессанс, всплеск религиозных настроений, строятся новые мечети, храмы, синагоги, открываются духовные академии. Европа оказывается под влиянием противоречивых тенденций: секуляризация, отступление христианства и одновременно – реакция на активность ислама и стремление вернуться к своим христианским истокам. В то же время активизация социальной роли религии вызывает неоднозначные реакции в обществе, где сознание некоторых людей, сформированное годами атеистического тоталитарного мировоззрения, агрессивно воспринимает возрождение религии, что называется религиозной нетерпимостью и выливается порой в откровенные надругательства над религиозными святынями. И в Казахстане на повестке дня стоит сегодня первостепенная задача налаживания глобального диалога между религиозным и светским секторами социальной жизни. Такого контекста еще не знали первые евразийцы, т. е. реалии постсекулярной эпохи оказались неожиданно противоречивыми, сложными и неоднозначными.

Еще одна тревожная тенденция, характерная для мирового сообщества – подспудное, но очень упорное и продуманное размывание традиционных ценностей, характерных для мировых религий – семья, отношения мужчины и женщины, веротерпимость и гуманность. Стоит вспомнить, что Франция стала девятнадцатой страной в Европе, где разрешены законом однополые браки и усыновление ими детей, так что отныне под сомнение ставится основополагающие, базисные структуры человеческой цивилизации – материнство и отцовство, и вместо идущих от сердца, дорогих каждому человеку слов «мать» и «отец» в обиход вводятся бесполовые термины «родитель А» и «родитель Б». Как будто эти «персоны» могут действительно кого-то «родить», как будто не уповают они на рожденных другими детей, как будто не подрывают они фундаментальные институты общества!

В наступление на ценности, веками приносимые в мир мировыми религиями, идут также различного рода новые религиозные объединения, псевдо и квази религии. «Мы уже находимся в зоне наступления необычных, предельных форм богоискательства». Активизируются различного

рода экстрасенсы, колдуны, предсказатели, гадалки, так что исследователи пишут о «новом средневековье». Крайне опасными становятся квазирелигиозные объединения, проживающие за счет зарубежных вливаний. Их адепты прибегают к изощренным технологиям, чтобы воздействовать на сознание людей, оторвать их от семьи, лишить воли и собственного «я». Это стратегия дезинтеграции, разрушения универсальных ценностей, культурной идентичности, навязывания чуждых догм и стереотипов. Не надо быть семи пядей во лбу, чтобы понять, откуда дует ветер. Иным ретивым политикам не по нраву то, чем живет и дышит наш народ: толерантность, взаимопонимание, мир, согласие, казахстанский патриотизм. «Сегодня остро стоит вопрос нетрадиционных течений» подчеркивается в Послании народу Президента Казахстана Н.А. Назарбаева [11].

Итак, евразийская диалоговая стратегия ислама и христианства успешно осуществляемая и во внутренней, и во внешней политике Казахстана, может внушить надежды и оптимизм на возобновление и осуществление концепта мультикультурализма, поддерживаемого также диалоговой стратегией евроислама [12].

Литература

- 1 Назарбаев Н.А. О глобальном диалоге религиозных и светских ценностей. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на II съезда лидеров мировых и традиционных религий.
- 2 Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева. – Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2010. – С. 140.
- 3 Евразийцы. Путь №1. Париж, 1925. – С. 101.
- 4 Флоровский Г. Евразийский соблазн. Новый мир, 1991. - №1. – С. 197.
- 5 Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. – М., 1992. – С. 371.
- 6 Назарбаев Н.А. Стратегия Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства.
- 7 См.: Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005.
- 8 Назарбаев Н.А. В потоке истории. В религии экстремизма нет / Критические десятилетия. – Алматы: Атамұра, 2003.
- 9 Назарбаев Н.А. Великие неоспоримые ценности: духовность и нравственность. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на открытии I съезда лидеров мировых и традиционных религий.
- 10 Назарбаев Н.А. О глобальном диалоге религиозных и светских ценностей.
- 11 Назарбаев Н.А. Стратегия Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства.
- 12 Евроислам как диалогическая стратегия современности (к философскому вопросу о диалоге культур). – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013.

Түйін

Соловьева Г.Г. Еуроисламдық сұхбат және еуразиялық доктрина

Мақалада зайырлы мемлекеттегі ислам мен христиандықтың өзара қарым-қатынасының екі сұхбаттық стратегиясы талданған. Біріншісі – ислам, оның міндеті діни ілімнің шынайы мазмұнын сақтап қалу, сонымен қатар еуропалық қоғамның мәдени-өркениеттік параметрлеріне бейімделу болып табылады. Екінші стратегия – еуразияшылдық, оның көпғасырлық тарихы және ислам мен христиан дінінің өзара әрекеттесуінің тиімді нәтижесі бар. Екі стратегияның тәжірибесі Қазақстан Республикасындағы дінаралық келісімнің ұлттық үлгісін нығайту үшін маңызды болып табылады.

Summary

Solovyeva G.G. Euroislamic dialogue and Eurasian Doctrine

The article analyzes two interactive strategies between Islam and Christianity in a secular state. First-Euro-Islam, whose mission – to save the real content of faith and at the same time adapting to the cultural – civilizational parameters of European society. The second strategy - Eurasianism, which has a long history and productive results of the interaction of Islam and Christianity. The experience of both strategies is important for the strengthening of the national model of interfaith harmony in the Republic of Kazakhstan.





УДК 297.1

Шамсия Рысбекова

ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ИСЛАМА ХАНАФИТСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ЖИЗНИ И КУЛЬТУРЕ НАРОДА КАЗАХСТАНА

Аннотация. В статье рассматриваются различные стороны современности и история ислама в Казахстане. Установления ханафитского мазхаба оформились посредством пути длительного эволюционного развития и внесли существенный вклад в становление бытования центральноазиатской формы ислама. Автор раскрывает благоприятную роль системы знаний, выработанной имамом Абу Ханифой, разработавшим основы практики разъяснения исламских законов и текстов. Взаимоотношения мусульманского духовенства и государства, соотношение религии и политики – один из главных факторов реализации эффективной и мудрой религиозной политики претворения межконфессионального консенсуса как условия общественной и идейно-политической стабильности.

Ключевые слова: Абу Ханифа, мазхаб, суфийские тарикаты, Центральная Азия, диалог, фикх, муджтахид, традиции и обычаи.

Не так много авторов в нашей республике на сегодняшний день свои научные исследования посвятили проблемам места и роли ислама на территории современного Казахстана. К. Абусеитова, Н. Альниязов, Ж.Г. Джалилов, А.К. Избаиров, А.Г. Косиченко, Г.Д. Мухтарова, А.К. Султангалиева и ряд прочих ученых рассматривали различные стороны современности и истории ислама в Казахстане, привнесли ясность в вопросы стороннего вмешательства и влияния на религиозные мусульманские институты [1, 2, 3, 4]. Самые большие воздействия на религиозные институты и религию вообще произвели секуляризационные процессы в Казахстане советского периода и политика современного государства [5] В общем же, высвечивая литературу отечественную, необходимо заметить, что в ней отображаются многообразные стороны религиозной жизни и религии в полноте её негативных и позитивных проявлений, её деятельности, организации и идеологии. Вообще, не принижая прогресса исследований учеными ислама в Казахстане, следует заметить, что всесторонняя историко-религиоведческая проработка вопросов, связанных с проблемой исторического места и роли мусульманской религии суннитского направления ханафитского мазхаба в Казахстане, пока что не превратилась в предмет, наделенный глубоким исследовательским интересом.

Территория Казахстана и Центральной Азии, с начала VIII века, медленно трансформировалась в регион широкого вхождения исламской религии. В итоге комплекса примечательных социально-политических событий тут закрепился ислам суннитского направления. Ко времени монгольского нашествия большинство районов Центральной Азии характеризовалось доминирующим положением, завоеванным ханафитским учением. Установления ханафитского мазхаба оформились посредством пути длительного эволюционного развития и внесли существенный вклад в становление бытования центральноазиатской формы ислама. Положения данного мазхаба вместе с единственными качествами, характерными для прочих областей мусульманского мира, имеют в Центральной Азии особенные формы актуализации.

Широкое распространение религии ислам в этом регионе развивалось в продолжении длительного периода в виде практики различных направленности учений (суннизм, шиизм), течений и движений (муридизм, исмаилизм, мубайидийа), мазхабов (ханафитский, шафиитский), суфийских тарикатов. Широкий спектр исламских доктрин в виде данных учений производил контакт с национальными культурами. В итоге данного разнонаправленного, долгого процесса появились региональные формы практики ислама и отдельные мусульманские сообщества, которые начали носить в себе эту многослойную культуру. В анализе данных проблем особое место принадлежит целому комплексу источников: эпиграфических, агиографических, устных и письменных памятников, равно как и изучение коранической литературы и Корана. Изучение источников помогает не только лучше осмыслению исторического развития исламской уммы, но и реализации полезных духовных традиций и вообще потенциала ислама.

Данная проблема интересна и сейчас, когда Республика Казахстан преобразуется в гораздо более плюралистическое в религиозном отношении государство, когда тщательно проводится поисковая работа по вопросу моральной направленности религиозных учений, видится повсеместно растущий интерес со стороны молодежи и иных общественно-активных групп населения к аксиомам религии. А это вынуждает находить ответы к вопросам: Что за формы ислама существовали в истории нашего региона? Что за тенденция в эволюции ислама возобладала на текущий момент? Исследование исторической специфики форм ислама в прошлом региона позволит найти современные тенденции ислама и адекватно прореагировать на, те или другие угрозы нашего времени. Тесное общение между населением различных областей исламского мира происходило на территории Казахстана и Центральной Азии, что в свою очередь позитивно сказалось на развитии культуры, науки и литературы. Данный регион подарил миру сотни тысяч исламских ученых, правоведов, участие которых в оформлении сокровищницы человеческой цивилизации засвидетельствован на сегодняшний день мировым сообществом.

Центральная Азия была местом, внесшим немалую роль в принятие ислама в среде соседних народов. Необходимо отметить, что в Казахстане ислам расширял свой ареал в компромиссе со старыми религиями – зороастризмом и языческими верованиями, например, как культ Земли, Воды и Неба. Приводя здесь особенности расширения ареала ислама, потребно знать, что была необходимость интенсивных отношений и торгово-экономических связей среди народов, населявших просторы Средней, Центральной Азии, Поволжья и Кавказа. Исходя из этого, в данной области евразийского пространства обыкновенно высок был уровень религиозных и национально-культурных взаимоотношений среди живущих там народов.

Расширение ареала ислама в данный период видится исследователями, как фактор сильной ханской власти. Например, шейхи Джуйбарии занимали значительные позиции в политической жизни казахского общества XVI–XVII веков и постоянно поддерживали разными способами казахских ханов во всех начинаниях и государственных делах. Особое положение в восточных источниках имеют известия об идеологических аспектах казахского социума XVI–XVII вв., присутствию у казахов культов и шаманистских воззрений, о способах внедрения и укрепления ислама в казахской среде среднеазиатских суфийских тарикатов, о желании среднеазиатскими шейхами найти убежище в кочевьях казахских ханов, о том, что казахи являлись старыми мюридами шейхов среднеазиатских. Казахские ханы вели активную политику, имея снисходительную позицию в связи с некоторыми суфийскими тарикатами, укрепляя их в споре с другими, основываясь на них и практикуя в собственных целях. Среди казахов имел популярность даже религиозный деятель XVI в. – Маулана Мухаммад казах Рабатги («Сирадж ал-Салки-ман» Мухаммад Ракима) [6].

Фундамент в дело широкого хождения и закрепления мазхаба Абу Ханифы в Центральной Азии и Казахстане положили мурджииты. «Мурджия» будучи центристским религиозно-политическим движением зародилось во времена первой гражданской войны (656–661) и ставило целью примирение антагонистических групп Омейядов (661–750) и Али ибн Абу Талиба (656–661). Тем не менее, в последующие годы мурджиитское учение преобразуется и в первой половине VII в., в восточной области Арабского Халифата оно отождествлялось с движением за равноправие мусульман арабского происхождения с не арабами и распределение прав в пользу правителей из региональных династий. Идеи мурджиизма получили поддержку у некоторых арабов и, конечно, у многих представителей коренного населения Азии.

Произошла гибель лидера движения мурджиитов ал-Хариса ибн Сурайджа (734–746) и мурджиит-богослов родом из Куфы по имени Абу Ханифа признается духовным лидером данного объединения в восточной части Халифата. Именно данное происшествие способствовало достаточно широкому хождению и закреплению в конце VIII – начале IX в. последовате-

лей учения Абу Ханифы в городах Мавараннахра и Хорасана – Нишапуре, Мерве, Балхе, Насафе, Бухаре, Самарканде, Таразе.

Фикх ханафитского мазхаба Центральной Азии сложился в крупных городах Мавараннахра, в особенности в Бухаре и Самарканде, мазхаб ханафитов прошел три этапа в своем становлении:

- этап становления (IX–X вв.), когда в Мавараннахре – восточной области Халифата в городах Самарканд, Бухара и Насаф создаются и развиваются локальные ханафитские образовательные центры;

- этап наибольшего расцвета (XI – начало XIII в.), когда в обособленном от других частей исламского мира Мавараннахре Караханидов факихи ханафитского мазхаба на местном материале кодифицируют и разрабатывают положения своего мазхаба.

- этап медленного угасания (начало XIII–XIV вв.), когда в итоге деструкции городских центров заканчивается творчески реализуемая деятельность факихов. И, тем не менее, мазхаб получает влияние и распространение в районы внутри Центральной Азии и расположенные по соседству страны – Индию, Ирак, Сирию, Египет, Малую Азию, Крым, Золотую Орду. Мавараннахр и его города становятся ведущими учебными центрами ханафитского фикха, где пребывают подающие надежды богословы из разных регионов ареала распространения данного мазхаба. В то же время создаются компендиумы, пособия, учебники по ханафитскому фикху [7].

Итогом деятельности факихов Мавараннахра второго по счету периода времени многие правовые установления, традиции и обычаи народов Центральной Азии были интегрированы отчасти в ислам. Как раз в данную эпоху творили большие муджтахиды (факихи, имеющие право производить решения по ранее «не встречавшимся» вопросам) – Шамс ал-а’имма Абд ал-Азиз ибн Ахмад ал-Халвани ал-Бухари (ум. 1056 г.), Фахр ал-ислам Али ибн Мухаммад ал-Паздави (ум. в 1089 г.), Шамс ал-а’имма Мухаммад ибн Ахмад ас-Сарахси (ум. в 1093 г.), ‘Умар ибн ‘Абд ал-Азиз ал-Бухари, знаменитый как ас-Садр аш-Шахид (ум. в 1141 г.), Ифтихар ад-дин Тахир ибн Ахмад ал-Бухари (ум. в 1147 г.), Бурхан ад-дин Махмуд ибн Ахмад ал-Бухари (ум. в 1174 г.), Фахр ад-дин ал-Хасан ибн Мансур ал-Узганди Кадихан (ум. в 1196 г.) [8].

Вопреки формальному признанию теократического характера власти, практически в исламских государствах Центральной Азии по факту отдельно находилась стезя деятельности духовных лиц и государства. Ханафитские факихи произвели изменение в данном вопросе: первоначальный запрет на кооперацию представителей светской власти с духовными лицами в Мавараннахре был отменен в конце IX в. правоведом Абу-л-Лайсом ал-Хафиз ас-Самарканди. В последующем в Бухаре и Самарканде согласившиеся с таким условием богословы играли роль выразителей и защитников чаяний и нужд уязвимых слоев городского населения. Но такой подход пер-

манентно не удовлетворял правителей: в некоторых случаях арестовывали и казнили факихов; но в моменты деградации государственной власти они были лидерами самоуправленческих органов центральных городов.

В случае с Саманидским периодом (819–999) среди судей имелись и шафииты, и ханафиты, а в уже в случае с Караханидским периодом (999–1212) до 20-х годов XX в. казиями назначались только представители ханафитского мазхаба. Назначались к исполнению различных должностных обязанностей ‘Улама’: кади, хатиб, кадиал-му‘ аскар, мухтасиб, садр, мударрис и пр. Светский наместник во власти регулировал вопросы внутренней и внешней политики государства, руководствуясь законными нормами права, разработанные на фундаменте зафиксированного письменно и устного права племенного (‘урф) – тура, йасы, тузуки, жеты жаргы и др. Встречались частые случаи когда власти использовали ‘улама’ для легитимизации (с точки зрения религии) своих ключевых государственных мероприятий. В дальнейшем просматривается трансформация судьи в заурядного чиновника: судьями являлись лица, неимеющие глубоких религиозных знаний; при таких функционерах начали появляться советы из владеющих тонкостями фикха людей – (а‘лам).

Активными были богословами мурджииты. Последователи их – самаркандские ханафиты аналогично в высоком темпе прорабатывали вопросы богословия; расцвет данной деятельности пришелся на X столетие. В конкурентной борьбе с каррамитам, мутазилистами, шиитами и прочими «оппозиционными движениями» Арабского Халифата конструируется местное учение богословия самаркандских суннитов – Ахл ас-сунна ва-л-джама‘а. Данное учение, разработанное насафитскими ханафитами Абу-л-Му‘ ин ан-Насафи (ум. 1114 г.), Абу-л-Йуср ал-Паздави (ум. ок. 1099–1100 г.), Абу Хафс ан-Насафи (ум. в 1142 г.) между XI–XII вв. обретает новое наименование – ал-Матуридийа и со временем становится общеханафитским, однако учения му‘тазилитов еще держались непосредственно до XIV века приверженцами ханафитского мазхаба хорезмских богословов-филологов зачинателем которой был Абу-л-Касим аз-Замахшари (ум. в 1144 г.). Необходимо отметить, что итогом исчезновения острого противостояния в среде ханафитов и шафи‘итов с XIV в. между ханафитами наряду с матуридитскими начали рассматривать и ашаритские сочинения.

В Центральной Азии присутствуют многообразные культурные регионы, заключающие в себе всевозможные религиозные традиции. Резонансное положение ханафитского учения о признании обусловленности действий (‘амал) в сравнении с верой объясняет признание словом (ал-икрар би-л-лисан) или душевное осознание(ат-тасдик би-л-калб) истинности Аллаха, Его Писаний основаниями достаточными, чтобы человека считать му-сульманином, верующим. Что, в свою очередь, дало повод местному населению не оставлять своих старых традиций. У мавараннахрских ханафитов

со временем сложилось отношение терпимое к существованию традиций старых, которые были не охвачены рамками фикха. Вот, к примеру, одно из условий, делающих муджтахиду, гласит, что вновь привнесенная норма фикха не должна быть затруднительной привычному образу жизни верующих. В случае, когда это обнаружится, то решение (фетва) отменяется методом истихсана и муджтахид снова принимается за устранение такой проблемы. Одновременно ханафиты основательно и упорно защищали положения традиционалистского ислама и не производили уступок в определяющих вопросах.

Победа ханафитов в городских крупнейших центрах отправила их «идеологических конкурентов» в горные, сельские районы Центральной Азии. Они там всякими методами и способами производили поверхностную исламизацию многих сторон «сакрального» в повседневной жизни населения. Отличительную активность в данном деле выказали «Асхаб ал-хадис»: шафи‘иты, кайсаниты-мубаййидиты, карамиты и карматы-исмаилиты. Затем adeptам ханафизма понадобилось реисламизировать регионы карамитской Ферганы, горные предгорные области Ферганы, где имело распространение кармато-исмаилитское учение, регионы мубаййдитского Туркестана, сельские шафиитские районы Согда, Исфиджаба, Шаша и Тараза. Все же те практики «народной религии», которые закамouflировались поверхностной исламизацией и ханафитами не принимались, продолжали жить в народной памяти и отождествлялись с «сакрально-исламскими».

Очевидный факт, языком ислама традиционалистского был и есть арабский литературный язык (ал-фусха, язык Корана). Разнясь с населением Сирии, Палестины, Месопотамии, Египта, Северной Африки, населявшие Центральную Азию народы, обратившись в ислам, свои родные языки сохранили.

Местное население продолжало жить своими традициями и обычаями. Представления их об основах ислама и соответствии применяемых ими практических норм и правил условиям религии новой – ислама зиждились на местных богословских интерпретациях. ‘Улама’ множеством незримых нитей связаны были с местного населения жизнью. Хранителями и носителями «теоретического ислама» интеллектуалы были: ученые богословы-‘улама’, преподаватели и учащиеся религиозных учебных заведений, служители культа. Основой для практической реализации религии народной служили городские и сельские общины (махалла), семья, род, племя, замкнутые этнические меньшинства, цеховые корпорации и религиозные общины.

Огромное значение в эволюции «теоретического ислама» оказали учебные религиозные заведения – медресе. Медресе становятся основными учреждениями, где было возможно получить образование теологическое. Влиятельные сановники и правители осознали сразу же важность таких учреждений и, в попытке влияния собственного потенциала на происходящие в стране события, решили открывать и покровительствовать медресе. Мусульманские Ваффы (имущество неотчуждаемое, предназначенное

для определенных целей благотворительных) начали использоваться, как ключевой источник финансирования медресе. Назначением медресе была общеобразовательная (для всех) и специальная (подготовка факихов) программы. Велось преподавание по «канонической» исламской литературе (тафсир Корана, сборники хадисов, пособия и учебники по арабскому языку и для филологических дисциплин, акиды, фикха, логике), за авторством как правило ханафитских ученых из Мавараннахра.

Многообещающее начало реформаторского процесса было прекращено с появлением России колониальных властей, которые вести борьбу с представителями «теоретического» ислама на землях ранее находившихся в составе Кокандского ханства. Чиновники конфисковывали вакфы, постоянно внедряли реформы в системе судов биев и казыйских судов. Осуществляемая в советский период по всей территории Центральной Азии волна гонений на религии обусловила уничтожение религиозной литературы, ликвидацию учебных религиозных заведений, физическому устранению интеллектуалов «теоретического ислама». Совокупность всего этого привела к преобразованию практики ислама, и он был ограничен уровнем лишь «бытового ислама». Как правило, элементы его находятся в свадебных, погребальных и праздничных обрядах. Так же, повсеместно распространенные религиозные традиции Центральной Азии – культ святых, почитание умерших, посещение святых мест и т. д. народный ислам воспроизводит в разнообразных формах отображения в сельских и городских районах, этнических группах разного рода.

Имеется в Центральной Азии большое число людей, наделенных, согласно, мнения местного населения, божественным баракатом. Это потомки – Пророка, а так же четырех первых праведных халифов и иных ранних исламских деятелей в указанном регионе. Среди кочевников они обладают особым авторитетом. Например, кожа у казахов (хваджа) наряду с некоторыми иными племенами казахов не входят в три джуза (жузге кирмейтин казактар). Среди казахами «кожа» ассоциируются с исламской религией. Ранее они руководили обрядами, в мечетях были имамами, мударрисами. Кожа, как правило, выходцы из городов, поселений в бассейне нижнего и среднего течения Сырдарьи. Казахские рода были последователями того или иного рода кожа (аккурган, дуана, хорасан, карахан, кырык садак, сейит, кылауз, киши жуз кожалари и пр.).

Особое значение в религиозной жизни казаха имеет посещение (зийарат) святых мест (аулийе), находящихся в южных областях Казахстана и визит к своему духовному наставнику (кожа, пир, ишан). Вертикаль отношений между ишаном и верующим имеет первостепенное значение для понимания проблемы ислама... [9]

Таким образом, закрепление ислама на территории Казахстана явилось процессом, протяженностью в несколько столетий. На первых порах ислам

укоренился в южных районах. Непосредственно к концу X в. ислам занял прочные позиции в среде оседлого населения на Сырдарье и в Семиречье. Ислам обрел статус религии в тюркском государстве Караханидов, возникшем в Жетысу в X в. Та эпоха запечатлена в памяти благодаря сочинению Юсуфа Баласагунского «Кутадгу билиг» где сохранились моменты фиксации мусульманской идеологии.

Авторитетные ученые, особое место среди которых занимает Абу Ханифа, основываясь на исламском учении, выработали систему, которая была удобна. В действительности имам Абу Ханифа поставил основу практики разъяснения исламских законов и текстов, которую повсеместно распространили на территории исламского мира. Догмы религии не претерпели изменений, но методы мазхаба несли в себе большой потенциал для миссионерства. Распространение ислама в Средней Азии, Индии, Индонезии и прочих странах связано с миссионерской деятельностью, которой благоприятствовала система знаний, выработанная, среди прочих людей и имамом Абу Ханифой, благодаря чему непосредственно ханафитский мазхаб имеет статус наиболее многочисленного, по количеству адептов в суннитском и даже исламском мире. Его адепты представляют собой одну вторую часть от общего количества суннитов, в том числе это и мусульмане Казахстана.

Вариативность мусульманской ученой традиции, способность ее приспособливать под свои нужды необходимые знания в границах логически выверенного единобожия, а равно внушительное количество активных проповедников, в качестве которых находились и даже и мусульманские торговцы, давали исламу победное прохождение по восточным странам.

Особое качество ханифитского мазхаба заключалось в его терпимости к традициям местного населения. Примечательно, что в ханафитской теории между разными источниками шариата был метод «урф», то есть адаптирование в систему отношений народного обычая, что способствовало приспособливать для деятельности в правовых рамках у мусульманских сообществ системы традиционного регулирования, конкретно адат, весьма используемый в Казахстане, Средней Азии и на Кавказе. Хотя перманентно те или иные группы радикалов в исламе сетовали на не строгое претворение шариата и выступали за отказ от правил адата, все-таки, эта практика продолжала быть место.

Очевидцы, зафиксировавшие быт казахов в их прошлом, часто подчеркивали, что ислам практикуется казахами не ревностно. Даже в XIX в. Ислам не вошел в жизнь казахов так глубоко, как с историей оседлого среднеазиатского населения. В зависимости от специфики бытового уклада (жизнь в юртах, сезонные передвижения) казахские женщины лицо покрывалом не закрывали, девушки и юноши имели заметную свободу общения. Тем не менее, позиции ислама со временем становились гораздо прочнее. Потихоньку росло количество мечетей. Их возведению способствовали частные

лица, и отчасти правительство, поддерживающее какое – то время ислам в степях Казахстана.

Чувствительным явлением стало продвижение в казахские степи татар с целью быть муллами. Как правило, муллы-татары заключали браки с казашками, а потому укрепляли в степи родственные связи. При всей простоте обучения их деятельность имела ощутимые последствия: среди казахов увеличивалась религиозная грамотность. Оформилась традиция фиксировать стихи и тиражировать их в списках. На казахском и татарском языках книги пользовались весьма ощутимым спросом. Наряду с привнесением грамоты происходило и закрепление ислама [10].

В дореволюционные годы проникают к казахам и идеи мусульманского джадидизма, образовавшегося как социально-политическое движение в среде татар Крыма и Поволжья. Наиболее значимой из центральных задач джадидов было системное обучение светским наукам. Везде стали образовываться школы по новому методу – в городах, а затем в больших населенных пунктах и даже аулах, которые своим появлением привносили новые идеи и знания.

Во времена Советской власти подход к религии – и, в том числе к исламу – был разработан в основном с позиций воинствующего атеизма, хотя довольно значимая часть населения Казахстана исподволь и тайно практиковала некоторые положения шариата.

Появлялись и уходили в историю государства в центрально-азиатском регионе, сменяли друг друга правители и системы политической жизни. Долгое коллективное существование тюркских народов, носителей ислама, славянских народов, носителей православия и иных благоприятствовало появлению толерантного отношения между ними и взаимопониманию. Именно в данных обстоятельствах развивались общины мусульман, несущие в себе глубокие культурные, исторические и религиозно-национальные корни. История ислама и его распространения на территории Казахстана увеличивалась это проблемы, которые ждут более детального разнопланового исследования, гораздо более значительного накопления материала, его унификации методом анализа. К ним относится исследование ранних этапов истории ислама.

Чувствительным фактором является стремительная эволюция в XX в. исламской религиозной теории и практики. Анализ происходящего стимулировал глубокий интерес к классическому исламскому наследию. В течение двадцати четырех лет независимости количество литературы по вопросам средневекового исламского общества, фонд изданных письменных источников практически целиком обновился [11]. Ряд вопросов, например, относимые к истории суфийских тарикатов, произведших сильное влияние на историю того периода, были ощутимо изменены.

Исследование эволюции исламской цивилизации, начиная с социального измерения, а не сквозь наслоение истории частных исламских народов

– вот одна из самых радикальных перемен в анализе материала, закрепившаяся в последних десятилетиях. Большое количество вопросов эволюции ислама во время новейшей истории Казахстана и значения ислама в международных отношениях страны с исламскими государствами Востока еще пока являются открытыми и нуждаются в мощных исследованиях.

Затрагивая вопрос особенностей современной ситуации, необходимо заметить, что для выхода из дефицита информированности и установления цивилизационного понимания и восприятия ислама нужны особенно продуманные принципы и формы тематического освещения, относящихся к исламу, что требует научно-теоретического анализа проблем в религиозной сфере.

Взаимоотношения мусульманского духовенства и государства, соотношение религии и политики – один из главных факторов реализации эффективной и мудрой религиозной политики, претворения межконфессионального консенсуса как условия общественной и идейно-политической стабильности.

Нынешние события, имеющие место в регионе Центральной Азии и в остальных частях мира, отлично удостоверяют органическую связь религиозных вопросов и проблем усиления духовного и национального единства государства, перспектив сохранения национальной безопасности. Экстремизм религиозного толка сейчас стал очень трудной проблемой, все ощущаемее носящий международный характер.

Актуальнейшим вопросом проблемы безопасности на региональном уровне является активизация экстремизма и терроризма, которая заставляет осуществлять адекватные защитные меры на фундаменте научно-аналитических решений тех или иных моделей развития и сценариев религиозной ситуации в регионе в целом и в Казахстане в частности. С этой целью необходимо вдумчивое и разностороннее исследование исторических корней, политико-правовых и идеологических основ религиозных течений и движений, специфики в странах Центральной Азии и Востока религиозных систем.

Детальное исследование комплекса данных и прочих нетривиальных явлений занимает первостепенное место для осмысления нынешней религиозной ситуации, формирования научно выверенного прогноза последующего развития религии ислам в центрально-азиатском регионе.

Литература

- 1 *Бухари Мухаммад ибн Исмаил*. ат-Та'рих ал-кабир. 1991. – 181 с.
- 2 *Азизов Р.А.* Теология раннего ханафизма. Автореф. – Душанбе, 2012. – 27 с.
- 3 *Ханна аль-Фахури*. История арабской литературы. – М., 1961. – Т. 2. – 541 с.
- 4 Мусульманское право (внутренние и международно-правовые нормы): Учебник /Под ред. М.А. Сарсембаева. – Алматы: Данекер, 1999. – 256 с.

5 Абу Амина Биляль Филиппс. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха /Пер. с англ. Т.В. Гончаровой. – М.: УММАН, 2002. – С. 114.

6 Абусеитова М. Ислам в Казахстане: история и современность // Казахстан и современный мир. – 2003. – № 3. – С. 165.

7 Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. – М.: Наука, 1986. – С. 38–42.

8 Муминов А.К. Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии интернет сайт [http://www.centrasia.ru /news A.php?st=1322230680](http://www.centrasia.ru/news_A.php?st=1322230680)

9 Мухаммад Саид Рамадан аль-Рамадан аль-Бути. Путь размечен. – М., 2004. – С. 41–42.

10 Кремер А.Ф. Мусульманское право /Пер. с немец. Р. Эйхгорна. – Ташкент: Типография Окружного Штаба, 1888. – С. 15–18.

11 Белокреницкий В, Коргун В, Москаленко В. Мусульманские страны у границ СНГ. – М., 2001. – С. 5–12.

Түйін

Рысбекова Ш. Ханафи мазхабының Қазақстан халқының өмірі мен мәдениетіндегі тарихи орны

Мақалада Қазақстандағы исламның тарихы, қазіргі таңдағы жағдайы түрлі қырынан қарастырылады, ханафиттік мазхабтың қалыптасуы көптеген эволюциялық даму жолында түзілді және исламның ортаазиялық тұрмыстық формасының қалыптасуына өзіндік үлесін қосты. Автор исламдық заңдар және мәтіндерді түсіндірудің тәжірибелік негізін жасаған имам Әбу Ханифа түзеген білім жүйесінің ізгілікті рөлін баса көрсетеді. Мұсылмандық басқарма және мемлекет арасындағы өзара қарым-қатынас, дін және саясаттың байланысы – қоғамдық және саяси-идеялық тұрақтылықты сақтауда, конфессияаралық консенсустарды болдырмауда, діни саясатты тиімді және даналықпен іске асыруда басты факторлардың бірі.

Summary

Rysbekova Sh. The Historical Role of Hanafi Madhab in Life and Culture of Kazakhstan's People

The article deals with various aspects of the present and the history of Islam in Kazakhstan, establish Hanafi took shape through a long path of evolution and made a significant contribution to the existence of the Central Asian form of Islam. The author identifies a favorable role of the knowledge generated by Imam Abu Hanifa, who developed the core practices of explanations of Islamic laws and texts. The relationship of the Muslim clergy and the state, the relationship between religion and politics – one of the main factors of an effective and wise religious policy and implementation interfaith consensus as a condition for social, ideological and political stability.

Самира Мир-Багирзаде

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ КОВРЫ И ТРАДИЦИИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ



Аннотация. Ковер – ткальные или узелковые изделия из шерсти или шёлка, одноцветные, цветные с полосками или сложной окраски, с орнаментальными или фигурными мотивами. Ковры в Европе применялись исключительно для тепловой изоляции и украшения жилища, застиланной на полу. На Востоке ковры считаются неотъемлемой частью всей жизни. Украшают и утепляют интерьер юрты, они являются и ложем, и сиденьем, используются 5-кратно на день при молитве, из них состоит седло, ковер дарит невеста своему жениху, и он до гроба сопровождает своих владельцев. Название ковров происходит от мест их производства, реже торговых центров.

Ключевые слова: ковер, палас, культура, ислам, Коран, орнамент, кавказская группа ковров.

История зарождения ковра уходит древними корнями в глубокую историю. Все предпосылки для развития этого искусства в Азербайджане были predetermined самой природой: прекрасные природные краски с помощью даров растительного, животного мира, минералов, шерсть, полученная разведением скотоводства, в частности, баранья, верблюжья, козья шерсти. Искусство ковра появилось после производства тканей. Вначале появился войлок (габа), шерстяные ткани, потом – расписные ткани, далее – однотонные, позже – разноцветные паласы. Возникновение ворсовых ковров относится к более позднему периоду. Во времена Саснидов (V–VI в.), наряду с художественными изделиями, производились нежные ткани и ковры.

Во времена Арабского халифата широкой известностью пользовались плетеные и тесненные ткани, и, в особенности, Тебризские ковры, связанные с именем Солтана Мухаммеда. О величии азербайджанского ковра свидетельствует «Хамса» Низами Гянджеви, где воспевается красота убранства дворца царицы Нушабе из Барды:

«У нее во дворце есть большая палата,

Что не только ковром златотканым богата» [1, с. 532]

Многие ученые определяют азербайджанские ковры к различным регионам Востока. Одни относят их к кавказской группе ковров, и делят, в основном, на 2, другие – на 6 типов ковров, в зависимости от регионов.

Многие европейские ученые исследователи относят азербайджанский ковер к иранской или турецкой группе, или, как отмечалось выше, к кавказской группе.

Азербайджанский ученый Ляtif Керимов в своей книге «Азербайджанский ковер» отделил эти ковры в самостоятельную группу ковров, которые разделил на 4 типа:

1 – куба-ширванская, 2 – гянджа-казахская, 3 – карабахская, 4 – тебризская школы азербайджанских ковров. К каждому типу относятся определенные ковры конкретных регионов, например, к типу губа-ширванских ковров относятся 7 типов ковров: Шемаха, Губа, Дявяти, Ходжакенд, Хызыр, Гусар и др. Из них только бакинская группа выткана в определенном стиле: Халапута, Сураханы, Хиляршян, Горадил, Фатмаи. Азербайджанские ковры характеризуются цветом и композицией, и связаны между собой в определенную группу

Азербайджанские ковры делятся по композиции на 2 элемента: гёль (озеро) – середина ковра, называемое средним полем и хашия – кайма, украшенный край ковра, завершающий его композицию. Особенности азербайджанского ковра являются отражения в нем предметов среды человеческого бытия, некоторые из них облачены в символы, выражающие представления того или иного региона. Здесь изображаются стилизованные растения, животные, насекомые, птицы, в том числе звезда, пахлава, треугольники четырех-, пяти-, шести-, восьмиугольники и другие геометрические формы, определяющие основные узоры азербайджанских ковров. В азербайджанских коврах наиболее применяются такие растительные орнаменты, как бута, джуппа, чайный цветок (чайгюлю), व्यюнок, цветок, бутон и другие. Спектр цветов азербайджанских ковров очень широкий, отражающий природные цвета. Каждый регион имеет свою расцветку и орнаментику. Например, в коврах Бакинской, Кубинской, Ширванской зон широко использовались геометризированные, растительные и животные мотивы, а также рисунки с изображением людей. Фон и узоры указанных ковров, в основном, ткались в красном, синем, белом, оранжевом, светло-голубом цветах.

В коврах Гянджа-Казахской зоны широко использованы геометрические и животные мотивы, фон и рисунки этих ковров ткались преимущественно в белом, зелёном, желтом, красном, синем цветах.

Ковры Карабахской зоны украшаются в основном растительными мотивами, а также рисунками с изображением людей и животных. В этих коврах использованы красные, розовые, оранжевые и другие тона [2, с. 92]. По применению в быту азербайджанские ковры делятся на различные виды. Например, по размеру, назначению, молитвенные ковры – маленькие по размерам, и используются для настила пола.

Исламская религия внесла свои коррективы в быт, жизнь и традиции Азербайджана, где были распространены зороастризм, христианство и иу-

даизм. В ковровом искусстве ковры-намазлык стали неотъемлемой частью каждой семьи. В коврах стали преобладать геометрические, растительные мотивы. В коврах намазлык применялись и арабская вязь, отражающие аяты из Корана, молитвы и имя Бога – Аллах, куфическим почерком, реже изображалась сама Мекка. Появился целый ряд мотивов, композиций, которые нашли отражение во всем декоративно-прикладном искусстве. На коврах изображались мечети и мехрабы – в верхней части ковра – арки. Изображение мехрабов присуще только молитвенным коврам (мехрабы-намазлык). В композиции данного ковра можно встретить изображение пяти пальцев руки, широко распространенный арабский символ, а также буты, пчел (Ширванские ковры), птиц и т.д. Изображение мехраба можно встретить часто в Карабахской группе – ковре «Кюрд», в Гянджинском – «Фарзели», в коврах, вытканых на территории Кубы и Казаха, а также в Ширванских, Турецких вышивках и ковровых изделиях. Композиции «Бенди-руми» встречаются на территории Ширвана, многие из них ткались в Маразе. Срединная кайма их состоит из крючкообразных элементов, которые встречаются в Сальян-Муганских коврах и в Болгарских чипровских килимах, где белый и кремовый цвета фона являются характерными для данного вида [3, с. 25] .

Ислам – одна из мировых религий, т.е. вероучение, которое исповедуют люди разных стран независимо от их национальности. Ислам (араб. «предание себя Богу») означает абсолютную веру в единого и единственного Бога- Аллаха, ниспославшего людям через своего Пророка Мухаммеда Священное Слово, который тот должен был «читать вслух», т. е. проповедовать. Люди, исповедующие ислам, называются мусульманами (от арабского «муслим» – предавший себя Богу). Каждый мусульманин обязан признавать единственность Аллаха и пророческую миссию Мухаммеда; исполнять пять раз в день обряд молитвы; добровольно отдавать часть своих доходов в пользу бедных; соблюдать пост в священный месяц мусульманского календаря – рамазан; хотя бы раз в жизни совершить паломничество в Мекку, к главной святыни ислама – Каабе.

Во всех произведениях мусульманского искусства прослеживается красной нитью Слово божье – цитаты из Корана (коранические аяты), которые составляют её основу. Это можно увидеть и в архитектурных памятниках, и в декоративно-прикладном искусстве, и в книжном искусстве; музыка используется при чтении Корана нараспев, когда муэдзин призывает на молитву, а поэзия использует и стихотворную форму Корана, и её нравственные принципы.

Коран включает 114 глав, или сур. Каждая сура (араб. «ряд», «ранг») состоит из аятов (араб. «знак», «чудо») – меньших отрывков текста, которые европейцы обычно называют стихами. Коран – это универсальная энциклопедия мусульман, содержащая свод правил поведения в семье и общине, основы мусульманского законодательства, философии и эстетики. Вместе с

тем Коран является поистине замечательным произведением средневековой литературы Востока, эталоном классического арабского языка (Коран был записан на мекканском диалекте арабского языка), неиссякаемым источником исследований учёных-арабистов.

Знатоки веры полагают, что точный в духовном смысле перевод на другие языки невозможен, ибо он не передаёт Божественной сущности откровений. В связи с этим некоторые переводы Корана называются «переводами смыслов».

Коран – основа ислама, ибо устанавливает религиозные обряды и правила поведения для миллионов мусульман. Без знакомства с этой книгой невозможно понять обычаи и традиции, существующие в мире ислама. Вместе с тем понимание самого текста Корана – непростая задача для современного читателя. В ниспосланной книге – Коране, наряду с ясно изложенными аятами-мухкамат – существуют откровения, смысл которых не поддаётся однозначному толкованию. Такие аяты называются муташаббихат. Их комментированием занимаются наиболее видные ученые и авторитетные знатоки ислама.

Ислам – не только религия. Это – система взаимоотношений человека и общества, определяющая образ жизни мусульманина. Источником для решения, возникающих в жизни проблем, наряду с Кораном для мусульман является сунна (араб. «пример») посланника Аллаха – поступки и высказывания Пророка Мухаммеда, зафиксированные (сначала устно, а с IX в. письменно) как Священное предание в виде «рассказов»- хадисов.

Согласно одному из хадисов, Мухаммед сказал: «Письмо – половина знания». В Средневековой мусульманской культуре Востока и Запада степень овладения «красотой письма», или каллиграфией стала показателем интеллектуальности, образованности и духовного совершенства личности. В истоках арабской каллиграфии лежит подчинение написанного слова логике ясного, размеренного, ритмического чтения Корана.

Многие народы, обращавшиеся в ислам, но не принявшие арабский язык в качестве повседневного, заимствовали арабский алфавит для собственных языков. Таким образом, сегодня арабское письмо используется при написании многими мусульманскими народами, не имеющими существенных этимологических связей с арабским.

Арабское письмо, которое вместе со всеми семитическими письменами, за исключением эфиопских, держится писания справа налево, происходит от древнесемитской азбуки. Древнейшая форма его – это так называемое куфическое письмо, названное в честь города на Ефрате–Куфа, образцы которого имеются в многочисленных рукописях Корана и на надписях монет. Этот способ писания – геометричный, и имеет лишь 18 согласных из 28 арабской азбуки; отличаются они одна от другой особыми знаками. Ударение означает точкой над буквой (например, над а), или линией посередине (например,

у), или же точкой под буквой (например, под и). Нередко эти точки означались красной или зелёной краской. Несмотря на эту очевидную недостаточность, характер древнеарабского письма удерживался в употреблении в течение многих веков, и был постепенно заменяем более удобным для скорописи способом, называемым насхи, которым пользуются и в настоящее время. В этом письме сходные согласные различаются (диактрическими) точками, а ударение – небольшими чёрточками (над а, у) и подстрочными (и).

Арабское письмо значительно более широко использовалось в декоративном искусстве и в художественном творчестве. Мусульманские художники, которым было запрещено изображать фигуры людей и животных, в большинстве случаев обращались либо к искусству, ставшему известным с тех времён под именем «арабесок» (композиции, в основе которых были положены строгие геометрические формы или рисунки листьев и цветов) или очень часто к каллиграфии. Арабская каллиграфия стала, таким образом, применяться не только при создании копии Корана, но также и во многих других художественных целях – на фарфоре и металлоизделиях, коврах и других тканях, монетах и в архитектурном орнаменте (главным образом в мечетях и на могилах, но также, особенно в поздние времена, и на других зданиях и постройках).

В начале исламской эры два вида шрифтов находились в применении – оба (куфи и насхи) они произошли от различных форм набатейского алфавита. Первый был строгим геометрическим шрифтом прямоугольной формы и назывался куфическим, однако употреблялся до основания этого города. Он использовался при создании первых написанных от руки копий Корана и для украшения архитектурных сооружений в самые первые годы Исламской империи.



Образец куфического письма.

Мусульмане были также мастерами в искусстве резной и крашеной штукатурной работы в стиле, который всё ещё существует. Они были и превосходными мастерами мозаики, инкрустации, аппликации всех видов в резном и лепном украшении.

Каллиграфия стремится к выразительности и декоративной соразмерности надписей; поэзия преподносит афоризмы и соответствующий исторический материал; музыка нашла отражение в азане, чтении Корана и проповедей. В декорации и совершенствовании этого божественного строительного комплекса использованы различные формы прикладного искусства: великолепные ковры, ценные и изящные шторы, огромные и сверкающие светильники, резьба по дереву, шитьё золотом и т.п., которые сыграли свою роль в придании красоты и великолепия мечети.

Азербайджанские ковры разнообразны по назначению и применению в быту. Имеются также специальные настенные ковры, используемые для дизайна и утепления комнаты. В комнате для гостей применяется целый комплекс ковров, и каждый из них – разные по размеру, форме и композиции. Посередине настилается большой ковер – халы, начало комнаты украшается ковром – кяляи, и по краю главного ковра настилаются крайние ковры – кянары.

Азербайджанские ковры богаты своими древними традициями, сложившиеся веками, обогатившие декоративно-прикладное искусство Азербайджана. Азербайджанские ковры принадлежат к числу жемчужин сокровищницы мировой культуры и хранятся во многих музеях и коллекциях мира, и дают основание существовать во времени и пространстве.

Литература

- 1 Низами Гянджеви. Избранное (Хамсе). – Баку: Азернешр, 1998.
- 2 Алиева Анна-ханум. Ворсовые ковры Азербайджана XIX – начала XX века. – Баку: Элм, 1987.
- 3 Велев В. Болгарские килимы до края на XIX век. – София, 1960, обр. XXV в.
- 4 Керимов Л. Азербайджанский ковер. – Баку: Изд-во Академии наук Азербайджана, 1961. – Т. 1.
- 5 Мир-Багирзаде С.А. Коран и искусство (Исламское искусство). – Баку: Текнур, 2009. – С. 124.
- 6 Mir-Bağırzadə S.A. İncəsənət tatixi. – Dərslik: Bakış MSA, 2012. – S. 115.

Түйін

Мир-Багирзаде С.А. Әзірбайджан кілемдері мен ислам мәдениеті

Бұл мақала Әзірбайджан кілемдерінің ерекше орны мен Латиф Керимовтың «Әзірбайджан кілемі» атты еңбегінен нұсқау алып, ұсынылып отыр. Кілем композициясы рәміздермен ұштасып, ислам мәдениетінің терең бойлағанын намаз кілемшелерінде анық көрінеді. Әзірбайджан кілемдері – ықылым заманнан бері келе жатқан мәдениет мұрасы. Әзірбайджан кілемдері әлем мәдениетінде аса ерекше орынға ие.

Summary

Mir-Bagirzadeh S.A. The Azerbaijan Carpets and Traditions of Islamic Culture

The given research is devoted to specificity of the Azerbaijan carpets and its allocation from various groups in independent, being based on fundamental work of Latif Kerimov «Azerbaijan carpet». In work the main composite idea of the carpet reflected in symbols, in particular, based on traditions of an Islam and applicability for it special versions of a carpet from which playful carpets are allocated is emphasized. The Azerbaijan carpets are rich the ancient traditions, developed the centuries, enriched arts and crafts of Azerbaijan. The Azerbaijan carpets belong to number of pearls of a treasury of world culture and are stored in many museums and collections of the world, and give the basis to exist in time and space.



УДК 008.001

Алтай Тайжанов

ЗНАЧЕНИЕ ДУХОВНОГО ФАКТОРА И ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ В РАЗВИТИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В статье рассмотрены важные особенности этнокультурных традиций в контексте образования и воспитания. Указана актуальность сохранения национальных компонентов отечественного образования в условиях нарастающей глобализации. Показаны положительные и отрицательные моменты глобализационных процессов, отмечена их угроза для национальной системы образования, культуры, духовности. Проанализированы духовно-культурные аспекты глобализации в контексте развития Казахстана в XXI веке.

Ключевые слова: духовный фактор, этнокультурные традиции, этнокультурная идентичность, этнокультурное образование, гуманитарное образование, культурно-этнические развития, этническая культура.

Сегодня мы начинаем все острее ощущать кризисную ситуацию, охватывающую все человечество. И более того, выходя за привычные нам границы, кризис вторгается в запредельность нашего существования – духовную область Бытия. Человечество может выжить физически, лишь выжив духовно, то есть в качестве культурного человечества: первое абсолютно неотделимо от второго. Развития человеческой духовности как синтеза разума и доброй воли, знания и ответственности.

Люди сегодня могут слишком многое, и слишком многое может привести к катастрофе. Отсюда игнорирование духовных оснований национальной культуры – в политике, экономике, образовании – особенно опасно в условиях общественной трансформации. Осмысление противоречивого опыта реформ позволяет глубже и полнее осознать роль образования и прежде всего этнокультурного. Уникальные возможности для формирования духовно целостной личности и одновременного воспроизводства культуры народа через человека, его систему ценностей и жизненных смыслов позволяют рассматривать этнокультурное образование как важнейшую предпосылку духовной безопасности общества.

Духовная безопасность – это система условий, позволяющая культуре и обществу сохранять свои жизненно важные параметры в пределах исторически сложившейся нормы. Их выход за рамки нормы под воздействием различного рода факторов, прежде всего культурного, ценностно-норматив-

ного характера, ведет к дезорганизации и в конечном счете к распаду общества как целостной системы в связи с разрушением структурирующих его духовных оснований.

В условиях глобализации современной цивилизации и развития электронных технологий важнейшим фактором мирового влияния становится культура, которая рассматривается сверхдержавами в качестве основного механизма включения тех или иных регионов в сферу своего влияния. Усиление культурного фактора в геополитических стратегиях сопровождается рядом негативных последствий, которые необходимо учитывать в разработке концептуальных основ геополитики. С одной стороны, культурное сотрудничество и диалог народов являются залогом справедливости и демократии, условием предотвращения международных и межэтнических конфликтов, насилия и войн. С другой – мировое сообщество вступает в новую фазу, в которой доминирующим фактором глобальной политики и фундаментальным источником конфликтов будут не политические или экономические разногласия, а культурно-этнические различия и противоречия. Объективное или субъективное неравенство партнеров по культурному диалогу является предпосылкой геополитических влияний. Несамодостаточность одной из сторон диалога и стремление скопировать «другую» культурную модель снижают эффективность партнерских отношений в межнациональных контактах, что углубляет комплекс национальной и культурной неполноценности, открывает границы для культурной экспансии стран лидеров.

В настоящее время усиливается борьба за духовное влияние и раздел мирового пространства. Сегодня стратегическая цель геополитической экспансии мировых лидеров в отношении развивающихся стран – сделать их себе подобными: по политической и экономической системе, социальному строю, идеологии, психологии, культуре.

Этническая культура содержит в себе ценности и нормы, составляющие духовное ядро общества, является своеобразным полюсом притяжения, и случаи нарушения этого притяжения неизбежно ведут к дезинтеграции общественного организма. И такая ситуация для разрушения государственной целостности значительно опаснее, чем внешняя экспансия. Одним из механизмов реализации геополитических задач в сфере духовной безопасности является высшее гуманитарное образование – важнейший социальный институт трансляции культурных ценностей, норм, идеалов, форма воспроизводства национально-культурного мира. Именно возможности образования сохранять и утверждать смыслообразующие координаты культурной системы позволяют рассматривать его не только как систему профессиональной подготовки, но и как эффективный инструмент геополитики и обеспечения духовной безопасности нации.

К сожалению, в настоящее время геополитический потенциал образования не только не используется в полной мере, но и не осмысливается в

соответствии с масштабом проблем, да и политика государства в данной области свидетельствует о том, что власть не понимает подлинной роли образования, не осознает, что без человека, его образованности, интеллекта экономическое благополучие общества невозможно и бессмысленно.

Этнокультурное образование – важнейший механизм трансляции и воспроизводства культурных ценностей, идеалов и смыслов жизни, форма и содержание которого детерминированы спецификой «национально-культурного мира», образуемого историей, языком, философией, литературой, традициями, психологией. Диалектическая взаимосвязь между культурой и образованием, возможности последнего оказывать существенное влияние на состояние духовной атмосферы в обществе делают сегодня особо важной проработку теоретических и методологических основ его реформирования. Понимание образования как фактора духовной безопасности нации обусловлено его важнейшей ролью в сохранении культурной преемственности и духовном развитии личности.

Образование обеспечивает целостное воспроизводство человека – в соответствии с теми его идеалами, которые сформированы в недрах культуры, в религиозно-философских, этических и педагогических системах и концепциях. Если обучение транслирует и воспроизводит лишь некий частный, конкретный фрагмент культуры, то образование производит и воспроизводит целостный субъект культуры и деятельности – человека в его экзистенциальной и онтологической полноте.

В отличие от инструментально ориентированного обучения, которое обеспечивает трансляцию, воспроизводство и освоение знаний, умений, технологий и потому является вторичным по отношению к процессам формирования и развития личности, образование формирует целостный «образ» человека. Именно возможности образования сохранить специфику отечественной культуры позволяют рассматривать его в качестве важнейшего условия духовной безопасности нашего государства, ибо утрата духовной самобытности народа ведет к потере своего особого места в общемировой семье культур и цивилизаций, а в конечном счете – к существенному ослаблению экономических и геополитических позиций. В этих условиях важным приоритетом образования является ее этнокультурная особенность. К сожалению, необходимо констатировать, что в контексте глобализации этой особенности не уделяется должного внимания. Нельзя забывать, что в курсе государственной политики и национальной идеологии образование является средством формирования национального самосознания, реализации культурно-языковых интересов. Этнокультурное образование выполняет функцию возрождения, сохранения и развития национальной культуры, помогает выявлять национально-культурные потребности человека, а также обеспечивает взаимообмен и взаимообогащение культур.

Национальные особенности есть у каждого народа. Их необходимо учитывать при модернизации образования, ибо, если игнорировать данный

компонент, искажается сама сущность нации. На сегодня образование стало важным оружием в политике государств. В данном контексте система образования должна строиться на тех фундаментальных ценностях, идеях и приоритетах, которые складывались на нашей земле на протяжении тысячелетней ее истории, опираться на общее культурное наследие тюркских этносов, на духовные и нравственные традиции казахского народа, на ценности, накопленные мировой цивилизацией.

Государственная политика в области образования должна быть нацелена на воспитание национального духа и патриотизма у учащихся. Общеизвестно, что эта деятельность органически связана с государственным языком. Укрепление национальных начал образования должно тесно сопрягаться с обеспечением безусловного приоритета родного языка и культуры. Это политика реализуется во многих государствах. Языковой вопрос и этнокультурное образование находятся в диалектическом единстве. Как говорил великий сын казахского народа Ахмет Байтурсинов: «Сөзі жоғалған жұрттың өзі де жоғалады» (Народ, потерявший язык, теряется сам). Можно ли представить японца, немца или узбека не знающего свой родной язык? Конечно, нельзя. А вот наша языковая ситуация вызывает чувство неопределенности. Конечно, с годами государственный язык должен занять то место, которое он должен занимать. Говоря об этом, на XIV сессии Ассамблеи Народов Казахстана Президент вновь напомнил о том, что в годы тоталитарного режима история и культура казахского народа оказались под прессом идеологии. Это катастрофически повлияло и на казахский язык, который к концу XX века оказался на грани исчезновения. Поэтому сегодня стремление казахского народа восстановить утерянное абсолютно закономерно.

Наиболее передовые люди всегда сознавали, что будущее человечества, нации всецело зависит от обучения и воспитания подрастающего поколения. К сожалению, в нашем государстве на духовную сторону обращается мало внимания. Вот мы постоянно говорим об экономике. Но мы не должны забывать, что развитие экономики возможно только тогда, когда есть развитие наук, образования, высокая культура, причем культура которая базируется на гуманизме.

Прежде у казахов все преподаваемые предметы имели воспитательно-познавательное значение, направление. Продолжительность учебы была в основном 4 года, с 9 до 13 лет. Мечеть была в каждом ауле. Вышеупомянутые 4 года распределялись таким образом:

1-ый год изучались ӘЛІП БИ, ӘБЖЕТ, ӘДЕП, ӘРКЕН.

Әліп би – изучение алфавита из 28 (двадцати восьми арабских букв);

Әбжет – решение задач с четырехзначными действиями арифметики;

Әдеп – изучались различные виды и формы уважительного отношения, почитания родных, родственников, близкого окружения. Уважительные отношения между младшими и старшими. Встреча и проводы гостей, различные виды взаимоотношений и общения с ними.

Эркен – раздел, который обучает прекрасному. Сюда относятся: само-уход, одеваться со вкусом, с учетом возраста, занимаемого положения в общественной системе, умение изготовить и сохранить различные вещи для хозяйства и их эстетическое оформление. По отношению к людям и всему живому, – быть гуманным, особенно при уходе за животными, немощными людьми и т.д.

2-ой год изучался ЭПТИЕК – понимание, освоение содержания и значения слов. Обучение правильной, логической речи и умению слушать. Одновременно на этом этапе шакирты (ученики) получают путем изучения небольших (то есть коротких) суре общие сведения о Коране.

Другими словами, это – первоначальный путь к изучению и освоению Корана.

3-ий год изучались МҮСӘННӘФТЕР, МҮННӘЖИМ. Мүсәннәфтер – (поэзии, дастаны) изучение лиро-эпосов, эпосов о батырах и биях и других поэтических произведений народов старотурецкого, арабо-мусульманского мира; Мүннәжім (Астраномия) – изучая данный предмет, ученики получают целостные знания о солнце, луне, звездах, о временах года, об изменении погоды и причинах этих явлений. Изучаются и другие небесные тела. Ученики также получают общие сведения о географических науках, о природоведении. Они познают природу, различие местности и водоемы, их пригодность для различных сфер жизнедеятельности, как найти дорогу в ночное время с помощью звезд, то есть наблюдательность и т.д.

4-ый год изучался МУХТАСАР – как бы синтез вышеуказанных предметов и расширенный и систематизированный вид. Главным здесь является изучение законов шариата с точки зрения нравственности, этикета и т.д.

Как видим, из названных 8 (восьми) предметов, кроме Мухтасара, 50% прямо или косвенно занято изучением того, что касается проблемам воспитания. Это гуманное, уважительное отношение к окружающим, человечность (имандылык, инабаттылык, көргенділік, парасаттылык), стремление к прекрасному и т. д. Все предметы подчинены повседневной нужде, ощущается их необходимость на каждом шагу, они далеки от зазубривания.

Важнейшей из основных причин угасания творческого потенциала народа является ослабление интеллектуальных и духовных традиций в результате разрушения национальной системы образования и подготовки слоя интеллигенции, чуждой своему народу, его истории, традициям, культуре. Следовательно, развитие национально и культурно ориентированного образования – ведущая предпосылка активизации творческих сил и способностей нации, мобилизации ее духовных ресурсов. Такое понимание роли образования объективно ставит сегодня проблему переориентации его философских и культурологических оснований, необходимость разработки образовательной парадигмы, которая избежала бы эклектичного соединения концепций и идей других национальных школ. В частности, копирование западных моделей образования, ориентированных на развитие чело-

веческой субъективности или на передачу максимального объема знаний и освоение технологий, в условиях Казахстана может вызвать кризис социально-культурной и личностной самоидентичности, ибо инструментальная природа этих моделей умаляет значение духовно-нравственной составляющей образовательного процесса, выхолащивая тем самым подлинную сущность данного социального института.

Мы глубоко убеждены в том, что нет для нации более важной задачи, чем образование и воспитание. Именно та нация, которая сумеет создать сегодня более совершенную систему образования, станет лидером XXI века. Думается, что лидером третьего тысячелетия станет не та страна, где высокий жезненный уровень сегодня, или самая совершенная электроника, а тот народ, который сумеет обеспечить передачу эстафеты знаний и культуры, найти то взаимоотношение с окружающей природой, которое отвечает современным потребностям развития социума и самой природы.

Значительная часть казахского населения все же ориентирована хотя в разной степени на этнокультурные ценности. Чтобы спасти эту хрупкую социально-культурную систему казахов необходимо нравственно-духовное переустройство нашего оскудевшего бытия.

Түйін

Тайжанов А.Т. Отандық білімді дамытудағы рухани фактор мен этномәдени дәстүрлердің мәні

Білім беру мен тәрбиелеудегі рухани фактор мен этномәдени дәстүрлердің мәні жоғары екені айтылады. Жаһандану үдерісіндегі ұлттық және этномәдени негізді сақтап қалу қажеттілігі көрсетілген. Мәдениет, руханилық білім беру жүйесіне деген жаһанданудың дұрыс және бұрыс жақтары қарастырылған.

Summary

Taizhanov A.T. Importance of Spiritual Factor and Ethnocultural Traditions in Development of Education

The article describes the important features of the ethnic and cultural traditions in the context of education. It contains the urgency of conservation of the national components of national education in the context of growing globalization. Showed positive and negative aspects of globalization processes, marked by their threat to the national system of education, culture and spirituality.





ӘОЖ [130.2:[001+37](=512.122)

Райхан Досжан

ҒЫЛЫМ МЕН БІЛІМ – ҚОҒАМ МЕН ТҰЛҒА ДАМУЫНЫҢ НЕГІЗГІ ШАРТЫ

Аннотация. Аталмыш мақалада ақыл, ғылым, білім және т. б. рөлінің маңыздылығы туралы сөз қозғалады. Абайдың, Шәкәрімнің түсінігі бойынша, ғылым – бұл түп тамырдың бастамасы, одан адамзат руханилығының барлық жақтары байланысты. Ғылым мен білім адам мен тұлға дамуының, қалыптасуының шынайы шарттарын қалыптастырады деп дәлелдейді ойшылдар. Олардың пікірінше, адамзаттың өмір сүруінің мақсаты мен мәні, адам білім мен ғылымды меңгергенде және өз шығармашылығының биік шыңына жеткенде ғана жүзеге асады.

Тірек сөздер: ғылым, білім, қоғам, ойшыл, философия, ағартушылық.

Ресейге қосылу нәтижесінде Қазақстанда халық ағарту ісін ұйымдастыру және басқаруда ілгерілеу байқалды. Қарастырылып отырған ағартушылық идеология нақты-тарихи шындық болып табылады. Ресейге қосылу оның мәдениетімен кең танысу және сол арқылы еуропалық өркениеттен сусындау Ресейге бодан кезеңінің нәтижесі болып табылғанымен, қазақ ағартушылығы дүниежүзілік ағартушылық ойдан оқшауланбай, керісінше, онымен ортақтастыққа. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасыр басындағы жалпыресейлік қозғалыстың ықпалы тиген дербес құбылыс дамыды. Сондықтан Қазақстан ағартушылық идеологиясын оқып үйренуде жалпы ағартушылық құбылысына тән белгілермен қатар оны тудырған мәдени – әлеуметтік ортаның ерекшелігіне де баса назар аудару қажет.

Қазақстандағы ағартушылық ойдың қалыптасуына XIX ғасырдың 40–60 жылдарындағы орыс ағартушыларының, әсіресе, революциялық демократизмнің ықпалы қатты әсер етті. Орыс революционер-демократтарының идеалдары Қазақстан ағартушы-демократтарының жанына жақын келді. Олардың кейбірі (Уәлиханов, Абай, Алтынсарин, Шәкәрім) Н.Г. Чернышевскийдің, Н.А. Добролюбовтың, А.И. Герценнің, В.Г. Белинскийдің еңбектерімен, ал кейбірі (Уәлиханов, Абай) авторларымен таныс болатын.

Жастарға ғылым таппай мақтанбауды, өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ сияқты мінездерден аулақ болуды кеңес етеді.

«Әсемпаз болма әрнеге
Өнерпаз болсан, әрқалан.
Сен де – бір кірпіш дүниеге,
Кетігін тап та, бар, қалан!»

– деп, әр адам қоғамда өзінің орнын алуы керектігін, ол үшін өнер мен білімге ұмтылуы қажет екендігін айтады.

Ресей империясының құрамына кіріп, сіңісе бастаған шақта қазақ халқының орысша сауатын ашу қажеттілігі туындады. Енді халық тек араб-парсы тілдеріндегі Шығыс ғұламаларының кітаптарын ғана емес, сонымен бірге орыс тілін де оқып үйренді. Орыс ойшылдарын, олардың еңбектерін оқып, білу негізінде Шоқан, Абай, Шәкәрімдер жаңа идеялар ұсынады. Қазақ халқының прогрессивті дамуын ағартушылар халық санасын оятуға, әлемге, әлемдік мәдениетке ашылуына мүмкіндік беретін білім, ғылымды дамытуда деп көрді.

Қазақ ағартушылығы Шоқан Уәлихановтан басталады. Уәлихановтың ата-бабалары жалпы Ресей империясына қосылуды қолдады. Еуропалық білім алған Шоқан Уәлиханов білімді адам болды, еңбектері ел ішінде де, шетелдерде де жарық көрген философ, ғалым, ірі шығыстанушы болды. Уәлиханов тарихты, Еуропа, Азия, Ресей империясының көптеген халықтарының әлеуметтік жағдайын терең зерттеген.

Өзінің Қашқарияға сапарынан кейін, Қашқария тұрғындарының өмірін зерттей келе, қазақтар үшін осы қиын жағдайдан шығудың бір ғана жолы – бұл өмір сүру формасын түбегейлі өзгерту керек деген шешімге келеді. Ол қазақтардың ескі өмір салтымен енді өмір сүре аламайтынын, ескі өмір салты бұзылатынын түсінді. Сондықтан өткен өмірге ешқандай қайғы, жас, өкініштер көмектеспейді. Қазақтар үшін жалғыз жол – бұл өмір салтын өзгерту, өркениетті өмірге қосылу, үйрену. Сол себепті, ол ағартушылық, білім, ғылым идеясын уағыздады және өзі үлгі ретінде ірі ғалым, Ресей империясында ең білімді адамдардың бірі болды.

Шоқан Уәлиханов қазақ халқының артта қалушылығының себептері туралы көп және жиі ойланып, толғанды. Сөйте тұра ойшыл қазақ халқының экономикалық, әлеуметтік-мәдени дамуын тежеген қазақтардың тұрақсыз көшпенді өмір салтына аса үлкен назар аударады. Сонымен қатар, ағартушы халықтың қараңқылығына, білімінің жеткіліксіздігіне, надандығына сілтейді. Сол себепті, Ш. Уәлиханов отырықшылық пен егін егудің артықшылықтарын негіздей келе қазақ халқын отырықшылық өмірге шақырды. Ол, сонымен қатар, білімнің, ағартушылықтың қажеттілігін дәлелдеді.

Ағартушы ең алдымен көңілін болашаққа аударды. Сөйтіп, үмітін халқының білім алуына, ағартушылыққа артты. Халқының саяси белсенділігін арттыру үшін және өз бостандықтарын қолдана алатын-

дай ету үшін оларға білім беру қажет деп есептеді. «Халықтың дұрыс өсіп, дамуы үшін, ең алдымен, бостандық және білім қажет», – деп жазды Ш. Уәлиханов. Оның пікірінше, онсыз барлық әкімшілік, экономикалық және әлеуметтік реформаларды халық түсінбейді және қабылдамайды.

Дәл осындай білімді, ғылымды, ағартушылықты үгіттеу бағдарламасымен Абай да сөйледі. Абай да Шоқан Уәлиханов сияқты ағартушы, бірақ Абай өзінің ағартушылық жолында әлдеқайда ілгерірек басты. Біріншіден, ол білімді адам өмірін, болмысын өзгертудің негізі деп есептеді, оған қоса білім, ғылымды үгіттегеніне қарамастан қазақтардың өмір сүру формасын қатты сынға алды, халқының артта қалушылығының себептерін ашты.

Абай тек қана ағартушылық, білім, ғылым және т. б. қажеттілігін, маңыздылығын айтып қана қойған жоқ. Ол қазақ қоғамының санасын үлкен сынға ұшыратып, сол негізде қазақ тек біліп, оқып қана қоймай, білімді өз болмысын өзгертудің негізі ету керек деген шешімге келеді.

Абай әдісінің жаңашылдығы философияның білімді, ағартушылықты, ғылымды үгіттей отыра сол мәселені тұтас тұлға қалыптастыру мәселесімен байланыстыруында жатыр. Ойшыл қазақ қоғамының түкке жарамсыз өмір сүруін, олардың шала, бір жақты екенін, олардың өмірі тек жанашырлықты туындататынын айта келе өзінің тұтас тұлға туралы түсінігін берді.

Абай қазақтың тек білімсіздігін, қараңғылығын ғана сынап қана қоймай, олардың өмір сүру формасын, барлық санасын, құндылықтарын, көзқарастарын, балаларды тәрбиелеуін, әйелге деген, бір-біріне деген қарым-қатынасын да сынға алды. Философ ескі қазақ өмірінің жоқтығын, оның өркениетті өмірмен, сонымен қатар халықтың өнегелі өмірімен еш ортақтығы жоқтығын көрсетті [1].

Қазақ философы өз еңбектерінде қазақ санасындағы өркениетті мәдени құндылықтарға сай келмейтін, жаңа өмірдің қағидаларына қайшы келетін ескі түсініктерді білімнің жеткіліксіздігінен екенін түсіндіре келе қатты сынға алады.

Ойшылдың пікірінше, қазақ адамның дамуы үшін шынымен маңызды болып табылатын жақсы мен жаманды, жақсылық пен жауыздықты айыра алмайды. Мұның бәрі қазаққа шынайы, мәдениетті, өркениетті болуға кедергі жасайды. Оның ойынша, кемшіліктердің барлығын білім, ғылымның арқасында ғана жеңуге болады. Міне, сол себепті, білім, ғылым, ағартушылық, қазақ ойшылының пікірі бойынша, халықтың да, жеке тұлғаның да дамуының көзі болып табылады [2].

Абай халқын әлемдік мәдениет жетістіктеріне қосуға тырысты, өз отандастарын рухани кедейліктен біржола құтқарғысы келді. Абай осы мақсатта көп іс атқарды. Оның терең мағыналы, көркемдік жағынан құнды лирикалық және философиялық өлеңдері халықтық поэзиямен байланысты.

Абай үшін білім – қандай да бір игіліктерге жету құралы емес, адам дамуының іргелі негізі. Білім адам жанын ағартып, оны рухани байытады.

Шынайы, тұтас тұлға қалыптастырудағы күрделі мәселе жөнінде ойлана келе Абай нағыз адам қалыптастырудың бірден бір жолы білім, ағартушылық болып табылады деген шешімге келеді. Ойшылдың айтуынша, оқу, білім, ғылымның негізінде ғана адам өмірлік сындарды абыроймен көтере алады және дұрыс шешімдер қабылдай алады. Философтың пікірінше, оқу, білімді меңгеру жалпы адамның, халықтың, жеке тұлғаның қалыптасуы мен дамуының бастамасы болып табылады.

Әрине, шығыс мәдениетінде де білім туралы көптеген ойларды, білімсіздікке, надандыққа қарама-қарсылық ретінде оқу, білімнің қажеттілігі туралы ойларды кездестіруге болады. Алайда, қазақ философының түсінігінде білім категориясы терең тамырлы, іргелі мәнге ие және оның барша этикалық философиясының алғашқы бастамасы болып табылады.

Шынайы білім мен ақылға ие болу үшін әрдайым оқып, еңбек етіп, кездесетін қиыншылықтардан қорықпай жаңа міндеттер мен мақсаттар қоя білу қажет. Егер адам оқуды, еңбек етуді, өзін өзі жетілдіруді тоқтатса, оның ақылы да, білімі де әлсірейді. Ондай адам зерттеуін, еңбек етуін, оқуын, білім алуын тоқтата келе өзінің дамуын да тоқтатады, өзін байытуды тоқтатып қана қоймай, бар білгенін жоғалтып алуы мүмкін. Сондықтан, ойшылдың пікірінше, жан қабілеті әрдайым дамуды, жетілдіруді талап етеді.

Сөйтіп, Абай өз философиясында тән мен жанның өзара байланысын зерттей келе, мынаны айтады. Адамда қабілеттің екі түрі бар – жан және тән қабілеті. Тән қабілетімен қабылданған білім болады, жан қабілетімен қабылданған білім бар, алайда егер адам осы қабілеттерге зиян келтіретін кеселдерден бойын аулақ ұстаса, онда бұл қабілеттің екеуі де шынайы болады.

Жоғарыда айтқанымыздай, Абайдың пікірінше ақылды дамытуға болады, оқудың арқасында, ақылды адамдармен араласу арқылы ақылды, білімді адам болуға болады. Бұл мәселеде мақсаттылық, сонымен қатар өз ақылын дамытуға және лайықты адам болуға тырысу үлкен мағынаға ие.

Абай, сонымен қатар, түрлі мақсаттарға қоса оларға жетудің түрлі тәсілдері бар екенін айтады. Адамға тек өзін-өзі жетілдіруге бағытталған шығармашылық еңбек пен танымы мен қабілетін дамыту тән екенін дәлелдейді. Ал зорлық пен алдау арқылы қол жеткізетін байлық пен билікке талпынуды адамға тән емес қасиет ретінде айқындайды. Абайдың ойынша, жетістікке жетудің ондай мақсаттары мен әдістері адамды төмендетіп қана қоймай, оған және оның айналасындағыларға зұлымдық пен бақытсыздық әкеледі.

Абай адам өзінің іс-әрекетінде айналасындағылардан қолдау мен құптауды қажет ететінін түсінді. Алайда, философтың пікірі бойынша, адам жағымпаздық пен шынайы қолдауды айыра білуі қажет. Кез келген жағдайда еңбекке қатысты, сондай-ақ өмір барысында туындайтын мәселені шеше білуіне қатысты іс-әрекет құпталса, онда ондай құптау игі болып есептелінеді.

Осылайша, ойшыл кез келген мақсат пен кез келген талапты ықыласқа лайық деп есептеді. Абай адамдарды шынайы мақсаттарға – өзіне де, халқына да пайда әкелетін білімге талаптануға шақырды. Философтың көзқарасы бойынша, адамға тән емес ең жарамсыз мақсат – бұл басқа адамдардан асу мақсатына бағытталған мақсаттар болып табылады.

Абайдың ойынша, еуропа халықтарының дамыған, мәдениетті болуы терең білімнің және ғылымды жоғары бағалауының арқасында. Тап осы білім еуропалық экономиканың, өндірістің, мәдениеттің және т. б. негізі болды.

Абай білімнің ең жоғарғы формасы ғылым болып табылатынын айтады. Ғылым жасау үшін, ғылыми білімді игеру үшін, ең алдымен, ғылым мен білімді құрал ретінде емес, мақсат ретінде түсіну керек: «... ғылымды үйренгенде, ақиқат мақсатпен білмек үшін үйренбек керек. Бахасқа бола үйренбе, азырақ бахас көңілінді пысықтандырмақ үшін залал да емес, көбірек бахас адамды түземек түгіл, бұзады...» [3]. Егер сіз әлемді тану мүмкіндігі ретінде ғылымды, білімді сүйсеңіз, әлемді тану процесіне, өзіңіздің таным қабілеттеріңізді жетілдіруге тұтастай және толығымен берілсеңіз, онда ғылым сізге міндетті түрде сый береді, сіз ғылымның құпияларын терең әрі жан-жақты игеруге мүмкіндік аласыз. Ғылым қиыншылықтардан қорықпайтын, заттар мен құбылыстардың мәнін тануға талпынған адамдарға беріледі. Егер сіз ғылымға қандай да бір басқа мақсаттарға жету құралы ретінде қарасаңыз, онда ғылымның сізге деген қарым-қатынасы, сіздің ғылымға деген қарым-қатынасыңыз да үстіртін болатынын айтады.

Сондай-ақ, Абайдың пікірінше, ғылыммен айналысқан кезде, ең алдымен, шындыққа қарай тырмысуыңыз керек, егер сіз бар күшіңізбен шындықты тануға талпынсаңыз, онда міндетті түрде заттар мен қоршаған әлем және адам құбылыстарының мәнін, құпиясын және ішкі байланыстарын анықтауға мүмкіндік аласыз. Ғылымға деген мұндай қарым-қатынас адамды сөзсіз жарылқайды. Ғылымның құпияларына үңіле отыра, тануға жан-жақты беріле келе сіз шынайы ләззат аласыз.

Оған қоса қазақ философы білімді, ғылымды айналадағылардан асу үшін, өзінді басқалардан жоғары қою үшін игермеу керегін айтады. Ал егер адамның мақсаты сол болса, онда ғылым атаққұмарлықтың көзіне айналады. Ойшылдың пікірінше, ғылым мен білімнің басқа біреулерден асу құралына айналуы ғылымға деген шынайы қарым-қатынасқа сай келмейді.

Абай бойынша, білімді тереңдету мен кеңейту ғана маңызды емес, сонымен қатар ғылым мен білімді жетілдірудің әдістерін де игеру қажет. Ол үшін әрдайым пікір алмасу керек. Әркез қарым-қатынас, талқылау қажет, тек шынайы ғылыми талқылау, дискуссия болса ғана ғылым алға жылжи алады, шындыққа жан-жақты қол жеткізу мүмкіндігі туындайды.

Философ сонымен қатар, шындыққа жетуге және жаңа ғылыми білім алуға кедергі келтіретін зиянды әрекеттерге арнайы тоқталды. Мұндай зиян-

ды әдеттерге, Абайдың пікірінше, ең алдымен аңқаулық, үстіртін көзқарас, басқа ғылымдардың пікіріне немқұрайлы қарап, сын көзбен қарамаушылық және т.б. жатады.

Білім идеясының жалғасын әрі қарай Шәкәрім шығармашылығынан табамыз. Оның идеяларының көпшілігі дерлік Абайдың пайымдауынан бастау алады, оны жалғастырады, жетілдіреді. Өмірінің соңына дейін оқу мен ізденіске, дүниенің терең тылсымына мән беріп, ой жүгірткен ақын ғылымның маңыздылығына айрықша мән берген.

Өзінің «Насихат», «Сынатар сың өзінді», «Үш-ақ түрлі өмір бар», «Сен ғылымға...», «Ғылымсыз адам айуан», «Жасымнан жетік білдім түрік ілін» сияқты көптеген өлеңдерінде Құдайбердіұлы Абайдың ағартушылық идеяларын одан әрі жалғастырады. Бұқараны оятуға ұмтылады, ғылымға жетелейді. Еңбек етуге, мәдениетті елдерден үлгі алуға шақырады.

Білімнің күші, оқи білудің, сауатты болудың қажеттілігі жөніндегі идеялар Абай мен Шәкәрімге дейінгі кезеңде де белгілі болатын. Бірақ білімнің жаңалығы тек оқу, білу, үйренуде емес, білім – мемлекет дамуының, өркендеуінің, өсуінің түп негізі деген ағартушылық идеясын Абай мен Шәкәрімнің еңбектерінен табамыз. Адамның рухани өсіп-өнуі келешекте оқуда, білімде, өнерде болады деген Абайдың ойларын Шәкәрім тереңдете түсті.

Білген ердің бол шәкірті, білмегенді қыл шәкірт.

Үйренуге қылма намыс, үйретуге болма кер.

Қай ғылымды білсеңіз де, қазір оны елге жай.

Кұр ішінде кеткенінше пайдалансын өзгелер... [4]

– деп, Шәкәрімнің оқуға, білімге, ғылымға шақыруының себебі ХХ ғасырдың басындағы тарихи кезеңмен тығыз байланысты. Себебі, Шәкәрім орысша сауатын ашу арқылы ғана халықтың көптеген батыс елдерінің ғылымдағы жаңалықтарынан хабардар бола алатынын жетік түсінді. Еуропа елдерінің ғылымдағы жеткен жаңалықтарын, техникалық жетістіктерін естіген соң, мемлекеттің дамуы тікелей адамның жетілуінің түпнегізі деп білген Шәкәрім, ағартушылық идеясын дамыту барысында біріншіден, білімді тек мемлекеттің, халықтың даму болмысының негізі деп қана қоймай, оны екінші жағынан әрбір жеке адамның адамдық қасиетке тек оқып-білу арқылы ғана жететінін, бұдан былай әрбір оқыған қазақ енді тек қана ежелгі ой-ұстанымдарды ұстанатын қазақ емес, өркениетті қазақ болатынын өз шығармашылығында айқын танытады.

Шәкәрім еуропаның білімін Абай арқылы қабылдап, «бүкіл халқыма паш етемін» деп қызмет етті. Орыс халқының ұлыларының еңбектерін оқу барысында батыс ойшылдарының идеяларымен ұштастыра отырып қазақтың ежелгі кереметтей ойларына жаңа леп, тың идеялар қосады.

Егер бұрын халқымыз көшпелі тұрмыспен байланысты салт-дәстүрлерді ұстанып, Дала заңымен өмір сүрсе, тарихи кезеңнің жаңа деңгейге өтуіне байланысты бұл ойлар жеткіліксіз болды, жаңа ойларды заман талабы да қажет етті. Қазақ ғұламаларында өзге халықтардың мәдениетін де, өнерін де, тілін де білу керек деген ойы сайрап жатты.

Құдайбердіұлы үшін байлықтың ең үлкені – ғылым. Өзінің «Үш-ақ түрлі өмір бар» атты өлеңінде ол адам өміріне «ортаншы өмір» деген ұғымды қолданады. Бұл – адамның жастық шақ пен кәріліктің арасындағы белсенді өмірі. Шәкерімнің айтуынша, міне, осы жылдары уақытыңды босқа еткізбей, ғылымға үңілсең, одан өзіңе керек қазынаны тауыпала білсең – өмірлік мұратыңа жеткенің. Бас-аяғы үш шумақтан тұратын өлеңнің идеясы – адам баласын, Абай айтқандай, «ержеткен соң түспеді уысыма» деп өткініште қалдырмау [5].

Жоғарыда айтылғандарды қорытындылай келе, қазақ ағартушылығында ортағасырлық көзқараспен күресте еуропалық ағартушылық атқарған рөлді атқарды деген шешім жасауға болады. Қазақ ағартушылық ойы дүниеге деген ескі, қатып қалған көзқарастарды, дәстүрлі қоғамдағы адам орнын, қазақтардың қалыптасқан өмір сүру үлгісін әшкереледі, сөйтіп жаңадан қалыптасып келе жатқан қоғамдық қатынастарға сәйкес келетін белсенді, білімді жаңа экономикалық және саяси жағдайларда адамның, қоғамдық дамуына кедергі жасайтын әбден ескірген көзқарастармен күресті.

Осындай маңызды, өміршең идея, яғни білім идеясы өздігінен пайда болған жоқ, идея табиғатынан шынайы өмірдегі болатын күрделі қайшылықтар мен мәселелерді шешетін құрал. Егер идеяны осылай түсінетін болсақ, онда шынымен білім, ғылым идеясы қазақ қоғамында XIX ғасырдың екінші жартысында пайда болған күрделі мәселелерді шешу үшін туындаған. Қазақтар Ресейдің дала өміріне белсенді түрде араласа бастауынан кейін бұрынғы өмір сүру үлгілерін жалғастыра алмайтын болды, ескі қалыптасқан ойды өзгерту керек болды, белсенді түрде жаңа өмірге араласып, жаңа көзқарас принциптерін игеру керек болды, ал бұл жаңа білімді меңгермей мүмкін емес болды.

Шоқан, Абай, Шәкәрімдер қазақтардың білімді халықтар деңгейінде өмір сүрулері үшін, олармен бәсекеге қабілетті болу үшін олар өздерін түбегейлі өзгертіп, өмір сүру үлгілерін қайта қарастырып, жаңа көзқарас бағыттарын өңдеулері керек болды. Осы орайда қазақ философтары адам туралы жаңа ұғымды, яғни еңбекқор, белсенді, білімді, өмірде тек өз күші мен өз біліміне ғана сенетін адам ұғымын ұсынды.

Сөйтіп ойшылдар қазақ қоғамының, әрбір қазақтың, оның санасын, ойын, құндылықтарын өзгертудің бірден бір жолы – бұл тек білім, ғылым, ағартушылық болып табылады деген идеяны жүргізді. Ойшылдар білімді, өркениетті халық болудың жолдарын көрсетті.

Әдебиеттер

- 1 Сейсенұлы Д. Шәкәрім. – Алматы, 2008. – 252 б.
- 2 Құдайбердиев Ш. Шығармалары. Өлеңдер, дастандар, қара сөздер. – Алматы, 1988.
- 3 Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II-ші том өлеңдер мен аудармалар. Поэмалар. Қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1995. – 202 б.
- 4 Шәкәрім. Иманым. – Алматы: Арыс, 2000. – 238 б.
- 5 Сәтбаева Ш.К. Бес томдық шығармалар жинағы. – Астана, 2011. – 320 б.

Резюме

Досжан Р.К. Наука и знание как главное условие развития общества и личности

В предлагаемой статье говорится о высокой роли разума, знания, науки и т.п. В понимании Абая и Шакарима знание, наука – это корневое начало, от которого зависят все другие стороны человеческой духовности. Мыслитель настаивал на том, что знание и наука формируют истинные условия развития, формирования человека и личности. По мнению Абая и Шакарима, цель и смысл человеческого существования могут быть реально достигнуты и реализованы только тогда, когда человек постигает знание, науку, поднимается на вершину своего творчества.

Summary

Doszhan R.K. Science and Knowledge as the Main Condition for the Development of Society and Individual

The present article deals with the high role of intelligence, knowledge, science, etc. As Abai understands knowledge, sciences are the beginning of the root from which depend on all the others aspects of human spirituality. The Thinker insisted that knowledge and science form the true conditions of development, the formation of human personality. According to Abai, the purpose and meaning of human existence can be effectively achieved and realized only when one attains knowledge, science, rises to the top of his work.





УДК 165.4 + 165.41

Александр Хамидов

ФЕНОМЕН ЗАКАЗНОЙ ТЕОРИИ (Статья первая)

Тут «надо иметь в виду интересы политиков, олигархов, крупных корпораций. Они финансируют наиболее крупные научные проекты и определяют фронт исследовательских работ. При этом поиски истины отходят на дальний план. Кто-то из учёных или заказчиков может по личной инициативе попытаться выяснить правду. Но это будет лишь частное мнение или засекреченные результаты, которые, опять же, будут использоваться по мере надобности основных заказчиков».

Р. К. Баландин [1, с. 27 – 28]

Но человека, стремящегося приспособить науку к такой точке зрения, которая почерпнута не из самой науки (как бы последняя ни ошибалась), а *извне*, к такой точке зрения, которая продиктована *чуждыми* науке, *внешними* для неё интересами, – такого человека я называю «*низким*».

К. Г. Маркс [2, с. 125]

Аннотация. В статье анализируется феномен такой теории, которая является следствием корыстного заказа, в соответствии с которым должна быть получена конкретная вполне правдоподобная картина феномена, удовлетворяющая запросы заказчика. Такой теорией может быть как социогуманитарная, так и естественно-научная теория. Статья ограничивается первым видом теории.

Ключевые слова: заказная теория, учёный, истина, теория управляемого хаоса, самоорганизованная критичность, этнический историзм, «голодомор», Ст. Р. Манн, М. Галычанец.

Этос науки требует от учёного искания Истины и в этом искании быть предельно порядочным и честным. Но наука – не башня из слоновой кости, а учёный – не её обитатель. И это может сказываться на искании Истины, а

равно и на степени порядочности и честности учёного. Факторы, влияющие на это, могут быть и бывают самые различные. Одним из таковых является *специальный заказ* на конкретную теорию. При этом речь идёт не вообще о заказе, а о весьма специфическом заказе. Существуют заказы создать *истинную* теорию того или иного феномена, и в этом нет ничего этически недопустимого. Немало существует в науке теорий, которые возникли как следствие выполнения заказа. В этом случае совершенно неважно, получилась теория как результат усилий и интенций, исходящих от учёного (группы учёных) или же как результат конкретного заказа.

В нашем же случае имеются в виду такие теории, концепции¹ или просто – *по видимости* фундаментальные – идеи, в которых под видом истины, а в случае идей – под видом добра заказывается вполне конкретная *правдоподобная* картина феномена, удовлетворяющая заказчика. Именно её мы и будем называть *заказной*. Стало быть, существует в культуре такой феномен, как *заказная теория* или *заказная концепция*, или просто *заказная идея*, которая со временем может быть конституирована в концепцию или теорию. Далее для простоты мы будем, имея, конечно, всё это в виду, говорить просто о заказной теории.

Заказная теория может быть заказана конкретной области науки или же конкретному учёному. Она может быть заказана государством, той или иной социокультурной сферой, заинтересованной группой и т. д. Она может быть заказана непосредственно учёному или научному коллективу либо же опосредствованно (через третьих лиц и т. д.). Подчас учёный (который в данном случае в строгом смысле и не является учёным), исходя из наличной политической, идеологической, экономической и иной конъюнктуры, разрабатывает такую теорию по собственной инициативе. Результат бывает эффективнее, если наличная конъюнктура резонирует с внутренними мотивациями и интересами данного учёного.

Заказная теория может быть заказана посредством взывания к тем или иным высоким *по форме* смыслам (интересам родины, сложности наличной ситуации и т. д.), посредством подкупа, посредством принуждения, с помощью угроз, шантажа и т. д. Нередко такие теории после их обнародования находят приверженцев, не имеющих никакого отношения к их заказному характеру и принимающих их за сугубо научные феномены, полученные на пути искания Истины. Такие теории могут также подвергаться критике именно как *научные* по своей сути. Иногда заказной характер *обретает* уже изложенная концепция (вне зависимости от степени её истинности), если она по каким-то своим параметрам вписывается в те или иные стратегические или даже сверхстратегические планы и интересы. В таком случае данная теория поднимается на щит и стимулируется к дальнейшей разработке.

¹ Концепция по степени разработанности, оформленности и достоверности уступает теории.

Примером такой теории может быть *психоанализ* Зигмунда Фрейда (настоящее полное имя – Сигизмунд Шломо Фрейд), которая вписалась в одну из программ глобального сокращения народонаселения Земли, начальной фазой осуществления которой стала идея равенства полов (XVIII в.), а сегодня она предстаёт в виде практики однополых браков².

Чаще всего заказные теории создавались и продолжают создаваться в области социогуманитарных наук. Примером может быть политология и созданная в ней *«теория управляемого хаоса»*, или *«контролируемой нестабильности»*. Она создана исключительно заинтересованными авторами, выполняющими политический заказ правительства США. Её создателями считают Дж. Шарпа (см. Илл. 1) и Ст. Р. Манна (см. Илл. 2). Иногда к ним причисляют и Зб. Бжезинского. Дж. Шарп во второй половине 1993 г. опубликовал брошюру-пособие *«От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения»*, в которой изложил 198 способов ненасильственного разрушения диктаторских режимов (см.: [3, с. 76 – 82]) (при этом прерогатива определения того, какие режимы являются диктаторскими и какие правители – диктаторами, естественно, принадлежит США). И данная стратегия и тактика применялась в ряде так называемых «цветных» революций. Однако плодов таких революций, как правило, приходится ждать долго. Годом раньше, в 1992 г. Ст. Р. Манн опубликовал статью *«Теория хаоса и стратегическое мышление»* [4], а в 1997 г. – статью *«Реакция на хаос»* [5].



Илл. 1. Дж. Шарп



Илл. 2. Ст. Р. Манн

Мир, пишет Ст. Манн, становится всё более сложным, и традиционные теории неспособны объяснять его надлежащим образом. Это сказывается и на стратегическом мышлении: ведь «классическое стратегическое мышление пытается описать конфликт в линейных, причинно-следственных терминах, оно вынуждает нас упростить сложные ситуации к нескольким

² З. Фрейд и его теория сексуальности были подняты на щит после посещения им США в 1909 г. Его пригласил прочитать курс лекций в университете Кларка (Вустер, штат Массачусетс) американский психолог Г. Ст. Холл. Вернувшись в Европу, Фрейд через год издал этот курс под названием «Пять лекций по психоанализу». С этого времени он и его – если непосредственно и не заказная, то вполне *востребованная* – теория стали всемирно знаменитыми

основным вариантам» [4, с. 158]. На деле же мир является нелинейным, сложным и интерактивным. Отсюда вывод: «Нам необходимо изменить метод, который мы используем для осмысления стратегии» [4, с. 158]. Этот метод, согласно Манну, и даёт теория хаоса, «лежащая в тревожной границе между физикой и математикой...» [4, с. 159]³ Речь идёт о теории хаоса, сформировавшейся во второй половине XX века в связи с исследованием сложных нелинейных динамических систем. И. Р. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «В доставшемся нам научном наследии имеется два фундаментальных вопроса, на которые нашим предшественникам не удалось найти ответ. Один из них – вопрос об отношении хаоса и порядка» [6, с. 36]. В науке, отмечает Пригожин, детерминистская парадигма вытесняется парадигмой неустойчивости (см.: [7]). Пригожин и его единомышленники заняты исследованием нелинейных самоорганизующихся сложных систем (см., напр.: [8]). Тем же примерно занимается и синергетика, также исследующая общие закономерности процессов в сложных неравновесных системах на основе присущих этим системам принципов самоорганизации. Согласно Г. Хакену, одному из основателей синергетики (сам термин предложен известным дизайнером, архитектором и изобретателем из США Р. Б. Фуллером), «во многих случаях самоорганизация возникает из хаотичных состояний...» [9, с. 34]. Появилась так называемая *теория хаоса*, или *теория динамического хаоса* – специальный математический аппарат, с помощью которого описывается поведение таких нелинейных динамических систем, которые при определённых условиях оказываются подверженными хаосу. Эту теорию составляет область исследований, связывающая математику и физику. Известный американский физик Дж. А. Уиллер в статье «Об осознании принципа “закон без закона”» (1983 г.) писал, что физика будущего «будет связана с открытием того, что физический закон покоится, в конечном счёте, на хаосе, беспорядке», что «будет осознано, что физический порядок на самом деле обусловлен хаосом, то есть является “законом без закона”» (цит. по: [10, с. 220]). Излишне говорить, что во всех этих теориях понятие хаоса фигурирует в *позитивном* или, как минимум, в ценностно нейтральном значении.

«Как эта наука может быть применима для стратега? – спрашивает Ст. Манн и отвечает: – Как минимум её применение может осуществляться на двух уровнях. На материальном уровне технологические инновации, которые эксплуатируют теорию хаоса, изменяют основы войны. На теоретическом уровне, она предлагает новые основы стратегического мышления» [4, с.

³ Ст. Манна, правда, не вполне устраивает термин «хаос». Он поясняет: «“Хаос” – это не совсем удачное выражение для такой дисциплины. Слово вызывает ассоциации с бесформенностью и чистой случайностью, которые осложняют концептуальную задачу. “Нелинейная динамика” менее перегруженный и более описательный термин, но хаос это широко употребляемый научный ярлык, так что мы будем применять именно это слово» [4, с. 159 – 160].

160]. Но Ст. Манн опирается не только на теорию хаоса, но и на разработанную П. Баком и К. Чемом теорию *самоорганизованной критичности* (см., напр.: [11]) – новейшее направление в теории нелинейных динамических систем. Согласно данной теории, нелинейная система с большим числом взаимодействующих элементов в своём эволюционировании, приближаясь к точке бифуркации (критическому состоянию), теряет свою устойчивость и достигает состояния, при котором ничтожное событие может привести систему к катастрофе. Теории хаоса и самоорганизованной критичности не ограничиваются своей применимостью только к войне в узком смысле слова. Они применимы и к иным сферам, в том числе и к геополитическим стратегиям. Обычные люди, да и политики, отмечает Манн, стремятся к стабильности. Это, согласно ему, большое заблуждение: «Стабильность – это не более чем последствие и никогда не может быть целью» [4, с. 169]⁴. Ст. Р. Манн пишет: «Среди беспорядка мы не лишены стратегии. Теория критичности не ограничивает стратегов, а выдаёт им такие основы, которые помогают им объяснить фасцинирующий мировой беспорядок. Как только мы начинаем чёткое описание того, что нас окружает, мы попадём в позицию, в которой можно создавать стратегии, продвигающие наши интересы» [4, с. 166]. Стало быть, в этом случае хаос становится *контролируемым*.

И Дж. Шарп, и Ст. Р. Манн чётко осознают, чьи интересы они отстаивают своими концепциями. Это – интересы США, главного орудия Мирового Правительства, осуществляющего стратегию и тактику глобализма на нашей планете⁵. Манн прямо заявляет: «...Мы должны быть открыты возможности усиливать и эксплуатировать критичность, если это служит нашим национальным интересам... Тут наш национальный интерес предпочтительнее международной стабильности. В действительности, понимаем мы это или нет, мы уже принимаем меры по усилению хаоса: содействие демократии, усиление рыночных реформ, распространение через частный сектор массовой коммуникации» [5, р. 68].

Геополитическая стратегия глобалистов состоит в том, чтобы, используя теорию хаоса и теорию самоорганизованной критичности, *создавать* очаги *нестабильности* в государствах с неугодными им режимами. Задача состоит в том, чтобы неугодную систему как можно быстрее довести до точки бифуркации.

Но реальных осуществителей стратегии и тактики глобализма только такие меры не устраивают. Ждать, пока система, то есть неугодный политический режим и его страна дозреют до точки бифуркации и страна вместе

⁴ «Мы можем многому научиться, если рассматривать хаос и перегруппировку как возможности, а не рваться к стабильности как иллюзорной цели в самой себе» [4, с. 171]. «Теория хаоса... может подвигнуть нас вести реалистичную политику в постоянно изменяющуюся эпоху, и открыть запоздалое освобождение стратегического мышления» [4, с. 172].

⁵ О принципиальном отличии глобализма от глобализации см.: [12], [13].

со своим режимом в соответствии с логикой самоорганизованной критичности обрушится в хаос. Задача для них заключается прежде всего в том, чтобы сначала *организовать* хаос, а затем – по необходимости *управлять* им, исходя из своих интересов. Таким образом, доктрина управляемого хаоса трансформируется в доктрину – и, что важнее, – в стратегию и тактику *организованного хаоса*. Причём в реализации этой доктрины оправданными являются также и военные вторжения. Характерный пример – Афганистан, Ирак, Югославия, Ливия и т. д.

Таким образом, вопреки физико-математической теории хаоса, *геополитика* хаоса постулирует отнюдь не *порядок из хаоса*, а, напротив, – *хаос из порядка*. Данная задача решается *во многих формах и разнонаправленно*. На поверхности событий дело выглядит так, будто современный мир как-то сам собой погрузился в хаос, так что, говоря словами И. Рамоне, «единственным определённым фактом стала неопределённость» [14, с. 11]. На деле же это глобалисты создают хаос, но отнюдь не затем, чтобы из него затем построить новый порядок, а затем, чтобы, создав его, стоять *над ним*, контролировать его и извлекать из этого состояния свою собственную пользу по принципу «ловить рыбу в мутной воде». Свидетельством этому – бывшая Югославия, Афганистан, Ирак, Ливия, теперь вот Украина... Кто следующий?

Особенно богата заказными теориями историческая наука. Такое практиковалось с давних времён. Какой-нибудь король, князь или ещё кто-либо давал заказ летописцу, а позже и человеку науки изобразить историю королевства, княжества, исторического лица и т. п. – полностью или в каких-то значимых событиях и эпизодах – в выгодном для заказчика свете. То есть заказывалось *фальсифицирование* действительной истории. Простейший пример такой фальсификации – так называемое «открытие» Хр. Колумбом (1451 – 1506) Америки. Согласно официальной легенде, как известно, он отправился на поиск пути в Индию, а невзначай открыл новый континент. На деле же и он сам, и те, кто его отправлял, прекрасно знали, куда плыть (см. об этом [15. Глава 3 (с. 70 – 92)]). В тайных хранилищах библиотеки Ватикана имелись великолепные географические карты, созданные ещё в глубокой древности, копии с которых появились лишь в XVI в. – Пири Рейса, Оронтеуса Финиуса и др.

Надо вообще сказать, что не одно столетие государства *берут под свой контроль* историческую память своих граждан. Посредством вмешательства государственной идеологии они стремятся контролировать исторические исследования, в той или иной степени понуждая историков формировать требуемый интересами государства образ отечественной или даже мировой истории. Иногда историкам даётся прямой заказ на переинтерпретацию или (и) утаивание одних фактов, событий, имён и изобретение не имевших места. Наиболее идеологически ангажированными оказываются

учебники истории, обращающиеся в сфере образования, особенно общего, или среднего. В учебниках изображена именно та версия истории, которая необходима государству. Посредством обучения истории в соответствии со спущенной сверху программой и утверждённым учебником осуществляется целенаправленная индоктринация общественного сознания, в котором закрепляется (подчас довольно прочный и непоколебимый) образ истории, который и кладётся в основание исторической памяти и составляет её содержание.

На исследование определённых этапов истории и деятельности исторических фигур может налагаться однозначный запрет. Заказ на конструирование образа тех или иных исторических событий может исходить не только от государства, но и от социальных групп, кланов и т. п. Примером может быть история большевизма и деятельности большевистской партии. В 1938 г. была издана книга «История ВКП(б). Краткий курс». Специальным постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября того же года эта книга была объявлена «энциклопедией основных знаний в области марксизма – ленинизма», представляющей собой «официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма – ленинизма, *не допускающее* никаких произвольных толкований» [16, с. 316; курсив мой. – А. Х.]⁶. Недопущение «произвольных толкований» обеспечивалось партийной дисциплиной (для членов партии), государственной властью, судом и прокуратурой, органами НКВД, разветвлённой системой ГУЛАГ'а и другими «мерами». История КПСС переписывалась несколько раз под диктатом очередной политико-идеологической конъюнктуры.

Или вот ещё например. О. И. Грейгъ сообщает, что «из материалов Нюрнбергского процесса были изъяты свидетельства о ритуальной и оккультной составляющей Третьего рейха...» и «что в 1946 г. только первый взнос фонда Рокфеллера составил 139 000 долларов, потраченных на **создание** официальной версии Второй мировой войны, где *не* будет пунктов о борьбе за Веру под крестом, о сражениях против богоборцев под круговращением “шагающего солнца”, об уничтожении детей дьявола в виде jude, оккупирующих страны и подменяющих собой народы (по разумению нацистов) и прочая псевдонаучная, научная и оккультно-мистическая подоплёка нацизма. Те, кто станет отпускать деньги на создание *своей* истории Второй мировой войны, **сокроют** и своё личное участие в финансовой подпитке системы фашизма» [17, с. 75 – 76]. Или вот ещё пример. После развала СССР «филантроп» Дж. Сорос (по-венгерски: Шораш; настоящая фамилия – Шварц) стал финансировать разработки учебников истории (особенно для школьного образования), в которых история России изображалась бы в самом неприглядном свете, а роль Советского Союза во Второй мировой

⁶ В изданиях цитируемых материалов после 1954 г. этот документ больше не публиковался.

войне была бы сведена к минимуму. Но подобные примеры – не редкость... Но далеко не все историки идут на фальсификацию. Многие стремятся – насколько возможно – дать объективную историческую картину. В этих случаях на них может оказываться всевозможное давление, вплоть до неприкрытых гонений (см. об этом, напр.: [18]).

Заказные исторические теории – не редкость в ставших суверенными государствами бывших союзных республик СССР. И. Б. Орлова пишет о феномене *этнического историзма*, сформировавшегося в исторической науке постсоветских независимых государств. «Он, – пишет она, – отличается, в частности, тем, что классовые, социальные, политические факторы, действующие в истории, отходят на задний план, а на первый выходят факторы этнические. Стало считаться, например, что только “национальный” историк может создать реальную историю своей страны. При этом “национальный” трактуется как “этнически свой”».

Тенденция этнизации сливается с политизацией истории. Скажем откровенно: “новые” истории на постсоветском пространстве конструируются с заранее заданной политической целью при помощи определённым образом отобранной информации, влияющей на массовое сознание» [19, с. 126]. Общим для всех этнических историй является, прежде всего, «пересмотр галереи великих личностей и памятных дат; ...героизация собственного прошлого, “удревнение” своей истории и поиск корней среди древних цивилизаций» [19, с. 126 – 127]⁷. Показательной в этом отношении является политика в области национальной истории на Украине. Примером может служить книга Микола Галычанца «Украинская нация. Происхождение и жизнь украинской нации с наидревнейших времён до XI столетия» (см. Илл. 3). В аннотации к этой книге сказано: «В книге подано происхождение и жизнь украинской нации от её образования 40 тысяч лет тому и до XI века н. э.» [20, с. 2].



Илл. 3. Обложка книги
М. Галычанца



Илл. 4. Обложка книги
Л. Д. Кучмы

⁷ Если эту интенцию на удревнение собственной истории выразить в саркастической формуле, то она будет иметь следующий вид: всё человечество произошло от «нашего» этноса.

М. Галычанец не оперирует понятием «укры», хотя оно само по себе не является мифическим в реальной исторической науке, пусть и не в современной украинской националистической интерпретации⁸. Он предпочитает говорить о «славянах-праукраинцах». Согласно ему, 40 000 лет тому назад, в эпоху позднего палеолита у населения, обитавшего на территории Восточной Европы, возникла связная речь (*мова*). Люди, отмечает он соглашаясь с одной из гипотез, стали именовать себя славянами. Это «название происходит от “слова” (по-украински “славяне” – “слов’янци”. – А. Х.), что тогда означало «мова» (язык, речь. – А. Х.). То есть, население, которое владеет наивысшим богатством, – мовою, употребляет слова одного всем понятного языка. Однословцы.

Тогда же, по мнению мыслителей, население назвало свою землю на всей территории Восточной Европы Славяння.

Это была ПЕРВАЯ СЛАВЯНА-УКРАИНА.

Название Украина тогда означало свой Край, Краину, или Землю» [20, с. 21]⁹. И со временем люди стали называть себя просто украинцами. Много тысячелетий, пишет Галычанец, славяне-праукраинцы населяли огромную территорию. Он пишет: «До прихода на украинскую землю в XIII веке (1238 – 1240 гг.) колонизаторов монголо-тюрков (монголо-татар) украинская нация заселяла всю территорию Восточной Европы от Балтики и Северного Ледовитого океана на севере до Каспия, Кавказа и Черноморья на юге; от гор Карпат на западе до Уральских гор на востоке» [20, с. 12]. При этом, согласно Галычанцу, Чёрное море в те времена именовалось «Славян-озеро», а уже во II тысячелетии до н. э. получило название «Украин-море». С 1169 г. «могучая украинская держава Великое Княжество Украина» распалось на 15 независимых образований, 9 из которых колонизовали татаро-монголы, создав на этой украинской территории Золотую Орду.

На рубеже II – I тысячелетий до н. э., отмечает Галычанец, произошёл упадок «выдающейся цивилизации славян-праукраинцев». Наступило похолодание, началось переселение арийцев, в том числе и «арийцев-праукраинцев» на юг – в Среднюю Азию, за Кавказ, в земли хеттов, шумеров, в Трою, а также в Иран и Индию. Всюду они несли высокие знания, верования, технологии. Так, в долину Ганга, отмечает наш автор, прибыло «немало арийцев из степей Восточной Европы. Эти арийцы-земледельцы имели много чудесных устных философских вед (знаний. – А. Х.) о Вселенной, едином Боге, явлениях природы, приключений людей и т. д. Веды

⁸ Укры – одно из племён, входивших в состав полабских славян – группы западнославянских племён, населявших приблизительно с VI до середины XIII в. н. э. обширную территорию от устья Лабы (Эльбы) и её притока р. Салы (Зале) на западе до р. Одры (Одер) на востоке, от рудных гор на юге и до Балтийского моря на севере. Об уках писал во второй половине X в. монах бенедиктинского монастыря Новая Корвез Видукинд Корвейский в хронике «Деяния саксов». Он, в частности, писал, что в 954 г. маркграф Геро «одержал славную победу над славянами, которые называются укры» [21, с. 183].

⁹ В украинском языке употребляется не только слово «Україна», но и «Украйна», а также «Вкраїна». А это наводит на мысль, что оно происходит от слова «окраина».

понравились и очаровали местное население дравидов, так что дравиды изучали веды, со временем записали письмом санскритом (своим или позаимствовали звуко-буквенное письмо арийцев, приспособили к своему языку). Эти веды стали философской основой древнейшей веры Индии – *ведизма*, или ведыизма. Священной книгой этой веры стали “Веды”, где сохранилась философия, гимны и молитвы времён прибытия арийцев-праукраинцев. Само появление в Индии арийцев-праукраинцев дало “Веды” и начало историческим знаниям об Индии» [20, с. 61]. Да и к оформлению санскрита «приложили руку» арийцы-праукраинцы. «Из древнейших творений санскрита, – пишет М. Галычанец, – можем восстановить влияние языка арийцев-праукраинцев на древнеиндийский словарный запас, а также выявить слова языка арийцев-праукраинцев того времени» [20, с. 61]¹⁰.

М. Галычанец подвергает критике понятие «индоевропеизма» как искажающего реальную историю: «“Индоевропеизм” – историческая неправда и вымысел западноевропейских историков и лингвистов» [20, с. 62].

Для некоторых постсоветских государств – бывших союзных республик СССР характерна *антироссийская* направленность. Этим отличается и цитированная книга. В той же аннотации говорится: «Автор освещает тот период развития украинского народа, который запрещали описывать московские колонизаторы. Писавши за нас нашу историю, они “обрубали” исторические корни нации, чем изуродовали длительность её происхождения, развития и жизни. А “историю” её начали с IX в. н. э. – от княжения Олега II Украинского» [20, с. 2]. То, что сами русские не являются славянами, что они «тюрко-татары», – общее место таких историков, как М. Галычанец. Экс-президент Украины Л. Д. Кучма во время своего второго президентского срока выпустил книгу «Украина – не Россия» (см. Илл. 4). Книга также вышла на русском языке (см.: [22]). В ней Кучма пишет, «что русские и украинцы – две отдельные и во многом несхожие нации, каждая со своей культурой, говорящие хоть и на родственных, но отчётливо разных языках, что у Украины своё серьёзное прошлое и, уверен, будущее» [22, с. 11]. Он, правда, завершает своё Предисловие к книге словами: «Да, Украина – не Россия, но это совсем не повод плохо относиться к России. Для меня, во всяком случае» [22, с. 29]. У большинства же нынешних «этнических историков» позиция далеко не столь доброжелательна. Совсем наоборот.

В русле антироссийской парадигмы находится и сострепанная «концепция *голодомора*» на Украине 1932 – 1933 гг., активно пропагандировавшаяся во время президентства В. А. Ющенко. В украинском разделе Википедии говорится: «**Голодомór 1932 – 1933 годов** – акт геноцида украинского народа, осуществлённый руководством ВКП(б) и правительством

¹⁰ «Санскрит помогает нам понять язык украинской нации не только во II тыс. но даже в предыдущих V – III тыс. до н. э.» [20, с. 62].

СССР в 1932 – 1933 годах, путём организации искусственного массового голода, который привёл к многомиллионным человеческим утратам в сельской местности на территории Украинской ССР и Кубани, преобладающее большинство населения которой составляли украинцы. Вызванный сознательными и целенаправленными мерами высшего руководства Советского Союза и Украинской ССР во главе со Сталиным, рассчитанный на удушение украинского национально-освободительного движения и физического уничтожения части украинских крестьян».

В 1932 – 1933 гг. на Украине действительно имел место массовый голод. Но ведь и *не только*. Он охватил, кроме того, территории Белоруссии, северного Кавказа, Поволжья, Южного Урала, Западной Сибири, Казахстана. В целом погибло, включая и Украину, – по разным оценкам – от 2 до 8 млн. человек. Но вызван этот голод был отнюдь не намерением советского правительства осуществить геноцид собственного народа. «Вызвала его, – отмечает Р. К. Баландин, – в первую очередь климатическая катастрофа: небывалая засуха два лета подряд. Ситуацию усугубило проведение ускоренной коллективизации, а ещё больше то, что многие крестьяне зарезали свой скот, чтобы не отдавать его в колхозы. Сказались и действия врагов советской власти, старавшихся использовать народное бедствие для её свержения» [1, с. 241]. Но ведь если бы намерением ВКП(б) и правительства СССР действительно был геноцид украинцев или какого-то другого народа, охваченного голодом, то почему бы им не продолжить этот «геноцид» и после 1933 года? Но ведь этого не произошло! Более того, все народы постепенно оправлялись от постигшего их бедствия и встали на путь развития со всеми народами Советского Союза. Более того, наряду с СССР членами Организации Объединённых Наций (ООН) состояли Белорусская ССР и Украинская ССР. Вот и геноцид...

В постсоветских суверенных государствах (Грузия, Украина, страны Балтии) «официальная власть активно влияет на развитие исторической науки, считая её одной из главных составляющих идеологического воздействия на население» [19, с. 131]¹¹. Результаты такой объективно *фальсифицированной* и политически *ангажированной* исторической науки через средства массовой информации (СМИ), по совместительству являющиеся средствами массовой *манипуляции* сознанием¹², а также через школьное и вузовское образование, внедряются в сознание граждан, и если ложатся на подходящую (= этноцентристскую) почву, дают ожидаемые всходы. Препарированная исто-

¹¹ «Историческое знание – мощное средство социального влияния, которое активно используется властью; при этом оно может искажаться. “Настоящее” делает запрос “прошлому” и конструирует прошлую социальную реальность по своим запросам, с чем приходится часто встречаться сегодня. Искажённая история обычно обслуживает интересы новых властных элит, присущее им этнократическое понимание национальных целей...» [19, с. 134]

¹² Р. К. Баландин предложил аббревиатуру СМРАП, которая расшифровывается как «средства массовой рекламы, агитации, пропаганды».

рическая реальность, становясь содержанием исторической памяти граждан, погружает их во мрак иллюзий, но таких иллюзий, которыми можно легко управлять в нужном направлении властям предрежающим. При этом властям, по сути, безразлична история сама по себе; они живут в *настоящем* и стремятся продлить его в бесконечное будущее. Е. Г. Трубина замечает: «Прошлое вытесняет будущее в политических дебатах тем основательнее, чем больше увеличивается чувство негарантированности будущего» [23, с. 642. Прав. стбц]¹³. Соответствующим образом препарированное прошлое становится средством удержания желательного настоящего.

Но *заказными* бывают не только социогуманитарные, но и естественнонаучные теории. О них речь идёт в следующей статье.

Литература

- 1 Баландин Р. К. Мифы глобального потепления. Реальная угроза или афёра века? – М.: Яуза: Эксмо, 2010. – 286 с.
- 2 Маркс К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. 1 //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 26. – Ч. II. – М.: Политиздат, 1963. – 703 с.
- 3 Шарп Дж. От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения. – Изд. 2-е, испр. – М.: Новое издательство, 2012. – 82 с.
- 4 Манн Ст. Теория хаоса и стратегическое мышление //Геополитика и Международные Отношения. – Т. 1. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 153 – 172.
- 5 Mann St. R. The Reaction to Chaos //Complexy, global Politics, and National Security. – Washington: National Defense University, 1997. – P. 62 – 68.
- 6 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.
- 7 Пригожин И. Философия нестабильности //Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46 – 52.
- 8 Николис Г., Пригожин Р. Самоорганизация в неравновесных системах. От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М.: Мир, 1979. – 512 с.
- 9 Хакен Г. Синергетика. – М.: Мир, 1980. – 405 с.
- 10 Кизима В. В. Идея закона и хаоса в истории физики //Категории «закон» и «хаос». – Киев: Наукова думка, 1987. – С. 201 – 220.
- 11 Бак П. Как работает природа. Теория самоорганизованной критичности. – М.: Либроком, Едиториал УРСС, 2013. – 276 с.
- 12 Хамидов А. А. Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или анти-глобализм //Евразия. – 2005. – № 1. – С. 22 – 41.
- 13 Хамидов А. А. Глобализация. Глобализм. Анти-глобализм //Известия НАН РК. – Серия обществ. и гуманит. наук. – 2014. – № 6. – С. 14 – 21.

¹³ Среди методических приёмов, которые при этом используются, «избирательное отношение к историческим фактам, гиперболизация и манипуляция цифрами, мифотворчество, фальсификация, демонизация и дегуманизация оппонента и прямая ложь» [19, с. 134].

14 Рамоне И. Геополитика хаоса. – М.: ТЕИС, 2001. – 128 с.

15 Кассе Э. Фальсифицированная история. – СПб.: Вектор, 2006. – 188 с.

16 Постановление ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. О постановке партийной пропаганды в связи с выпуском «Краткого курса истории ВКП(б)» //Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Ч. III. 1930 – 1954. – М.: Госполитиздат, 1954. – С. 316 – 332.

17 Грейг О. И. Секретная Антарктида, или Русская разведка на Южном полюсе. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2011. – 287 с.

18 Брачёв В. С. Травля русских историков. – М.: ООО «Алгоритм-Книга», 2006. – 320 с.

19 Орлова И. Б. Этнизация исторического знания в постсоветских государствах //Социс. – 2009. – № 10. – С. 126 – 135.

20 Галичанець М. Українська нація. Походження і життя української нації з найдавніших часів до ХІ століття. – Тернопіль: Мандрівець, 2005. – 368 с.

21 Видукинд Корвейский. Деяния саксов. – М.: Наука, 1975. – 273 с.

22 Кучма Л. Украина – не Россия. – М.: Время, 2004. – 559 с.

23 Трубина Е. Г. Память коллективная //Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. – С. 634. Прав. стбц – 642. Прав. стбц.

Түйін

Хамидов А. А. Тапсырылған теория феномені. (Бірінші мақала)

Мақалада жеке мүддеге сай тапсырыстың салдары болып табылатын теорияның феномені талданады, ол осы мүддеге сәйкес тапсырушының сұранысын өтейтін феноменнің шындыққа ұқсас кескіні алынуы тиіс. Бұл әлеуметтік-гуманитарлық бағыттағы да, жаратылыстық ғылыми бағыттағы да теория болуы мүмкін. Мақалада мұндай теорияның бірінші түрі ғана қарастырылады.

Summary

Khamidov A. A. The Phenomenon of Ordered Theory (The article first)

In the article it is analyzed the phenomenon of such theory that is the consequence of mercenary order in accordance to which the concrete, true picture of phenomenon, satisfying the demands of the customer should be formed. Such theory might be a socio-humanitarian as well as scientific-natural theory. The article is reduced to the first type of theory.





УДК 32:061.234

*Наталья Сейтахметова,
Шолпан Жандосова*

**«ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМ»
ФЕНОМЕНІН ЗЕРТТЕУДІҢ
ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ
АСПЕКТІЛЕРІ**



Аннотация. Қазіргі кезде діни экстремизм ғылыми және әлеуметтік дискурста маңызды орынға ие болып отыр. Діни экстремизм құбылысымен пайда болған мәселелерді талқылау ғылыми және бұқаралық басылымдарда, теле-, радиобағдарламаларда белсенді түрде жүзеге асуда. Аталмыш құбылысқа қатысты белсенді пікірталастардың орын алуы оны қарастырудың қажеттілігі мен өзектілігін көрсетуде.

Түйін сөздер: діни экстремизм, дін, қоғам, мемлекет, қылмыс.

Діни экстремизм мен экстремистік ұйымдар мәселелерімен көптеген шетелдік зерттеушілер айналысқан, алайда, аталмыш құбылыстардың күрделілігі мен құбылмалылығы себебінен: экстремизмнің тарихи өзгермелілігі және көптүрлілігі, сондай-ақ осы құбылысты зерттеушілердің өздерінің идеологиялық көзқарастары, саяси-идеялық және әлеуметтік-философиялық ұстанымдары мен таңдауларының ықпалынан діни экстремизмді объективті тұрғыдан қарастыру қиындыққа толы болып отыр.

Осы орайда, діни экстремизм ұғымын жан-жақты талқылап түсіндіру мақсатында жалпы экстремизм ұғымына тоқталып өткен жөн. Қазақстандық саяси, дінтану, құқықтану салаларына қатысты ғылыми әдебиеттерді талдау арқылы діни экстремизм құбылысына қатысты нақты түсінік қалыптаспағандығын көруге болады.

Егер экстремизм сөзінің этимологиясына үңілсек, «экстремизм» сөзінің нақты мағынасы XX ғасырдың өзінде пайда болды. Қазіргі таңда экстремизм шектен шыққан радикалдық ұстаным (бағыт) ретінде түсініледі. Экстремист – біржақты көзқарасты (ұстанымды) берік ұстанып, қоғамдық қатынас тұрғысынан шектен шығатын қимылдарға дайын адам, ол өзінің саяси көзқарасы бойынша солшыл немес оңшыл болуы мүмкін.

Бірқатар сарапшылар экстремизм ұғымының бастауын саяси мүдделерді жүзеге асыру мақсатынан туындағандығын негізге ала отырып, «діни экстремизм» ұғымына да біржақты саяси мақсаттарды жүзеге асыру құралы ретінде қарастыруды ұсынады. Сол себепті, діни экстремизмнің пайда болу себептері мен белгілерін талдау арқылы оны саяси ғылым санаты ретінде қарастыруға ұмтыламыз.

«Діни экстремизм» ұғымы екі құрамдастырушы – экстремизмнің өзі мен діннің қатысуы арқылы тұжырымдалады.

Экстремизм термині латынша шектен шығушы, яғни нақты тұлғаның, адамдар тобының, қоғамдастықтың нақты парадигмада орныққан моралдық нормаларға, салт-дәстүрлерге, құқық қорғау қатынастарына қайшы іс-әрекеттері дегенді білдіреді.

Экстремизм нақты іс-әрекеттер арқылы жүзеге асатынын атап өткен жөн. Және ол адам өмірінің барлық салаларында тұлғааралық байланыстарда, қоршаған ортамен қатынастарда, саясат, дінге қатысты орын алады. Экстремизм өз мәнінде «агрессия» және «қылмыс» ұғымдарын қамтиды. Алайда, агрессия саналы әрі бейсаналы болатын болса, экстремизмге мотивация тән. Сол себепті, экстремизм адамдарға қатысты орын алатын әлеуметтік құбылыс әрі зорлық көрсетуге бағытталған тәрбиенің немесе сыртқы факторлардың тұлғаға кері ықпалынан пайда болатын салдар болып көрінеді. Мысалы, заманауи ғылымда экстремизмнің пайда болуына ықпал ететін:

- әлеуметтік психологиялық және өнегелік (өзгелердің пікірлерімен санаспаушылық, айналадағы жағдайды дұрыс пайымдай алмаушылық), психологиялық тұрақсыздық (шектен тыс психологиялық белсенділік, тез қабылдаушылық немесе жастық максимализмі, бұлардың барлығы тек арнайы жағдайларда немесе өзге факторлармен қатынасқа түскен кезде ғана пайда болады);

- әлеуметтік-экономикалық (материалдық жағдайының төмен болуы, әлеуметтік теңсіздік);

- идеологиялық (жалпы идеологияның әлсіздігі немесе болмауы);

- жұмыспен қамсыздандыру;

- әлеуметтік тарихи (репрессиялар салдары, соғыс, гуманитарлық апаттар, т.б.) факторларды көрсетеді [1].

Жоғарыда берілгендерден байқалғандай, экстремизмнің генезисін талдаудан: аталмыш құбылыстың орын алуына қарапайым мүдделердің қақтығысы мен саяси, экономикалық, әлеуметтік, конфессионалдық сипаттағы қайшылықтар негіз бола алады деген тұжырым жасауға болады.

Қоғамдағы кез келген топтардың аталған мүдделерді (саяси, діни, этностық және т.б.) қандай да бір себептермен қанағаттандыру мүмкіндіктерінен айырылуы оларды өз мүдделерін жүзеге асыруда шектен тыс әдістерді қолдануға, яғни экстремистік әрекеттерге итермелейді. Осы тұста қырғыз сарапшысы М. Койчукуловтың: «экстремизмнің пайда болу табиғаты наразылық: саяси режимге көңіл толмаушылық, әлеуметтік теңсіздік, кейбір әлеуметтік, нәсілдік топтар мен конфессиялардың қоғамдағы орындарына көңіл толмаушылықтар сипатында көрініс табады», – деп айтқаны орынды көрінеді [2].

Сонымен қатар орын алатын қақтығыстардың барлығы бірдей антиәлеуметтік, зорлықшыл, заңға қайшы формада болмайды. Оларды нақты экстремистік немесе экстремистік емес деп бөлу үшін экстремизмнің нақты критерийлерін анықтау қажет. Экстремизм критерийлерін анықтаудағы басты мақсат тек қоғамға қайшы, заңсыз әрекеттердің орын алуына себепкер болатын деструктивті идеялардың (діни өшпенділікті немесе алауыздықты қоздыратын) алдын алу үшін ғана емес, сондай-ақ оларды осы критерийлерге жатпайтын идеялардан ерекшелеу үшін де қажет. Мұнда экстремизм критерийлерін тізбелеудің нақты бірыңғай жүйесі жоқ екендігін, әр сарапшы-ғалым өз критерийлер тізімін ұсынатындығын ескерткен жөн. Экстремизмнің критерийлерін көрсеткен шетел сарапшыларының ішінен ресейлік М. Красновтың:

- адамдарды таптық, мүліктік, нәсілдік және діни белгілері бойынша бөлу;
- жоғары конституциялық құндылық ретіндегі адам құқықтарын жоққа шығару;
- ашық плюрализм, идеяларды ашық таратумен алмасу мүмкіндіктерін жою;
- мемлекеттік идеология ретінде жалғыз идеологияны орнықтыру сияқты критерийлеріне тоқталып өтуге болады [3].

Әрине, жоғарыда берілген критерийлер экстремизмді бағалау тәсілдері мен амалдарының объективтілігін бере алмайтыны анық, дегенмен, экстремизм құбылысын тиімді анықтаудың құралы ретінде қолдануға болады. Оның негізгі қағидаты адам, қоғам және мемлекет мүдделері мен құқықтарын қаматамасыз етуге қауіп төндіретін әрекеттер, көзқарастар мен идеяларды бағалау белгісі болып табылады. Мысалы, Ш. Акинердің пікірінше, экстремистер қатарына «өз идеяларын тек жеке өмірінде ғана емес, мүмкін болатын заңдық, заңсыз шеңбердегі әдістер арқылы қоғамға таңуды қалайтындар жатады» [4].

Жоғарыда берілген көзқарастарды талдай отырып, келесідей екі тұжырым жасауға болады. Біріншіден, қоғамның кейбір топтары немесе жеке тұлғалары өз мүдделерін радикалды түрде қорғаулары қоғам мен мемлекеттің мүдделері мен құқықтарын сақтауға қауіп төндіретіндей болған кезде ғана шынайы экстремизм көрінісі туралы айтуға болады. Екіншіден, орын алған көріністерді экстремизмге жатқызу үшін нақты критерийлердің болуы қажет, өйткені ол экстремизммен күресті өзге көзқарастағылармен күреске айналмауынан, плюралистік пікірлердің сақталуы мен ар-ождан және діни-сенім бостандықтарының сақталу қағидаттарының бұзылуынан сақтайды. Сондай-ақ экстремизмнің антиқоғамдық және антидемократиялық сипаттарын ескере отырып, экстремизмге қарсы күрестің уақытылы әрі тиімді жүзеге асуы мемлекет қауіпсіздігі мен оның азаматтарының бостандықтар және құқықтарының сақталуына кепіл болады.

Ал мемлекет пен қоғамның экстремизм көріністеріне қарсы қимылдарының сапалы түрде әрі дер кезінде жүзеге аспауы мемлекеттің әлеуметтік-саяси жүйесінің құлдырауына әкеледі. В. Зорин және Э. Паин сынды Ресей сарапшылары экстремизм құбылысына қарсы уақытылы жүзеге асырылмаған қызметтің салдарын:

- саяси салада еріктілік айтарлықтай ұлғаяды, яғни шын мәнінде, маргиналды болып табылатын саяси күштер беделге ие болады, салдарынан саяси этиканың жалпы деңгейі төмендеп, оның ықпалы барлық қоғамдық өмірге таралады;

- қоғамда төзімсіздік ахуалы күшейеді, салдарынан саяси жүйенің тұрақтылығы азаяды;

- зорлыққа жол беріледі және ол мақсатқа жетудің таңдаулы әдісі ретінде көрініс табады. Бұл әсіресе жастарға кері әсер етеді, өйткені олар идеялық астар мен соңғы нәтижелерге қарамастан түбегейлі қимылдарға және мұндай қимылдарды романтизациялауға жақын болады. Бұл жағдайды экстремистік қозғалыстардың идеологтары мен ұйымдастырушылары тиімді қолдана отырып, «идея үшін» кез келген террористік актіге немесе қылмысқа дайын тұратын фанатиктерді қалыптастырады;

- соңында үрей азаматтық өмірдің өзегіне айналады, ал бұл елдегі саяси ахуалды тұрақсыздандыруға қажет қолайлы жағдай болып табылады деп көрсетеді [5].

Осылайша, экстремизмге қарсы шараларды уақытылы жүргізу арқылы мемлекет мемлекеттік жүйелердің қалыпты қызметі мен тұлғаның, қоғамның мүдделері, бостандықтары мен құқықтарын қаматамасыз етіп қана қоймай, жалпы алғанда, мемлекеттің ұлттық мүдделері мен қауіпсіздігін қорғайды. Шын мәнінде, экстремизмге қарсы күрестің тиімділігі оның орын алуына себеп болатын көріністерді уақытылы шешуге тікелей байланысты.

Бұдан діни экстремизм мәселесі әлем мемлекеттерінің саяси, экономикалық даму деңгейлеріне қарамастан бірдей өзекті болып отыр. Экстремизмнің әлеуметтік-экономикалық, саяси, діни, экологиялық және т. б. мәселелерді шешу құралы ретінде кез келген қоғамда, мемлекетте, соның ішінде саяси тұрақты, экономикалық дамыған мемлекеттерде де пайда болу көріністерін әлем тәжірибесі көрсетіп отыр.

Сондай-ақ аталмыш әлемдік тәжірибе қоғамның экстремизмді қабылдау деңгейінің жоғары болу көрінісі «өтпелі кезеңдегі мемлекеттерде» жоғары екендігін көрсетіп отыр. Қысқа уақыт мерзімі ішінде саяси және экономикалық жүйесін қайта қалпына келтіру жағдайын өткерген елдерде деструктивті ағымдардың, соның ішінде экстремизм көріністері жиі орын алатындығы байқалады.

Әр мемлекет пен қоғам үшін экстремизмнің пайда болу себептері әртүрлі, олар субъективтік және объективтік жайттарға қатысты болады. Дегенмен, экстремизмнің пайда болуы мен таралуына қажетті базистік

жағдайлар анықталған, олар барлық қоғам мен мемлекеттерге сәйкес келеді. Мысалы, Д. Ольшанский, заманауи шарттылықтарда экстремизмнің пайда болуына ықпал ететін: әлеуметтік-экономикалық дағдарыстар, халықтың басым бөлігінде өмір сүру деңгейінің төмендеуі, саяси институттар мен билік құрылымдарының шұғыл деформациялануы, олардың қоғамдық дамуға қатысты қордаланған мәселелерді шеше алмауы, саяси режимнің тоталитарлық сипатта болуы, билік тарапынан оппозицияны басу, өзге пікірдегілерді бақылау, ұлттық негіздегі езгі, жекелеген топтардың өз мүдделерін шешуге ұмтылыстары, лидерлердің саяси амбициялары және т.б. факторларды айқындайды [6].

Мұндай факторлардың жиынтығы қандай да бір экстремистік актінің орын алу себебін түсіндіріп бере алмайды, өйткені экстремизм көрінісі орын алған әр қоғамда, мемлекетте өзіндік ерекшелікке ие факторлар әсер етеді. Алайда, жоғарыда берілген факторлық талдау қазіргі қоғамда экстремизмнің пайда болуы туралы жалпылама түсініктерді қалыптастырады. Көрсетілген негізгі себептерді жиынтықтай келе, экстремизм үздіксіз жалғасып отыратын саяси тұрақсыздық кезінде, мемлекеттік институттардың әлсіздігі, сондай-ақ экономикалық дағдарыс жағдайларында белсенді бола бастайды деген тұжырым жасауға болады. Кейбір зерттеушілер өздері ұсынатын негізгі факторлардан бөлек экстремизмнің пайда болуы мен таралуына жанама түрде әсер ететін факторлар тобын ұсынады. Мысал ретінде оларға: «экстремизм көріністерімен күресетін мемлекеттік немесе халықаралық жүйелердің тиімсіздігі; тұрғындардың, олардың кейбір топтарының саяси және құқықтық мәдениетінің төмен болуы; мемлекетаралық қатынастардың нашарлауы, әлеуметтік шиеленістердің күшеюі және т.б.» жатады [7].

Берілген себептерді саралай отырып, жалпы әлеуметтік теңдік орнаған, экономикалық игіліктердің теңдей бөлінуі жүзеге асқан, яғни қоғамның барлық мүшелерінің мүдделері теңдей сақталған қоғамда экстремистік көріністердің орын алу мүмкіндігі азаяды немесе жоғалады деген пікір білдіруге болады. Бұл пікір бір жағынан утопиялық сипатқа ие, өйткені экстремистік көріністер орын алған елдегі саяси, экономикалық-әлеуметтік ахуалдың төмендейтіні өздігінен белгілі. Сол себепті, адамзаттың созылмалы ауруына ұқсаған экстремизм көрінісін түбегейлі жою мүмкін емес болып көрінеді. Сондықтан оның қаупін төмендету жұмыстары жүргізіледі, мұндай жұмыстар үнемі туындап отыратын экстремизм себептерінің алдын алу секілді шараларды үнемі жүргізуді талап етеді.

Экстремизмнің критерийлері мен пайда болу және таралуына жағдай жасайтын себептерге қатысты жалпы түсініктерге тоқталғаннан кейін, оларды ескере отырып, экстремизмге нақты дефиниция беру қажеттілігіне тоқталамыз.

Айтылып өткендей, экстремизм туралы біржақты ортақ анықтаманың жоқ екендігін атап өткен жөн. Ұлттық және өзге де мүдделердің қайшылықта

болуы себебінен және оларды іс жүзінде үйлестірудің мүмкін еместігін ескере отырып аталмыш терминдерге ортақ анықтама жасаудың тиімсіздігі мен мүмкін еместігін анықтауға болады. Экстремизмнің, сондай-ақ өзге де мәндес терминдердің, ең алдымен, терроризм терминін анықтауға бірыңғай тәсілдің қалыптаспауы, бірақатар елдердің, саяси институттардың, жеке сарапшылардың экстремизмді бағалауды саясиландыру салдарынан деген тұжырым жасауға болады. Әр тарап аталған құбылысты анықтауда орын алған жағдайды өзіндік тұрғыдан, яғни өзіндік мүдделер мен қауіпсіздік тұрғысынан бағалайды. Бір тарап үшін экстремизм ретінде анықталған көрініс, екінші тарап үшін қауіп төндірмеуі мүмкін, тіпті, оның қандай да бір мүдделері үшін ыңғайлы болуы ықтимал.

Айтылғандарды тұжырымдай келе, экстремизм құбылысына ортақ, бірыңғай анықтама берудің мүмкін еместігін ескере отырып, экстремизм – мемлекет пен қоғамның қалыптасқан ортақ саяси, әлеуметтік, идеологиялық негіздерін түбегейлі өзгертуге бағытталған идеялар, әрекеттер, көзқарастардың көрінісі. Олар тұлғаны, қоғамның және мемлекеттің құқықтары, мүдделері мен бостандықтарын қамтамасыз ету мен қауіпсіздігін қорғауға ауқымды қатерлер туындатады деп анықтауға болады.

Әдебиеттер

- 1 Социологическая энциклопедия. – М.: Мысль, 2003. – Т.2. – С.799.
- 2 Койчукулов М. Факторы религиозного экстремизма // Казахстан-Спектр. – 2002. – № 4(22). – С. 10.
- 3 Краснов М.А. Политический экстремизм и права человека // <http://www.memo.ru/hr/radio/rnd-tbl.html>.
- 4 Акинер Ш. Экстремизм: глобальный феномен // Религиозный экстремизм в Центральной Азии // Материалы международной научно-практической конференции. – Душанбе: Деваштич, 2002. – С. 19.
- 5 Зорин В., Паин Э. По ту сторону свободы // Независимая газета. – 2003, февраль 12.
- 6 Ольшанский Д. Психология террора. – СПб.: Питер, 2002. – С. 225.
- 7 Авдеев Ю.И. Терроризм как социально-политическое явление. Современный терроризм: состояние и перспективы / под ред. Е.И. Степанова. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 40-41.

Резюме

Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М. Теоретико-методологические аспекты исследования феномена «религиозный экстремизм»

В данной статье авторы на основе теоретико-методологического анализа раскрывают сущность, природу, причины появления феномена «религиозный экстремизм». Также, дано авторское определение концепта «религиозный экстремизм» в современных социально-политических реалиях, согласно которому «религиозный экстремизм – это радикальное феноменологическое проявление установки на нетолерантное сознание, нетолерантное мышление с целью кардинального изменения сознания общества и политического строя».

Summary

Seitakhmetova N.L., Zhandossova Sh.M. Theoretical and Methodological Aspects of Research of a Phenomenon «Religious Extremism»

In this article authors on the based on the theoretical and methodological analysis to reveal the essence, nature and causes of the phenomenon of «religious extremism». Also, given the author's definition of the concept of «religious extremism» in the contemporary socio-political realities, according to which «religious extremism – a radical phenomenological manifestation installation intolerant mind, intolerant thinking with the aim of a fundamental change in the political consciousness of the society and the social order».



UDC 322 (575.2) (043.3)

Gulzhikhan Nurysheva, Aizhan Doskozhanova

CATEGORIES OF TOLERANCE AND VIRTUE IN SOCIAL DISCOURSE OF ABU NASR AL-FARABI

Abstract. This article provides a historical and philosophical analysis of the categories tolerance and virtue in social discourse. The article described the history of tolerance in light of its relationship with the idea of virtue. Special attention is given to socio-philosophical doctrines of Abu Nasr Al-Farabi, as well as in teaching of such Arab-Muslim thinker as Abu-l Walid Muhammad Ibn-Rushd. Along with the ideas of presented thinkers it is also given a modern interpretation of the category of social virtue. Exploration of the concept of virtue in social reality closely linked to philosophical anthropology, and this article will deploy the category of mind in the semantic lines, which a prominent Turkic scholar Abu Nasr Al-Farabi explored in. Thus, virtuous mind, as an ontological property of social human, occupies an important place in the definition of who a man is, what model of social reality he chooses for the construction it, what the results of man's public activity he has. Therefore, the topic of the article directly involves the study of the virtuous mind as a separate topic, as well as consideration of the phenomenon of civil society based on the principles of reasonable construction, study of the ethical and moral basis for forming a virtuous society.

Key words: Virtue, Tolerance, Ideal State, Social Reality, Ethics, Social Development, the Universe, Civil Society.

For development of modern Kazakhstan the teaching of the great Turkish thinker Abu Nasr Al-Farabi on tolerance, social virtue and civil unity is one of the great teaching due to the development of our country is defined by the vectors of welfare of the Kazakhstani people, the effective socio-economic trajectory, and value of the rights of all citizens of our Republic. Undoubtedly, the model of successful development and formation of the Republic of Kazakhstan is a concrete result of a long search based on the example of historic and international experience. The example of Kazakhstan since independence has been exacerbated by several factors, and one of the most important principles for the further development, established by the Leader of the Nation N.A. Nazarbayev, was unity of all people of Kazakhstan, irrespective of nationality, culture or religious denomination of every citizen of Kazakhstan. As the First President N.A.Nazarbayev mentioned at the fourth session of the Assembly of peoples of Kazakhstan, we are aimed to a political, civil unity, and people of Kazakhstan

has to become a community of citizens of different nationalities, but not a new ethnic grouping» [1, p. 42]. So, in this article the authors engage in an attempt to make sense of the term, in which perspective the idea of virtue was considered by several outstanding thinkers in the field of social philosophy, and in the first place, such philosopher as Abu Nasr Al-Farabi.

In his «Principles of the Opinions of the Citizens of the Ideal City», the great philosopher Al-Farabi has developed a study about how citizens of ideal (virtuous) and opposite to it erring cities attitude to their social reality and what values they follow. Of course, the existence of righteous society is impossible if there are no relations based on moral categories among its members. Al-Farabi is perfectly realized this fact.

Projecting his ethical-political doctrine to contemporary ethics, we can comprehend that one of these categories is the category of virtue, which is implying the principle of goodness and love among people. Even after many centuries after the Al-Farabi's teaching contemporary ethical thinking is permeated with the idea of a universal, absolute good among all people, which is based on the ethics of universal love. However, before you understand contemporary moral and ethical system, thanks to which it is possible human coexistence, let's consider some criterions of morality, which certain social groups in their active interaction are based on.

Peace between social groups means, above all, a responsibility, according to which it is possible people to live side by side, the absence of open hostility and acts that secretly bring harm to other people. In the words of an American political philosopher M. Walzer, «peaceful coexistence as itself can acquire a variety of political forms and has different moral burden in the context of everyday life, that is, in the context of real relationships and interactions of individual men and women. But none of these forms has universal relevance. With the exception of minimalist statements about the values of peace and the adoption of the rules of self-restraint (broadly in accordance with the standard description of the fundamental rights of individuals), there are no special principles to guide all tolerant regimes and principles under which we at all times, always and everywhere, would have had to act within a set of political and constitutional rules» [2, P.17]. This means that peaceful coexistence in any version is always a benefit to the subjects of social interaction.

In contrast to the peaceful coexistence, virtuous social existence as public value implies more individual psychological volume on the system individual morals. This means that the principle of interpersonal tolerance based on public good «is broader, since it covers not only the sphere of inter-State relations, but also relations within, in particular, the relationship between groups and individuals. This interpretation covers the concept of culture of peace». [3, p.71]

In the first place, culture of peace means tolerance that is the spiritual communication among different cultures and worldviews. In speaking of tolerance

we should mention that the history of study of tolerance begins the late 18th century, despite the fact that even in the era of oriental and ancient time it was questioned the content of this social phenomenon. Developed at that time approaches to tolerance promoted the moment that they formed basis for a critique phenomenon of tolerance in forms of religious, political and ethical teachings.

Such criticism can be found to this day both in political-ethical practice and in everyday life. Development of this criticism was also provided by the emergence of axiology, in which tolerance was included as social value.

Tolerance as social value is an object of reflection not only in social philosophy, but in sociology, psychology, cultural studies, and political science. However, in social philosophy idea of tolerance is seen as pure entity, and at the same time in all of its interactions with the environment, which implied the existence of tolerance among people.

Tolerance is also been realizing in a high level of practical importance. First of all, that importance of tolerance lies in the fact that any tolerant society has opportune chance to overcome the transitional stages of its historical development. History of society is realizing by both people, in general, and a man, in particular. But, the point is that a man having own will to influence on mankind's history must have strong attitude to the moral reality. In such kind of reality he really can carry out some principles of morality including tolerance and virtue. Another point is the man's ability to live according to those principles. This ability also implies his strong attitude. As Jean-Jacques Rousseau wrote: «The strongest man is never strong enough to be always master, unless he transforms his power into right, and obedience into duty» [4, p. 767].

This directly concerns to our Kazakhstan society. The First President N.A. Nazarbayev has made right emphasis on tolerance, both in the area of external relations and in the internal policy of Kazakhstan. In this case we know that modern Kazakhstan is a country of large number of cultures, ethnic groups, religions, etc.

Of course, many of countries in our planet have overcome transit states. We can note that the external factors for transit situations were often local and global conflicts. Tolerance is also been realizing in a high level of practical importance. First of all, that importance of tolerance lies in the fact that any tolerant society has opportune chance to overcome the transitional stages of its historical development. This directly concerns to our Kazakhstan society, whose leader has made right emphasis on tolerance, both in the area of external relations and in the internal policy of Kazakhstan. In this case we know that modern Kazakhstan is a country of large number of cultures, ethnic groups, religions, etc. Marie A. Eisenstein in her book «Religion and the Politics of Tolerance: How Christianity Builds Democracy» notes that «political tolerance is an important virtue, particularly in a liberal democracy, it is not the only virtue; but when the issue is religion, political tolerance is the only virtue that can command center stage.» [5, p.13].

Of course, many of countries in our planet have overcome transit states. We can note that the external factors for transit situations were often local and global conflicts.

Most early ideas related to the idea of tolerance can be found in ethical edifices of the ancient East. As early as that time tolerance began to be understood in form of principle that was based on difference amid humans as well as on the necessity to struggle with any kinds of social violence.

Representatives of Buddhism accepted the concept of tolerance, in which the most important was spiritual perfection person living in harmony with the nature and society. Buddhism also considered human society as part of a natural being, and all social processes are understood as inherently reasonable and necessary processes.

We can also see the ethics of tolerance is in the teachings of Jainism. This teaching was broadly focused on the absence of evil and damage to everything that has life. Naturally, such an attitude was directed to human being, as well as to social life.

However, the principle of tolerance in the system of values has been most clearly formulated only in the era of ancient Greek-Roman culture. At that time in ancient Greece moral was formed within the framework of such study as ethics. Developed ethical ideas can be traced in the teachings of such famous thinkers, like Socrates, Plato, and Aristotle. But there were ethical systems that were developed by more ancient «Seven wise men» (for example, Solon) or representatives of the Hellenistic schools (Epicureanism, stoicism, Neo-Platonism).

In the philosophy of the Middle Ages Europe ethics of «Love thy neighbor as thyself» was developed in the doctrines of St. Augustine the Blessed, Peter Abelard, Thomas Aquinas, etc. Thus, the ethics of love contained the principle of equality and tolerance in relation to any person who was understood as the creation of God.

On the Arab-Muslim Orient ideas of tolerance in interpersonal and public relations can be traced in the doctrines of many thinkers, such as Abu Nasyr Al-Farabi, Ibn Rushd and other great philosophers, who will be later mentioned much deeper. One must take into account that they understood that righteous society is impossible if among its members there is no relationship, based on moral categories.

In the Early modern period John Locke outlined his ideas in the treatise «A Letter Concerning Toleration». In turn, Benedict Spinoza developed fundamental questions of human existence in philosophical writing «Ethics», in which he compares the fundamental laws of being with the fluctuating patterns of interpersonal life in of social reality.

Particular attention to the issue of tolerance as substance of social life was turned in the German classical philosophy. The main imperative, according to Kant, is the categorical imperative, which must be based on the principle of

free duty. This principle is, ultimately, contributes to creation of the principle of universal law in context of civil society.

An important attitude to the ideas of tolerance and non-violence was presented in the socio-political doctrine of David Henry Thoreau, a thinker of the 19th century. He first uses this political concept of «civil disobedience», in order to enhance the impact of true morality in the sphere of political power. He believed that political power reveals the essence of human existence, based on the axioms of primary virtue.

Subsequently, the idea of civil disobedience took its further development in the real life practice of American researcher of tolerance Michael Walzer, Indian social activist Mahatma Gandhi, etc.

As an important social value the idea of tolerance was cultivated by well-known western thinker Albert Schweitzer. He in his works he has marked a rigorous distinction between good and evil and called to be careful in front of presence of evil in personal life of everybody.

Subsequently, the idea of civil disobedience took its further development in the real life practice of American researcher of tolerance Michael Walzer, Indian social activist Mahatma Gandhi, etc. This point is fundamental in that sense that every human activity is based on the principles of universal goodness and benefits in relation to other people. Even though, in social development moral imperatives play rather abstract, but constructively creative role, as even the legislation and even the Constitution are based on the values of personality, his life, freedom, civic responsibility. This determines fate of many people in any society.

The spiritual aspect forms the basis, which «the material» elements of the social order are based on. Of course, a perfect person does not exist and cannot exist, because the very idea of perfect person does not have clear boundaries, and if there had been, then human nature would not have to possess perfection, because person always has the unilateral character, values and interests that may just not be the same as the public ones.

Spiritual perfection implies universal virtues of human activity, basing on which a person constructs a positive model of relationship with other people. We know that the person can theoretically create such a model, but he cannot absolutely follow all these virtues. In olden times, one of the most prominent Eastern philosophers Abu-l Walid Muhammad Ibn-Rushd wrote in the era of Arab-Muslim Middle Ages: «It is impossible that an individual was given all these virtues, and if it is possible, then it would be hard to find such a person. Most likely perfection predominantly exists in many individuals, taken together. It is apparently unable to find one of these virtues for an individual without the assistance of the others. For the acquisition of his virtues person needs in other people, and so he is by his nature a civil creature» [6, p.132–133]. In fact, the Arab-Muslim philosopher Ibn-Rushd is right; above all, that people can rely not on all the virtues, moreover, they can cultivate even smaller number of them.

The perfection of the human soul, by Ibn-Rushd, is considered in the context of design ideal State followed by Plato and Aristotle. Such a State requires the presence in social mentality almost all phenomena that create socio-political institutes. However, the problem is that the human society of the ideal State should accept and use in daily life each of the components of social virtue. In this regard, Ibn-Rushd wrote: «For promotion virtues among citizens in the ideal State there exist two methods. The first method is the conviction. This in turn suggests two ways of approaching to people – through rhetorical utterance, when it comes to educating the ‘general public’, and through demonstrative utterance, when it comes to promoting the virtues of ‘the elected’. Dialectical utterance from educational practices is excluded, which means there is no need in theology and theologians. The second method is coercion, which in the ideal State is required mainly to fight with external enemies». [6, p.134].

Via this, Ibn-Rushd justifies at times forced way of development of human society, in which some points require that they submit to the prosperous cohabitation, since virtue still imply a voluntary acceptance by an individual person. However, as public practice shows, people do not always predisposed to his entourage lived in affluent conditions. Moreover, some people, on the contrary, wish that others were not live as they would in the ideal State, and Ibn-Rushd perfectly understands this. That’s why, he in his concept of ideal state does not exclude the point of coercion for the benefit of all people in a concrete society.

However, according to the views of the great Turkish thinker Aby Nasr Al-Farabi, a man striving for the perfection is «the personality, who gives all his energy for the good of society and knows happiness in serving the public interest. Such man harmoniously combines his mind with morality». [7, p.113]. Here, the thinker underlines the universality of human soul, which, although cannot completely reach individual perfection, still aspires to it. This is human nature, which, according to Al-Farabi, is aimed to the ultimate unity with the essence of God.

Along with Abu Nasr Al-Farabi, in the Arab-Muslim East of the Middle Ages the idea of social virtue can be found in the teachings of many thinkers such as Al-Kindi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Khaldun and other outstanding philosophers. Considering human reason and knowledge as a result of active thinking, these oriental thinkers elevated human mind comprehending it as a form of the only veridical difference from any other forms of existence of soul. Both mind and knowledge are the real good for humans, and we can reflect them only in frames of philosophical science. In this respect, Al-Kindi says: «Among all human arts the most sublime and noble is the art of philosophy, which is defined as the knowledge of true nature of things in frames of human ability». [8, p. 711]. According to Ibn Sina, everything, including the human mind, is a blessing that emanates from the absolute substance of the Universe. In relation to the nature of the Universe he wrote: «The principle of the Universe is necessary

veritable essence» [9, p. 732]. In this case, the Arab-Muslim philosophers make the Universe as fundamental space for existence of all kinds of natural and social virtues. The idea virtue in frames of ideal state in their theories is a local representation of fundamental law of predestination.

Thus, reliance on one of the many virtues, that is social one, reflects the essence of human nature. We know, however, that virtues in their nature and degree of influence on the social order are different, and at times are contradictory. For example, ultimatism and ability to compromise are often treated as the opposite virtues, even though both are aimed at the perfection of human spirit. Or the universal manifestation of the goodness of all people can do them harm while doing well, because one person doing good to his close friend can violates another friend, or do him harm. Social virtue forming social relationships is cementing phenomenon, when the social structure has a number of elements, which in their nature are not directly related to this social structure.

References

- 1 *Nazarbayev N.A.* Istoricheskaya pamyat', natsional'noe soglasie I demokraticheskie reform – grazhdanskiy vybor naroda Kazakhstan: Report at the Fourth session of the Assembly of peoples of Kazakhstan. – Almaty: Kazakhstan, 1997.
- 2 *Michael Walzer.* On Toleration. Lectures on ethics, politics and economy. Yale University Press, 1999. 144 pp.
- 3 *Mamedova P.I.* Tolerantnost' – osnovnoy princip mirnogo sosushchestvovaniya // *Evraziya*, 2003, №6. P. 70-75
- 4 From Plato to Derrida / Forest E. Baird, editor. – 6th edition – 1218 pp.
- 5 *Marie A. Eisenstein.* Religion and the Politics of Tolerance: How Christianity Builds Democracy. Baylor University Press. 2008. 190 pp.
- 6 *Sagadeyev A.V.* Ibn-Rushd (Averroes). – M.: Mysl', 1973.
- 7 *Takibayev M.A.* Gumanism Al-Farabi v ego konceptsii spravedlivosti i schast'ya // *Vestnik KazNU*, 2008, №2 (31), P. 112-114.
- 8 *Al-Kindi.* O pervoy filosofii // *Antologiya mirovoy filosofii*. In 4 volumes. V.1. – M.: Mysl', 1969
- 9 *Ibn Sina.* Kniga spaseniya // *Antologiya mirovoy filosofii*. In 4 volumes. V.1. – M.: Mysl', 1969

Түйін

Нұрышева Г.Ж., Досқожанова А.Б. Әбу Насыр Әл-Фарабидің әлеуметтік дискурстағы төзімділік пен игіліктің категориялары

Бұл мақалада әлеуметтік дискурстағы төзімділік пен игіліктің категорияларын тарихи-философиялық талдауы зерттеледі. Мақалада төзімділіктің игілікпен байланысы тарихи мазмұнында қараластырылады. Ерекше көзқарас Әбу Насыр

Әл-Фарабидің әлеуметтік-философиялық доктринасына және араб-мұсылман ойшылы Абул Валид Мухаммад Ибн-Рушд көзқарасына да мән беріледі. Соған орай жоғарыда келтірілген ойшылдарының әлеуметтік игілік категориясының заманауи түсініктемесі берілді. Әлеуметтік болмысындағы игілік ұғымының талдауы философиялық антропологиямен тығыз байланысты.

Мақалада семантикалық бағытындағы әйгілі түркі-тілдес ғалым Әбу Насыр Әл-Фарабидің ілімі тұрғысынан сана категориясына екпін қойылды. Сонымен қатар, адамның әлеуметтік моделіндегі, әлеуметтік іс-әрекетінің нәтижесі арқылы, әрекетті ақыл-парасат әлеуметтік адамның онтологиялық қасиеті ретінде маңызды орын алады. Мақаланың тақырыбы адамгершілік санасын, саналық үйлесімнің ұстанымдарына негізделген азаматтық қоғам және ізгілікті қоғамның этикалық пен адамгершілік негіздемелерін өзіне қосады.

Резюме

Нурышева Г.Ж., Доскожанова А.Б. Категория толерантности и блага в социальном дискурсе Абу Насра Аль-Фараби

Данная статья содержит историко-философский анализ категорий толерантности и блага в социальном дискурсе. В статье излагается история рассмотрения толерантности в свете ее взаимосвязи с идеей блага. Особое внимание уделяется социально-философской доктрине Абу Насра Аль-Фараби, а также такого арабомусульманского мыслителя, как Абул Валид Мухаммад Ибн-Рушд. Наряду с идеями представленных мыслителей также дана современная интерпретация категории социального блага.

Изучение понятия добродетели в социальной реальности тесно связано с философской антропологией, и в статье делается акцент на категорию разума в той семантической линии, в рамках которой изучал идею блага выдающийся турецкий ученый Абу Наср аль-Фараби. Таким образом, деятельный разум, как онтологическое свойство социального человека, занимает важное место в определении того, кем является человек, какую модель он выбирает для конституирования социальной реальности, каковы результаты его общественной деятельности. Таким образом, тема статьи непосредственно включает в себя изучение нравственного сознания, а также изучение феномена гражданского общества, основанного на принципах разумной конструкции, изучение этических и нравственных основ формирования добродетельного общества.





УДК 111-929(574)

Пірімбек Сүлейменов

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ БОЛМЫС МӘСЕЛЕСІ (ОНТОЛОГИЯСЫ)

Аннотация. Бұл мақалада Әбу Насыр әл-Фараби философиясындағы болмыс ұғымы жаратылыстану, діни және философиялық қырынан біртұтастық принципі негізінде қарастырылады. Жаратушы мен жаратылған, қоғам мен табиғат, адам болмысы, тұтастай алғандағы материалдық пен руханилық арақатынасы мәселесі онтологиялық, гносеологиялық, құндылықтық тұрғысында біртұтастық пен әралуандық арасындағы байланыс ретінде жүйелі талданады. Араб-мұсылман философиясындағы әл-Фараби философиясының маңызды орны, соның ішінде онтологиясының әмебаптық сипатына ерекше назар аударылды.

Түйін сөздер: Жаратушы, болмыс, уақыт, космология.

Болмыс – санаға тәуелсіз өмір сүретін объективті дүниені материяны адамдардың материалдық өмірінің табиғатын белгілеуге арналған философиялық ұғым. Философияның негізгі мәселесі ойлау жүйесінің болмысқа қатынасы туралы мәселе болғандықтан, оның шешімі болмыс ұғымы ретінде алынатын мағынаға байланысты. Материалистік философияда болмыс ұғымы – сезім-түйсікпен қабылданатын материяны, материалдық объектілердің өмір сүруін, олардың пайда болуын және жойылуын білдірді.

Ал идеялистік философияда болмыстың ұғымы – жалаң мәні, ұшы қиырсыз жиынтығы түрінде логикалық категориялармен берілді. Болмыс ұғымы философияның ең ежелгі әрі маңызды категорияларының бірі. Ол жалпылай алғанда «бар болу», «өмір сүру» мәселелерін қамтиды. Болмыстың екі түрлі мағынасы бар. Тар мағынада болмыс адамның санасынан тәуелсіз тысқары өмір сүретін объективті, материалдық дүниені білдіреді. Ал кең мағынада болмыс түсінігі бардың барлығын, материалдық дүниемен қоса рухани дүниені де яғни адамның санасын, ақыл-ойын, жан-сезімін қамтиды. Антикалық дәуірдің ұлы философтарының бірі Платонның ойынша болмыс дегеніміз, мәңгілік өмір сүретін, өзгермейтін сана тектес рухани идеялар дүниесі. Идеялар заттар мен құбылыстардың түп негізі: оларды анықтап өмірге келтіруші. Заттар дүниесі болса, өткінші, пайда болады, тозады, өледі: яғни шынайы болмыс емес, бар болғаны идеялар дүниесінің күңгірт бейнесі ғана. Діни дүниетаным үстемдік еткен

ортағасырлық философияның өзегі Құдай болмысы болып табылады. Құдай мәңгі, уақыттан да кеңістіктен де тысқары тұр. Ол бүкіл әлемді, табиғатты, адамзатты жаратушы. Неміс классикалық философиясының аса ірі өкілі Г. Гегель шынайы болмыс – «абсолютті идея» деп тұжырымдайды. Ол Платон арнасын жалғастыра отырып болмыс мәселесіне объективті идеализм тұрғысынан келгенімен ең бастысы болмыс ұғымына диалектикалық сипат беріп, даму процесін де қарастырды. Л. Фейербах болса шынайы болмыс-табиғат, ал табиғаттың ғажап туындысы әрі жетістігі-адам деп есептейді. Енді болмыстың түрлеріне келейік. Болмыстың негізгі үш түрі бар: 1) Табиғат болмысы немесе заттар (денелер) және процестер болмысы; ол өз кезегінде табиғат заттары мен процестері және адамдар жасаған заттар, болмысына бөлінеді. 2) Адам болмысы: ол заттар дүниесіндегі адам болмысына және адамның өзіндік болмысына жіктеледі. 3) Рухани (идеалды) болмыс. Табиғат адамзат пайда болғанға дейін болған, өмір сүрген. Адам мен оның санасы пайда болғаннан кейін де ол өз болмысынның тәуелсіздігін сақтаған. Адам болмысына келсек, философиялық ілім үшін адам қалай өмір сүреді деген сұрақ төңірегінде ойлану маңызды. Адам ең алдымен, тіршілік иесі, нақты кісі ретінде өмір сүреді. Оның денесі табиғаттың бөлшегі болып табылады. Адам болмысының алғы шарттары оның денесінің табиғат бөлшегі ретінде, организм ретінде өмір сүруі. Алайда, адам болмысының басты ерекшелігі-ақыл ой йесі, санасы бар яғни, тек тәннің ғана емес жанның да, рухани дүниесінің де иесі екендігінде. Енді рухани болмысқа тоқталайық. Руханилық өзінің өмір сүруі мен көрінісінің нақты түрлері жөнінен сан алуан болып келетін сана мен санасыздық процестерін қамтитын көптүрліліктің біртұтастығы. Оның құрамында тіл мен таңбалық жүйелер түрінде іс жүзінде асырылған, материалданған білім кіреді. Сондай-ақ, адамдар арасындағы қатынастардың, ізгіліктердің, шығармашылық пен құқылық өлшемдер мен процестер қатарына жатады [1]. Қазіргі заман сұранысына қарай, ғылым мұрасына жаңаша көзқарас онтология мен таным теориясы, болмыс пен білім, болмыс мәнін ұғынудағы ақыл категориялары, методология негіздері сияқты сан қырлы мәселелерді терең де жан-жақты зерттеуге жетелеп отыр. Ғалымдар арасында келіспеушіліктер туғызып, шешімін таппай келе жатқан осындай мәселелердің бәрі әл-Фарабидің дүниетанымдық бағдарларын анықтауға байланысты пайымдалған.

Атап айтар болсақ, Ибн Насир: «әл-Фараби әлемнің мәңгілігін («халық») мойындамаған, ол жан («нафс») мен тәнді («джинс») бір-біріне қарама-қарсы қойып суреттеп, ұжымдық пен пейіштің барлығын терістейді» [2], – деген пікірді ұстанып, әл-Фарабидің діни бастамаларын есепке алмайды. Әрине, Ибн Насирдің көзқарасына негіз бола алатын ой астарын әл-Фарабидің Аристотель еңбектеріне жазған комментарийлерінде кездестіреміз: «адамға берілетін игіліктердің ішіндегі ең ізгісін адам осы өмірден алады, барлық жақсылықтар, жай тамаша таңғажайыптардан басқа ештеңе емес».

Әл-Фарабидің материалды заттар айырмашылығының маңыздылығын зерделейтін философиялық негіздері кейіннен андалусиялық философиядан да жалғасын тауып, соның ішінде Ибн Рушдтың философиялық дүниетанымына тікелей әсер еткені айдан анық байқалады. Оның «алдымен туылып, содан соң өлетін нәрсе, айырмашылығы бойынша мәңгілік бола алмайды» деген сөздеріосының дәлелі. Дегенмен Наджи Маруф Исқақ бен Абд әл-Әллуджи, Абд әс-Сәлам секілді бірқатар ғалымдар бұл туралы мүлдем басқаша пікірде, олар «әл-Фарабидің әлем мәңгілігіне, жан мәңгілігіне, ақырет азабы мен о дүние ләззатына» толығымен сенгендігін дәлелдейді. Әл-Фарабидің аталмыш көзқарастарын «Бақытқа жеткізу жайында», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» трактаттарынан көре аламыз.

Расында, мәселенің шынтуайтына келер болсақ, Шығыстың белді де, беделді ұстазы әл-Фараби-ол өз заманының перзенті, ол- шынайы мұсылман философы. Ғылымның дінді мойындауы ғылыммен айналысуына еш кедергі жасамаған, осы орайда әл-Фараби дін мен ғылымды, философияны сабақтастыру арқылы дін негіздеріне ғылыми түсінік беруде алға шығып, ортағасырлық философияны бір белеске көтерді [3]. Болмыс тақырыбында негізбен болмысалғашқы барда тең болғанымен және бөлек болса, алғашқы бардың бірлестік болуыныңкерекетіндігі сөз етілген еді.

Мүмкін тақырыбында да алғашқы бардың міндетті болғанынан, яғни барлығының ешбір себебі болмауына тек қана сыртқы бір себеп емес, әрі сыртқы әрі ішкі бір себепке де сүйенбегенінен сөз етілген еді. Егер сүйенетін болса, өзі-өзінің себебі болып бұл қайшылық болатын еді. Осылайша әрі болмыстық әрі метафизикалық жағынан да жалғыздықты қабылдайды.

Алғашқы және міндетті болмыс, мантиқ бойынша бір-бірінен бөлек болмағаны сияқты, жалғыз элементтің бір жерге жиналған бөлімдерінен де ортаға шыққан бір болмыс емес. Әл-Фараби алғашқы бардың негізі жоқ: өзі, себебі, заты және болмысы бар болса, яғни негізінен бар болуы бірдей болса, бірлігінен өзін басқасынан айыратын ерекше болмысындағы барлық негізі сияқты, оның бірлігі мен болмысы тең түсінікте болып табылады [4]. Әл-Фараби міндеті болмыстың барлық жоқтан жалғыз ретінде, ерекшеліктері өзіне артқан, артық болғандықтан түрлі сипаттармен ерекшеленетінін қолдайды және ерекшеліктерді үш бөлімге бөледі: – Не болмағанын білдірген айқындама сипаттары, алғашқысыздық және бірлік сияқты.- Байланыс ерекшеліктері, жарату, жасау сияқты барлық әрекет сипаттары. Әрбір екеуін біріктірген ерекшеліктер, еркіндік және құдірет сияқты, бұлар әрі білім, әрі жаратылыстармен байланысудан ортаға шығады. – Алғашқы бар (Тәңір) болмысының міндетті болуы жағынан да бір. Оның міндеттілігі бір түрдің міндеттілігі емес, себебі түрдің астында мүшелер бар, бірақ оған тең мүше жоқ:- Түрдің астындағылар саналады, ол санаққа кірмейді, бұл үшін ол санақша екіден алдын келетін бір түсінігінде де бір емес, жалпы бұл жердегі

бір, түрдегі бір болып табылады. Әл-Фарабидің ойынша міндетті болмыс білім иесі болып табылады. Ғылымында басқасынан мұқтаж болмағаны сияқты, басқасын біреумен де бір жоғарылық дәрежеге мұқтаж емес. Оның ғылыми жауһарынан басқа бір нәрсе болмағанынан оның білуі, білінуі және білімі жалғыз болмыс және бір зат болуына негізделеді. Алғашқы бар өзімен ақыл яғни, өзі бір уақытта ақыл болып табылады. Өзін біледі және өзін білу жағынан әрі білуші, әрі білінген және бір уақытта білім болып табылады. Бұл жерде субъект өзіне бағытталғаны үшін объектпен бірігеді. Білу, субъекттің сипаты болып, сипат заттың өзі болғандықтан субъект әрекеттеседі және бұл үшін ойланған және ойлау тек және бірдей нәрсе болып табылады. Әл-Фараби міндетті болмысты өзін білуші, оның білімі, білгені және білімділігі бірдей-дейді. Әл-Фараби және де екі нәрсені қозғайды; Міндетті болмыстың өзін барлық болмыстардың бастамасы, қайнағы болғанын да білді. Біраз ойланған адам «ойланатынның табылуынан ойланатын бір заттың керектігін» түсінеді. Әл-Фараби, Аллаға байланысты болған еркіндікті ашықтамауымен бірге еркіндіктің болмыспен байланысына иіледі және бір заттың бар болуы және Алланың еркіндігі бір уақытта, бірі екіншісінен уақыт жағынан кейін емес, арадағы бұрындық тек зат жағынан болып табылады. Бір зат болғаннан кейін Алла оны қалаған және тілеген емес, Алла оны тілеген содан кейін ол болған [5]. Мүмкіндік (Имкан) сөзінің сөздік мағынасы жұмыртқалау, бір нәрсенің тұқымын ортаға қою немесе ортаға қоятын бір күшке ие қылу т. б. мағыналарды білдіреді. Әл-Фараби мүмкіндікті болмыстарды бөле отырып ашықтайды, бірақ ол бұл істі жасағанда болмыстардың негіздерін көз алдына ұстайды. Болмыстарды ол екіге бөледі. Біріншісі қандайда бір заттың негізін зерттегенінде барлығын керектірмесе, бұл мүмкін болмыс. Екіншісі, өзі (заты) ақылға келгенде болмысының міндетті (уажип) болғаны көрінген болмыс. Қандай да бір заттың болмысын жоқ деп ойлау қарсылықты туғызбаса, яғни жоқтығы түсінікті болса бұл болмыс мүмкін болып табылады. Бір болмыстың жоқтығын түсіну қарсылық пен қайшылық туғызатын болса, яғни жоқтығын ойлау мүмкін болмаса, бұл міндетті (уажип) болып табылады.

Мүмкін, бар болуы үшін бір себепке мұқтаж болады, яғни мүмкіннің жоқтығын ойлау, қандай да бір қайшылық туғызбайды.

Фараби мүмкіндікті кеңірек ашықтау үшін оны екіге бөледі. Біріншісі шынайы мүмкін, екіншісі тек қана өзіне қарай мүмкін. Негізгі болмысын керекетпеген, бар уақытында жоқтығы түсінікті болған объект шынайы мүмкіндік болып табылады[6]. Затына қарай тек қана мүмкін болған мүмкіндіктің белгілі бір анықтамасы жоқ. Шынайы мүмкінмен бұның арасындағы айырмашылық маңызды болса да әл-Фараби мүмкіндікті осылайша екіге бөле отырып, терең зерттеген.

Бір заттың өздігінен бар болуы бір нәрсе, басқа нәрсемен байланысты болуы басқа бір нәрсе болып табылады. Бір объектінің өзі (заты) көз алдында тұрғанда үш ықтимал ортаға шығады:

Өзі (заты) болмысының міндетті болғанын керек етеді,

Өзі болмысының мүмкіндігін керек етеді,

Өзі болмысының болымсыз болғанын керек етеді,

Жалпы айтқанда, объект өзінің негізіне қарай мүмкін, басқасымен қатынасының іс-әрекетпен бар болуына қарай міндетті және басқасымен байланысының әрекетпен келісуіне қарай болымсыз болады.

Бір заттың негізі мүмкін болса, бұл сол негіздің міндеттілік табуы мүмкін емес. Сырттан келген қуат, құдірет және күштің бұл негізді жоқ қылуы, басқа түрге қоюы мүмкін болады. Бірақ, ол негізді міндетті жасамайды, бұл теңдік заңына қайшы келеді.

Жалпы болмыс екіге бөлінеді. Міндетті және мүмкін. Міндетті де екіге бөлінеді: затымен міндетті және себеппен міндетті. Мүмкін де шынайы мүмкін және затымен мүмкін болып екіге бөлінеді. Затымен мүмкін және себеппен міндетті, бірдей болғандықтан соңына олар бірігіп:

Міндетті

Затымен мүмкін және себеппен міндетті,

Шынайы (әр тараптан мүмкін) бөлімдеріне бөлінеді.

Мүмкіндік әл-Фарабидің ойынша басқамен міндетті болмыс халіне келген.

Әл-Фараби міндетті жоқтықтан бар болу немесе бар етудің нәтижесіз тартыстарын осылайша өзінше шешеді. Жаратылғанның тек бір мүмкіндігі бар. Бұл да тек қана өзінің керектірген объект болуы ғана.

Әл-Фараби бұл түрдегі (шынайы мүмкін, болымды мүмкін, жаратылған мүмкін) мүмкіндікті ашықтыққа жеткізеді. Болымдының өзінің керектірген мүмкіндіктен мақсаты сырттағы болмыстың өзімен бірге болуы шарт болмаған негіз болғанын негіздейді. Басы болмағанның екі түрлі мүмкіндігі бар: Біріншісі мүмкіндік, яғни сыртта болмысы шарт есептелмеген, өзінің керектірген мүмкіндік. Екіншісі сыртта болмысының болу шартымен өзін керектірген мүмкіндік. Себебі, мүмкіндікті өзінен бұрын табылмаған негіз бар болғанда, өзінің керегі ретінде емес, болмысы жағынан, ол өзінің керегі болуынан басқа бір нәрсе болып табылады. Себебімен сыртта болмысы шарт, есептелмеген бір мүмкіндігі бар. Бұл оның бірінші мүмкіндігі болып табылады. Сыртта бар болу шарты мен өзінің керегі болғанына қарай екінші бір мүмкіндік те бар, бұл барлықтың шарт саналуынан оны себебімен міндетті жағдайға әкеледі. Әл-Фараби «басы болмағанның мүмкіндігі болмысынан алдын емес» – дейді [7]. Олай болса, болғанының мүмкіндігі мен болмысы бірге нақты болады. Бұл жері осындай болғанда артта қалған шынайы мүмкін яғни болым, мүмкін болып табылады бірақ, мүмкіндігі нақты болып табылады. Болмысы бүтін болмыстардан бөлек болып, одан басқа ешнәрсе бола алмайды. Оның басқаларынан бөлек болуы, затында бірлікті керекетеді. Бірлік мағыналарының бірі де бүтін болмысты басқасынан айыратын ерекше болмыс. Осы себептен әрбір болмыста өз ерекше болмысымен бір деп

айтылады. Арабтілді философ әл-Фараби Алланың бірнеше есімі болған, әрі абсолютті бір болған нәрсе деп ойлауда, алайда, Алла бірнеше есімдері және сипаттары болуымен қатар, бірлігін қалай қорғай алуда? Бұл сұраққа Фарабидің берген жауабы мынадай: «Шынында Алланың есімдері адамдарда бар болған ең үлкен есімдер. Бірақ, бұл ең үлкен есімдер бізде болған пішіндер емес. Олардың өздерінде бар болған мықтылығынан беріледі. Олар әр түрлі ұлы түрлерді түсіндіреді. Сонымен қатар, Алланың бірнеше әдемілік түріне ие болғаны да ойланылмауы керек. Керісінше көп сонда болған ол есімдер бір тек жаухарға дәлелдік етуде. Ол жаухар еш бөлінбейді және бөлінуді қабыл етпейді. Алайда адамда кемелдікке бастайтын есімдер тікелей ол заттың өз затына ишарат етеді. Мысалы, барлық бірлік әрекетті болу мысалдарында болғаны сияқты, не де ол заттың тысындағы әділет және мысалдарға болғаны сияқты» [8]. Аллаға көркем есімін беру, одан болмыс пайда болуында. Бұл жалғау не оның кемелдігінің бір бөлігі, не осы есімнің көрсеткен кемелдік, осы жалғау арқылы мықты болып, керісінше осы есіммен оның жаухарына дәлелдік етуде. Бұл жалғау оның жаухарымен мықты. Әсіресе, әл-Фарабидің ойынша есімдер оған байланысқан. Бірақ, бұл жерде әл-Фарабидің Алла есімдерін және жоққа шығару нәтижесі шығарылмау керек. Себебі, үйлесімді болған нәрсе, ол негізге дәлелдік ету үшін тағылған этикет. Барлығының бүтін кемелдігімен жоқтықтан ұзақ болған алғашқы және тікелей тиісті болған нәрсе әл-Фарабидің пікірінше ол Алла. Алла өзін өздігіннен танытқаны үшін әрі ақылдық, әрі күмәнсіз қабыл етіледі. Бұдан басқа оның күдіксіз ақыл және күмәнсіз ақыл болуы үшін, өз тынысындағы бір затты танытуына мұқтаждығы жоқ. Ол өз затын білдірумен ақыл және ақылды болады. Түсіндірген зат түсіндірілген бір болғаны үшін де ол кәміл бір ақыл. Алайда, ол әрі ақыл, әрі қабыл, әрі ақылды болған бір зат сондай-ақ, бөлінбейтін бір тек жауһар. Алла жауһарымен өзінен басқа болған барлық нәрседен басқа, сол себептен жалғыз. Егер екі Алла болса еді, ол кезде араларында еш болмаса бір пікірде айырылатын еді. Шындығында Тәңірдің болмысы мәртебе жағынан бір Тәңір жауһар себебімен Тәңір болса одан басқа жауһар болмау керек. Алайда, ұлылықта толық деу, бұл одан басқасына тиісті болмаса керек. Яғни, алғашқы болмыс себебінен жалғыз. Қарсы олардың жауһары ол қарсылықты пайда қылуда емес, қарсы болмаулары да мүмкін, ол кезде эзәли (бастамасы жоқ) болмайды. Сол уақытта қарсының бар болуы, өз теңінің жоқ болуы мен бар болады яғни, алғашқы бола алмайды. Қарсылықтар болмыстарынан бөлек басқа мәртебеде. Егер, алғашқының теңі болса, өзімен бір мәртебеде болған бір басқа болмыс болған болады [9]. Алайда, алғашқының болмысы мен бір мәртебеде болған басқа бір болмыс жоқ. Ол кезде алғаш болмыс та жалғыз болуы керек. Алғашқының танымы айтылмайды. Қандай нәрсе және сурет бір нәрсенің болмысының себебі болса, бір нәрсенің танымының бөлшектері де, танымы айтылған нәрсенің себебі. Алғашқы болмыстың танымы мүмкін

болатын бөлу жасалмағаны сияқты, сапасы жағынан да бір айыру жасалынбайды. Өйткені, оның үлкендігі жоқ, дене емес танымы жасалынбайды. Алғашқының болмысы заты себебімен бар болған нәрседен басқа еш нәрсе емес. Болмысы не болса, заты да сол. Бар болуы өзіне қатысты болмысы әр түрлі болмыстан айырылған. Егер, бір нәрсе материяға мұқтаж болмаса, ол нәрсе жауһар себебімен әрекетсіз ақыл болады. Әл-Фарабидің әлемнің мәңгілгі және кейін жаратылғандығы туралы мәселені қарастыру әрекеті оның философиясын жан-жақты қамтуды меңзейді. Себебі негізінде ғаламның болмысы туралы мәселе бір жағынан болмыс және мән(болмыс және табиғат) арасындағы қатынастарды қамтыса, екінші жағынан болмыс және қозғалыстың, кеңістік және уақыттың әрбірімен арадағы байланыстарды қарастыратын философиялық мәселе болып табылады. Сондай-ақ аталмыш мәселе метафизикалық және физикалық болмыстарға қатысты болуымен қоса мүмкін және қажетті болмыстармен де байланысты екені анық.

Фарабиге сәйкес, болмыс дегеніміз – материяның өз формасымен байланыстылығы болса, бейболмыс дегеніміз – материяның одан ажырауы болып табылады. Әл-Фараби – ғаламның ежелгі болмысын және уақыт пен қозғалыстың мәңгілгі арасын байланыстырды. Бұның себебі Әл Фарабидің уақытты ғалам қозғалысының өлшеуіші ретінде тануында жатыр. Егер әлемнің жоқтығы қабылданса, онда уақыттың да, қозғалыстың да болмысы мүмкін болмайды.

Әл-Фараби былай дейді: «Уақыттың басталуы бар; оның бастауы – Шынайы Бірінші, яғни, Алла. Заттың бастауы – заттан өзге нәрсе... Және күллі әлемді расында екі қарапайым, біртекті заттан: материя мен формадан құралғандығы хақ... Оның болмысы уақыттан тыс, бірден немесе бір мезетте болды, сондай-ақ, оның жоққа айналуы да уақытсыз болады.... Ғаламның бөлшектері уақыттың ішінде пайда болады, жоқ болады; ал Бір Хақ Барлығын жаратушы Алла Тағала үшін пайда болу қалыптасу немесе ыдырау, жоққа айналу сияқты түсініктер қатысты емес» [10].

Бұл жерде ойшыл Ғаламның тұтастай алғандағы болмысы мен бейболмысының, яғни оның барлығы мен жоқтығының жиынтығының және ғаламның бөлшектерінің пайда болуы мен ыдырауының аражігін ажыратуға тырысады. Егер болмыс (бар болу) синтезді немесе бірігуді білдірсе, бейболмыс (жоқ болу) ыдырауды немесе жіктелісті меңзейді.

Әл – Фараби түсінігіндегі уақыттың мәңгілігі (ежелгі сипаты) Аллаһтың мәңгілігіне ұқсас: бұл ұқсастықтың рас болуы үшін уақыттың бастауының Шынайы Бірінші (Аллаһтың бастауы болуы мүмкін емес) болуы шарт болып табылады. Философ эманацияға сүйенген өзінің мектебінің шеңберінде ежелгілікке (болмыстың бастауының болмауына) қатысты жасампаздық пен жаңашылдық дәстүрлерінен айнымаған болса, мәңгілік (болмыстың соңының болмауы) мәселесінде Платонның көзқарасын мақұл көріп, оны қабылдады және осы негіздеме арқылы белгілі дәрежеде әлемнің мәңгілігі туралы идеяны қорғауға тырысты.

Ол өзінің, «Қос хакімнің көзқарасын біріктіру» атты еңбегінде былай деп жазды: Негізінде әлем бос тағайындалмаған (белгіленбеген), бірақ тағайындалуға (белгіленуге) қабылетті заттан тұрады... Кейін, Жасаған (Жаратушы) Әлемді мәңгі, соңы жоқ етіп жасауды ұйғарды. Алайда оның мәңгілігі пайда болушы заттар үшін мүмкін емес болып табылатын идеалды мәңгілікке ұқсамайды. Сөйтіп, Ол тұрақты мәңгіліктің қозғалушы формасын жасағысы келді. Уақыт сандардың заңдылығына сәйкес алға жылжитын болды; бұрын болмаған күндер, түндер, айлар, мезгілдер пайда болды. Жаратушы уақыттың ең жақсы өлшеуішінің (көрсеткішінің) планеталардың қозғалысы екенін жөн деп тапты; отты алып, Күнді, Айды, басқа планеталарға жарық беретін, айналадағы заттар етіп жаратады. Олардың әрбірі үшін, оларды қозғайтын, басқаратын рухын жаратты.

Әл-Фараби өз еңбектерінде ғарыш пен адамды және оның парасатын қамтитын Ғаламның синтетикалық суреттемесін жасады. Әл-Фараби космологиясы өз мәні бойынша идеалистік болғанымен, бірақ оның материалистік сипаттағы сарындары да бар. Онда алдыңғы космологиялық ілімдерде көрініс тапты. Қарама-қайшылық әл-Фарабидің бүкіл дүниетанымына тән болсада, оның философиясының маңызына нұқсан келтірмейді. Поляк фарабитанушысы Ю. Белявскийдің әл-Фарабидің философиялық жүйесіне берген бағасы біз үшін әділетті сияқты: «...аристотелизм, платонизм және неоплатонизм, сондай-ақ исламның негізгі догматтарын біріктіріп және әртүрлі элементтерді жинақтау арқылы әл-Фараби мұсылман философия негіздерінің өзіндік жүйесін жасай алды. Алғашқы себеп, бір құдайдан – тіршіліктің жалғыз негізінен – ол өзінің космологиясының, физика мен психологияның бастауында жатқан он интеллектіге келеді. Әлем осы интеллектілермен басқарылады, олар оны тәртіпке келтіріп, дұрыстайды. Табиғат осы күштерге тәуелді және жаратылыстың барлық өзгерістері туралы шешімді солар қабылдайды.

Оның жүйесінің негізінде исламмен қатар Аристотель мен Плотин философиясы жатыр. Аристотельден әл-Фараби абсолютті абстрактілі құдай ұғымын, ал Плотиннен шексіз және трансцендентті құдай концепциясын қабылдайды. Мұсылман ретінде ол алғашқы мән түсінігінде қабылдай алды. Өйткені, Аллаһ ең кемел және жоғары мән әрі дүниедегінің барлығының жаратушысы ғой. Одан әрі әл-Фараби Аристотельден он интеллект туралы ілімді қабылдайды, бірақ оны Плотиннің эманация теориясымен негіздейді.

Әдебиеттер

1 *Әл-Фараби*. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973. – 158 б.

2 *Құрманалиева А.Д.* Әбу-Насыр әл-Фарабидің философиялық ілімі. – Алматы, 2006. – 162 б.

3 *M. Fhri*. Islam felsefesi tarihi. – Sтамbul, 1996. – 103 б.

- 4 *M. Bairaktar*: Islam felsefesine giris. – Ankara, 1997. – 174 б.
- 5 Сонда. – 103 б.
- 6 *Farabi*. Ihsual ulum. O. Eminbaskisi. – Kair, 1949. – 159 б.
- 7 *Қасымжанов А.Х.* Абу Насыр аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 33 б.
- 8 *Салих Махди Аммаш*. Әл-Фараби нитадж әл-арабийа // Әс-Саура. 1975, 30 октубир.
- 9 *Құрманалиева А.Д.* Әбу-Насыр әл-Фарабидің философиялық ілімі. – Алматы., 2006. –162 б.
- 10 *Момынкұлов Ж.Б.* Әл-фарабидің дүниетанымында діннің алатын орны. – Алматы, 2009. – 55–60 бб.

Резюме

Сулейменов П.М. Проблемы бытия в философии аль-Фараби

В этой статье Аль Фараби рассматривается единые философские принципы понятий бытия, естествознания и религий. Создатель и человек, общество и природа, бытие человек, ценности материальные и духовные рассматриваются в единстве и разнообразий в онтологии и гносеологии. Особые внимание уделено арабско-мусульманской философии Аль Фараби, частности его универсальному описанию онтологии.

Summary

Suleimenov P.M. Problems of Being in Philosophy of Al-Farabi

In this article, Al Farabi considered common philosophical principles concepts being, natural sciences and religions. Creator and man, society and nature, being people, material and spiritual values are considered in unity and diversity in the ontology and epistemology. Special attention is given to the Arab-Muslim philosophy of Al Farabi, particularly its universal description of ontology.





ОӘБ 1(574) (091)

Қуаныш Әлжан, Берік Аташ

**ҚОРҚЫТ АТА
ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ
АДАМ МЕН ӘЛЕМ
БІРТҰТАСТЫҒЫ**



Аннотация. Мақалада VII–VIII ғасырларда өмір сүрген Қорқыт Атаның туындыларындағы адам мен әлемнің арақатынасы туралы ойтолғамдар сараланады. Бұл толғаныстар: адам табиғат туындысы – табиғат адам қамқоршысы; әлем заңдылықтары бойынша коэволюциялық тіршілік ету; туған жер табиғатына деген сүйіспеншілік қатынас; табиғатқа құрметпен қарау т.б. бағдарлар бойынша талданады. Қорқыт Атаның философиясының адам мен әлемнің біртұтастығы идеялары көне түркілік руханияттағы «Мен және Әлем» қатынасын негізге алған идеялармен келіп сабақтасатындығы және оның бүгінгі күнге дейін жалғасқандығы туралы жүйемен баяндалады. Сонымен қатар, бұл идеялар қазіргі заманмен байланыстыра көрсетіледі. Атап айтқанда, оның өлімнен қашуы – қазіргі заманғы жастар арасындағы суицидтің алдын алу үшін өнегелік, бақсылығы – рух берушілік, табиғатқа қатынасы – отансүйгіштік пен елді, жерді құрметтеу және экологиялық сана қалыптастыру салаларында маңызды рөл атқаратындығы туралы тұжырымдар жасалған.

Түйін сөздер: Әлем, адам, тұтастық, дүние, табиғатпен үйлесімділік, Қорқыт Ата, қобыз, күй, бақсылық.

Бүгінгі таңдағы ұлттық бірегейлену өз кезегінде, тұтас руханиятымызды қайта жаңғыртып, оның тарихи-рухани тамырларынан сусындап, өткеннің бүгін мен болашақ үшін игілікті және тиімді болып табылатын қырлары мен құндылықтық бағдарларын өрістетуге жалғасын тауып келеді. Бұл үдеріс өз кезегінде түркі-қазақ тарихындағы ұлы тұлғалардың идеяларын сараптаумен, төлтума ойлары мен толғаныстарын зерделеумен тығыз байланысты екендігі сөзсіз. Осы орайда, біз, VII–XII ғасырлардағы түркі халықтарының рухани өрлеуі мен ренессанстық кезеңінің бастауында жатқан оғыз-қыпшақ ұлысының ойшылы VII–VIII ғасырларда өмір сүрген Қорқыт Атаның философиялық ойтолғаныстарына, оның адам мен дүниенің біртұтастығы хақындағы пайымдауларына тоқталамыз.

Қорқыт Ата тек данышпан ғана емес, қобызшы, жыршы, хан кеңесшісі, бақсы т. б. көпқызметті және тарихи тұлға, әрі аңыз кейіпкері. Сондықтан оның дүниетанымы натурфилософиялық, мифтік, діни, философиялық танымның түбірлестік бірлігін құрайды. Оның философиясының қайнар

көздері 12 жырдан құралған «Қорқыт ата кітабы» мен оған енгізілген даналық сөздері, Қорқыт туралы аңыздар мен оның күйлері және шығу тарихының мазмұны болып табылады.

Түркі-қазақ философиясын зерттеуші қазіргі заманғы отандық философтардың ортақ бір тұжырымы олардың пайымдауларының негізгі әдіснамалары – этикоцентризм, адам мен табиғат арасындағы үйлесімділік, даналық мұраттары болып табылатындығымен келіп орайласады. Шындығында да, мұндай ұстанымдық бағдарлардың бастауы тым көне түркілік дәуірлердің руханияттық кеңістігінен тамыр тартады. Осыған орай, Қорқыт Ата дүниетанымындағы адам мен әлемнің біртұтастығы идеясын шартты түрде мынадай бағдарларға жіктеп алып қарастырудың болады.

Адам табиғат туындысы – табиғат адам қамқоршысы. Әлемнің қолжетімді бөлігі табиғат бабамыздың жырларында жай ғана қоршаған сыртқы орта емес, адаммен біте қайнасқан және тұтастандырылған ұлы жүйе ретінде бағаланады. Мысалы, «Қорқыт ата кітабындағы» «Дірсе хан ұлы Бұқаш хан әңгімесінің баяны» жырындағы табиғатпен үйлесімділікке бағытталған сюжеттердің бір – жараланған Бұқаш ханның анасының сүті мен тау шешегін қатар пайдалану арқылы емделуі [1, 14 б.]. Мұндағы табиғат анасы мен шынайы анасының емдік әсерінің бірігуі – адам мен сыртқы ортаның кіріктірілген үлгісінің өзіндік философиясын тұжырымдайды. Табиғат адам өмір сүруінің алғышарты ғана емес, өміршең үздіксіздігіне ыңғайластырылған мегафактор екендігін дәйектейді. Демек, табиғи ортада адамзаттың мәңгі жасампаздығы үшін мүмкіндіктер берілгендігі, ал адам баласы оны игілікті түрде пайдалануға қабілетті екендігі туралы өмірмәнділік ұстындар жария етіледі. Немесе, керісінше, табиғат өзі тудырған перзенттерінің эволюциядағы орнын айқындап тұр деген сөз.

Әлем заңдылықтары бойынша коэволюциялық тіршілік ету. Қорқыт аңыз бойынша өлімнен қашу кезінде желмаяға мініп, қобыз асынып, шартарапты шарлайды екен [2, 5 б.]. Мұндағы түйе жануарының таңдалып алынуы мен қобыз аспабының және бабамыздың мақсатының үндестігі – өзіндік бір түбірлестік жүйені құрайды деп айта аламыз: түйенің боздауы мен қобыз үнінің дыбыстық үндестігінің мұнды сарынды құрап, бабамыздың өлім қайғысын абсолюттендіруі толғанысына келіп тоғысуы – Аспабы, Көлігі, Қорқыт тұтастығын паш етеді.

Осы аңыздың келесі бір нұсқасында Қорқыттың тартқан күйіне бүкіл табиғаттағы жүгірген аң, ұшқан құс т. б. барлық тіршілік иелері жиналып келіп тыңдап тұратындығы айтылады [2, 14 б.]. Бұл барша тіршіліктің өлім қайғысына ортақтасып, болмауды қабылдамай, болуға ұмтылатын мұраттарының тоғысуын білдіреді.

Демек, Қорқыт күйі бүкіл тіршілікке қарата айтылған өлім қайғысын ескертеді, ал олардың осы қайғыға ортақтасуы рәміздік түрде барша өмір сүретіндердің ең түпкі, ақырғы қайғысы – «болмау» қайғысын әлемге

әйгілейді, өткіншілікке қарғыс айтып, мәңгілікке ұмтылдырады. Мұндағы әрбір тіршілік иесі өзінше өз ғұмырын мәңгілікке жалғастыру үшін осы қобыз үнінен образды түрде өз сүйеніштерін таба біледі. Олай болса, бұл идеяда барша тіршіліктің органикалық тұтастығы мен эволюциядағы бір мақсаттылығы – өмірге деген құлшынысын, психоаналитикалық тұрғыдан айтсақ, эростың баршаға тағайындалған көрінісін айғақталады.

Қорқыт ата кітабындағы Байындыр ханның барша халықты жиып, «Ұлы болғанын ақ отауға, қызы болғанын қызыл отауға, ал ұлы-қызы жоқтарды қара отауға қондырыңдар», – деп бұйрық беруі [1, 14 б.] адамзат тіршілігінің негізгі мақсаттарының бірі – ұрпақтар сабақтастығы екендігі және оның әлеммен үйлесімділіктен туған эволюцияның заңды сұранысы екендігімен келіп ұштасады. Сондықтан да, ханның жарлығы бір қырынан ел мен жер, халқының көбеюі мен өркендеуі және ел қорғайтын әскери ресурстар үшін тағайындалады және ол талаптар эволюцияның заңдылығына келіп орайласады. Бұл да Қорқыт Ата дүниетанымындағы адамзат дамуы әлемнің даму беталысымен келіп сәйкестенетіндігі туралы тұжырыммен үндеседі. Себебі, Байындыр хан, «Ұлы, қызы жоқтарды біз де қарғаймыз, Тәңрі де қарғайды», – деп қаһарланады. Демек, ол өзінің жарлығының әлемдік, нақтырақ айтқанда, тәңірлікпен келіп үндесетіндігін жариялап тұр. Олай болса, бұл жердегі Тәңір талабы мен әлем заңдылығын жеке-жеке қарастыруға болмайды, мәселе, адамзаттың ұрпақ қалдыруға негізделген өрісінің ғарыштық үйлесімділікпен келіп тоғысуы болып шығады.

Туған жер табиғатына деген сүйіспеншілік және біте қайнасушылық қатынас т. б. Қорқыт Ата жырларының өзіндік бір ерекшелігі сыртқы табиғи ортаға деген сүйіспеншілік және оған деген қуанышты сезімдік қатынаспен өрнектеледі. Мәселен, «Қорқыт ата кітабындағы» «Дірсе хан ұлы Бұқаш хан әңгімесінің баяны» жырындағы оқиғалардың табиғи әлеммен туыстық байланысының эстетикалық қырларын ашатын эпизодтар сарыны жиі кездесетін және әртараптанып барып қайталанып отыратын тұтастық философиясына келіп тоғысады:

Таңғы самал жел соққанда,
Көкте бозторғай шырылдағанда,
Бедеу аттар иесін танып кісінегенде,
Қаба сақал мәзін азан шақырғанда...
Елең-алаңда Дірсе хан орнынан тұрды... [1, 39 б.].

«Таң философиясы» оптимистік көзқарасты рухтандырып, өмірге құмарлықтың ояну сәтін, жаңа басталған әрбір күннің қайталанбас даралығын құрметтеу сезімін тудыратын «алтын уақыттың күміс кезеңін» түйсінудің сана сезімдік ойтолғамдарын қуәландырады.

Бұл біріншіден, түркі даласының бейбітшілік сәттегі тұтас бейнесін, екіншіден, оғыз-қыпшақтардың ата мекеніндегі тұрмыс-тіршіліктің шат-шадыман өмірін, үшіншіден, туған жеріне деген сүйіспеншіліктің көрінісін, төртіншіден, дүние мен өмірге деген құштарлық тіршіліктің қуатын береді. Таң – жаңа туған әрбір күннің басталу нүктесі, сол күннің шешуші тағдырының алғышарты, осы дүниеде «Бар» екендігінің, өмірін жалғастырып жатқандығының дәйектеушісі болып табылатын күннің мезгілі екендігін ескерсек, адамға қуаныш сәттерді сыйлайтын «Мендік-уақытпен» келіп тоғысады. Жыр жолдарына көңіл аударсақ, алдымен, Самал Жел, одан соң, Бозторғай, одан кейінгі жүйе – Аттар, содан соң Қаба сақал мен Дірсе хан болып тізбектелгендігін аңғарамыз. Демек, бұдан мынадай жалпыдан жекеге қарай жүретін тізбекті алгоритм жүйесінің сәйкестеніп тұрғандығын аңдай аламыз: «Табиғат – Тірі табиғат – Қол астындағы Тірі табиғат – Адамзат тіршілігі – Жеке тұлға». Демек, «Тамсану» тек Таң мезгіліне ғана емес, оның тұтас болмысы мен жүйесіне арналады да, сайып келгенде, Дірсе ханның өзіне келіп тоғысады. Бұл түркі-оғыз еліндегі бейбітшіл замандағы табиғат құбылыстарының келбеті болса, жаугершілдік пен соғыс жағдайындағы келбеті басқаша, яғни, қайғылылық сипат алады: «Қарсы жатқан қара таудан асуға келдім, Ағынды қара судан өтуге келдім» [1, 53 б.]. Бұл – Қорқыт ата жырындағы қилы заман сәттеріне кезіккен кездегі толғаулар. «Қам Бура Бекұлы Бамсы Бәрік әңгімесінің баяны» жырындағы тұтқыннан оралған Бамсы Бәріктің қуанышты хабарын жеткізуде табиғат қайтадан былайша құлпыра түседі:

Тауларың аласарған көркейді ақыр,
Суларың тартылған көбейді ақыр,
Қаба ағашың қуарған көгерді ақыр... [1, 62 б.].

Мұндай сезімдік қатынас даламен біте қайнасқан тіршілік нышандарын, әлеммен бірігуге ұмтылған өзара үйлесімділікті, туған даласымен өз көңіл-күйлерін біріктірген табиғатпен өзара туыстықты бейнелейді. Мысалы, Бамсы Бәрік тұтқында отырғанда оның даласының «таулары аласарған, ағаштары қуарған, сулары тартылған» күйде болып, бүкіл дала күңіреніп тұрса, кейінен ол түркі ұлының азаттық алуы арқылы қайтадан гүлденеді. Осыдан біз түркі-қазақ дүниетанымындағы дала философиясын туындата аламыз.

Арғытүркілік дәуірден бастау алатын кейіннен түркілік кезеңге жалғасқан басты құндылықтарының бірі, ұлттық іргетастың материалдық негізі, түптеп келгенде, тұтастай тарихи болмысының алғышарты, мекен еткен кеңістігі – дала, жай ғана физикалық координат, географиялық аймақ, меңгерусіз ландшафт, меңіреулік жайлаған қу жапан емес, тұтас «дала философиясын» қалыптастырған, ұлтпен үндескен руханилық пен

материалдылықтың бірлігіндегі табиғи құбылыс деп пайымдай аламыз. Себебі, дала көшпелінің өмірімен біте қайнасқан, тұтасқан, өмір сүру алаңы ретінде бүкіл тіршілігін жандандыратын оның болмысының маңызды бір бөлшегіне айналғандықтан, өзінің тұңғыық сырын ішіне бүгіп жатқан аймақ болғандықтан, түркілік пафос оған: «менің далам» қатынасын орнатады. Сондықтан оған деген эстетикалық қатынас сезімдік-сенімдік танымның іргетасын қалыптастырған, табиғат сұлулығына тамсану арқылы өзінің микрокосмдық үлгісін қайталап түйсіне білгендіктен туындайды.

Ол өзінің «кіндік қаны тамған» мекенінен бастау алып, тұтас елінің аймағына дейінгі кеңістікті қамтитын «отан» ұғымына тоғысатын туған жеріне деген сүйіспеншілікпен астасып жатыр. Ұлттық дүниетанымды зерделеуші Ж. Молдабеков қазақ халқындағы өмірге құштарлық кредосының тұтастанған көрінісін аша отырып, оны туған табиғатымен бірлікте болумен, оған деген сүйіспеншілік қатынасты сақтау қағидаларымен дәйектеп, дала философиясының сарынын былайша көрсетеді: «Қазаққа туған жердің мал-жанымен қатар торғайы да сүйкімді көрінеді. Оған құндылықтың бәрі де бірдей. Оның ыңғайға деген құмарттығы онды жағдайда артты, сол жағдайға бейімделуінде өсті» [3, 59 б.].

Далаға деген құрметтеушілік, қастерлеушілік, оның тылсымдығы мен құпиялылығын паш етушілік сезімдері халқымыздың ділінде бағзы замандардан бастау алады. Тарихымызға үңіліп: «Көне Үнділік дәуір рухани әлемдегі лайланбаған перспективалық күйінде де туған жерге деген сүйіспеншілікті дамыта алмады. Тек қана Парсыда, Зоратустраның қатаң жетелеуімен адам жерге өзінің отаны деп қарауды және онда еңбек етуді өзінің өмірінің мазмұны деп қарауды үйренді» [4, 13 б.], – деп байыпталған көзқарастар, егер түркілер кезінде зорастризмді ұстанғанын да ескере кетсек, туған жерді құрметтеудің түркі халықтарындағы түпбастаулық көріністерін жариялап тұрғандай болады. Тарихи деректерге жүгінсек, сақ патшаларының парсыларға берген «әуелі біздің ата-бабамыз жатқан қорымдарға тиісіп көрсін, сонда біз ашық соғысқа шығамыз» деген қаһарлы жауабында да осы даланы құрметтеу сабақтастығы танылады. Далада: өзен, су, тау, көк шөп, құм т.б. барлығы жеке-жеке және тұтасып барып қасиеттілік объектісіне айналады.

Осындай континуумдық географиялық орта түркі халықтары үшін психологиялық-эмоционалдық мәнге еніп, сүйіспеншілік мағынаны жамайтын «туған жер» түсінігіне өтіп, оны мекен еткен ел-жұрт – әлеуметтік-мәдени кеңістікті толтырып, дала адамының болмысын қалыптастырудың геологиялық, психологиялық, әлеуметтік детерминанттарын құрайтындығы бойынша – тәжірибелік өмір алаңы мен адамжасампаздық қасиетті тұғыр болып табылады. Бұл – шындап келгенде, есте жоқ ескі замандағы арғы ата-бабаларымыздан бастап, бертіңгі ғұндар мен сақтардың, одан кейінгі түркі халқы дәуірінің, қыпшақ ұлысы кезеңінің және қазақ халқы болмысының

бүгінгі күнге дейін сақталуының географиялық шарты, демек, қазіргі «Сіз» бен «Бізді» осы күнге дейін жеткізген биологиялық мирасқорлықтың рухани сабақтастығының әлеуметтік жалғасының кепілі және куәгері.

- Табиғатқа құрметпен қарау. Қорқыт Атаның «Тарғыл тана», «Байлаулы киіктің зары» т. б. күйлерінің шығу тарихында да [5, 16 б.] барша тіршілікке құрметпен қарау туралы экологиялық философия және әлемдік болмыс ырғағы мен күй ырғағының өзіндік астасқандығы туралы терең мәнді дүниетаным қамтылған. Бұл күйлердің пайда болуының өзі тірі табиғат иелері: Тана мен Киіктің адамдардан қисынсыз жағдайда зардап шегуіне деген аяушылық сезімдерден туған. Жалпы түркі қазақтық дүниетанымда бұндай хайуанаттар мен басқа да тіршілік иелерінің ішкі жан дүниесіне бойлай ену, оларды да антропоморфтық күйге келтіріп, адами тұрғыдан қарап, өздерімен теңестіріп барып, тылсым үндестік орнату мәнері дәстүрлі танымның көріністері. Мысалы, Қыз Жібек пен Төлеген эпостарындағы «Әуелеп ұшқан алты қаз», Махамбеттің «Қызғыш құспен тілдесуі» т. б. бүгінгі күнге дейін сабақтасып келе жатқан халқымыздың ішкі руханияттық тылсымының айшықты нышандарының бірі болып табылады. Бұл жай ғана экологиялық дидактика емес, адамның өлең, күй т. б. әуен арқылы, табиғатпен «тілдесуі» десе де болады.

Бұл бір қарағанда мистикалық қыры басым, поэтикалық романтика ғана сияқты болып көрінеді. Бірақ, біріншіден, мұны бақсының тылсым табиғатпен тілдесе алатындығы туралы мәліметтермен, екіншіден, шынайы әсер етіп, онымен үндесе, тілдесе алатындығы бойынша айғаққа жақындығын дәйектеуге болады.

Бұл тілде дыбыс, таңба сияқты материалдық көрсеткіштер тіптен маңызды емес немесе адресаттың, қарым-қатынас субъектісінің міндетті түрде антропоморфтануы немесе адам жасаған материалдық мәдениет элементі болуы міндетті емес, ең бастысы қарым-қатынас аясындағы Түсіністік, олардың «жау» емес, «дос», «өзге» емес, «өзі тектес» екендігін түйсіну арқылы жүзеге асатын нәтижеде болып отыр. Бұл жердегі шаманның (Қорқыттың) «табиғатпен тілдесуі» ғылыми тілмен дәйектеуі күрделірек мәселе, дегенмен, оны қарапайым үлгіде былайша жуықтап түсіндіріп өтуімізге болады.

Белгілі бір деңгейде, табиғат заттарын бағындыру да «тілдесу» болып табылады. Мәселен, халқымызда бүгінгі күнге дейін сақталып, заманауи мәдениетте де қолданылатын «тілін табу» деген тылсым архетиптік түсінік бар: «машинаның тілін табу», «техниканың тілін білу», «басшының тілін табу». Бұл жердегі тілін табу тек сөз бен сөйлемдерді ойнату ғана емес, бастысы – түсіністік пен өз мүдденді оған жеткізе білу. «Тілін табу» объектіге тікелей билік жүргізу немесе сөзсіз өктемдікпен бағындыру дегенді білдірмейді, объектінің өзінің жеке өзіндік бір «тұлғалығын» мойындай отыра, онымен «іштесу» дегенге келіп саяды. Сондықтан бақсының

табиғаттың тілін табуы, демек, жоғарыда айтылғандай хайуанаттардың тілін табуы оған деген құрметпен қараудың нәтижесінен туындап шығады.

Осы тұста, Түркілік аңыз сарындарының бірінде, Тұман ханның тілдерді жеп, сол хайуанаттардың бәрінің тілін меңгергендігін, бақсылардың арбаушылық тәсілін игеріп, әсіресе көк бөрінің тілін түсінетін болғандығы туралы айтылған тұспалды ойлардың бірін [6, 34 б.] дәйек ретінде келтіруімізге болады.

Ал Қорқыт сарындарын және дүниетанымымыздағы мұндай хайуанаттармен үндесу тылсымдықтары кейінгі кездердегі түйені иіткен Құрманғазының «Боз інген» күйінен, аққуларды шақыра білген Н. Тілендиевтің «Аққу» күйінен еміс-еміс байқалады, сөйтіп, солғынданған сабақтастықтың лебін сездірте алады.

Мұндай сарынның бізге белгілі түптөркіні Алаша хан туралы әфсаналардағы ботасын алмаған інгенге күй шертіп барып алғызуы туралы және ол күйдің кейіннен «Боз інген» деп аталып халық арасына таралуы жөніндегі оқиғалардан тамыр тартады [7, 130–131 бб.].

- Әлемдік ерік аясындағы Қорқыт феномені. Бұл тұста, біз Қорқыт бабамыздың бақсылық қырын негізге алып, әлемнің алдындағы еркі және онымен онтологиялық тұтастығына тоқталып өтпекпіз. Шаманның өз ырқы, шындығында осы әлемдік ырықтың аясында, әрі оны өз құзырында бақылауға да ала алатын волюнтаризмге келіп тіреледі. Табиғат құбылыстарын өз ырқы бойынша, уақытша болса да өзгертуде айтарлықтай нәтижеге жететін бақсы әлемдік ырғақтарға қарама-қайшы келмейді, себебі, ол табиғат заңдылықтарына түбегейлі қарсы емес, бірақ осы дүниауи ерік аясында және оның ішкі тылсымдығын «игергендей» сыңай таныта отырып, өзінің табиғатқа қатынасты харекетінің өзін сол әлемдік ерік аясында ғана жүзеге асырады. Бірақ, әлемдік ерікке мойынсұнғанмен, оның алдында шамандық рух белсенділігі мен ықпалдылығын өздігінше үнемі тиянақтап отырады. Бұл рухты бақсы әлемдік еріктен ажыратып та алады, себебі, рух – шамандық танымда өзінің мүмкіндігін толықтай іске асыра алатын, әлемдік ерік аясындағы және одан тыс бола алатын ғарыштық-болмыстық-тұрмыстық сипатты тұғыр. Сондықтан ол, С. Ақатаев айтқандай, солипсист ретінде өзінің рухын әлемнің орталығына орналастырады [8, 14–25 бб.]. Осы рух – таза онтологиялық билікті жүзеге асыратын өздігінше бір «жеке патшалық» ретінде түсініледі. Әлемдік ырық стихиялы, демек, онда болуы мүмкін белгілі бір алдын-ала айқындалған бағдар немесе адам болмысындағы жүйелі тағдыр түсініктері бақсының онтологиялық іліміне, жалпы дүниетанымына көп жағдайда сәйкес келе бермейді.

Осы әлемдік ырық жалпы алғанда, мағынасыз, бейберекетсіз адасушы емес, осы адасушылық еместік бақсы рухының онтологиялық мағынасы оның ыңғайын өз деңгейінде тани алатындығынан байқалады. Егер тани алмайтын болса, әрине, оны өз ыңғайына сыйыстыра алмас та еді. Демек,

оның рухының әрекеті әлемдік ырықтың ырғақтарына, оның қатпарларына сіңісіп кете алады, бірақ онымен қайшылыққа келмейді. Қайшылық бақсының онтологиялық деңгейдегі рух аймағында пайда болады, қалыпты адамдық сана мен солипсис рух арасындағы дихотомия қайтадан бітістіріліп, соңғысы өзінің мақсаты үшін бір сәтке қалыпты адамдық рухты тастап кетеді. Рухтың еркі әлемдік еріктің бағдарын түбегейлі өз мойнына алмайды, себебі, рухтың стихиясы бақсы үшін тиімді болғанмен, ол адамдық деңгейде әмбебап ерікке балама ұсына алмайды.

Нақтырақ айтқанда, ол әлемнің даму заңдылықтарын тұтастай алмастыратын нұсқа ұсына алмайды. Осы тұста, бақсы рухы өзінің мүмкіндіктері мен ырқының шегін таниды. Бірақ бұл шектің өзі шартты, себебі, әлемдік ырықтың стихиясы рухты шектемейді, оны бағындыруға да құштар емес. Демек, рух өзінің еркі мен еркіндігі аясында өзін-өзі шектейді, өзіне ғана тиеселі, өзіне ғана арналған, өзіне ғана тағайындалған мүмкіндіктер арнасының аясында әрекет ете алады, бірақ бұнда белгілі бір тұйықталған шеңбер, құрсау болмайды, ол құрсауды «шексіздік құрсауы» деп қана атауымызға болады.

Міне, Қорқыт Атаның бақсылық қызметінің осындай қырлары ол туралы аңыздарда көмкерілген. Өлімнен қашуы, жыр мазмұндарындағы оның қарсыласы қылышпен шабуға ыңғайланған сәтте Дели Қаршардың қолы қарысып қалуы, жауларына кене қаптатуы, халықтың Қорқыт Ата әулиелігінен жәрдем сұрауы т. б. әлемдік ерік аясындағы Қорқыт феноменін айғақтап бере алады. Ол туралы аңыздардың тағы бір нұскасында бір күні Қорқыт түркі даласындағы тағы бір бақсымен сиқырлық қабілеттері бойынша тайталасқа түскен сәтте, бабамыз бір киікті атып алып, оны сойып, пісіріп жеп, сүйектерін мүжіп, оны әлгі киіктің өлі терісіне орап, қайтадан тіріліп жібергенде киік өз мекенініне қарай шаба жөнеліпті-мыс делінеді. Мұны «әлем мен адам тұтастығының бақсылық үлгісі» деп атауымызға болады.

Түркі бақсыларының маңызды құралдарының бірі – қобыз да үні жағынан табиғи тіршілік иелері мен сыртқы орта құбылыстарындағы әуендерді адами тұрғыдан қайталауға арналғандығын ескерсек, ол да әлеммен үн арқылы үйлесімділікке түсудің өзіндік бір таңғажайып үлгісі деп айта аламыз. Мысалы, аңдап қарасақ, қобыз тек аққудың ғана емес, қасқырдың ұлуы, сиырдың мөңіреуі, түйенің боздауы, қойдың маңырауы, желдің гуілі, судың сылдыры т.б. құбылыстардың ортақ бір арифметикалық аудио ортасынан туындаған, яғни, барлығын біріктіріп-кіріктіріп барып, жалпы бір сазды әуенді тудырған деп айта аламыз және әлемдегі планеталар қозғалысынан шығатын үн де осы қобыз үніне ұқсайтын болуы керек деп болжамдай аламыз. Өйткені, «Көк» пен «Күй» сөзінің шығу тегінің бір екендігін негіздеген ойшылдардың көзқарасы да осыған саяды. «Күй» көктің әуені деген астыртын мағына жамалған дегенді білдіреді.

Бұл талдауларымыздан «бабамыздың дүниетанымының бүгінгі күнгі маңызы неде, кейінгі адамзат пен түркі халықтарының ұрпақтарына берер өнегелік қырлары қандай» деген заңды сауалдар туындайды. Осы тұста, Қорқыт философиясындағы адам мен әлемнің біртұтастығының тек сол дәуір емес, қазіргі заман үшін де маңызы зор екендігін қысқаша дәйектеп өткендігіміз жөн. Біріншіден, экологиялық сана қалыптастыруда оның табиғатты құрметтеу дәстүрлері қазіргі ұрпақтарымызға және жалпыадамзатқа ұсынуға болатын озық үлгі деп айта аламыз. Екіншіден, туған жері мен оның табиғатына деген сүйіспеншілік қатынас, түптеп келгенде, отаншылдықты қалыптастырудың географиялық негіздері болып табылады. Үшіншіден, өлмес өмірді іздеу, бүгінгі таңдағы әлемдегі және еліміздегі жастар арасында белең алып бара жатқан дерт – суицидтің алдын алу үшін де өнегелі және парасатты ойлар тастайды. 99 жасқа келсе де өлгісі келмеу, оның сол өлімді жеңгендігі немесе жеңе алмағандығы емес, басты мәселе, өмірге деген құлшыныстың, өмірді сүйе білудің, өмірдің құндылығы мен уақытты қадірлей білудің үлгісін жалпы адамзатқа және түркі ұрпақтарына паш етіп кеткендігінде болып отыр. Төртіншіден, шамандық ерік ұрпақтарға өмірлік рух пен шабыттың, құлшыныс пен белсенділіктің, алғырлық пен жігерліліктің, өршіл рух пен талпыныстың өнегелігін жариялайды.

Қорыта айтқанда Қорқыт бабамыздың туындыларындағы адам мен әлемнің біртұтастығы идеясы өзіндік ерекше бағдармен айрықшаланады. Оның ішінде, табиғатқа, туған жерімен біте қайнасу идеялары көне дәуірдің рухы немесе мистикалық бағдарда емес, шынайыланған және философиялық ойтаныммен келіп сабақтасатын бүгінгі күні де өзінің маңыздылығын жоймаған идеялар болып табылады.

Әдебиеттер

1 Қорқыт ата кітабы. Түрік тілінен аударған Б. Ысқақов. – Алматы: Жазушы, 1994. – 160 б.

2 *Қорқыт*. Елім-ай: күйлер. – Алматы: Өнер, 1987. – 48 б.

3 *Молдабеков Ж.* Төлтуманың рухани бастаулары // Проблема духовности в современном мире: Сборник материалов Международной научно-теоретической конференций, посвященной 70-летию К.Ш. Шулембаева. 16–17 марта 2007 года. КазНПУ им. Абая, ИФиП МОН РК, АСНК, Алматы: СаГа, – 2007. – 560 с.

4 *Хуземан Фридрих.* Об образе и смысле смерти / Пер. с нем. – Москва: Энигма, 1997. – 144 с.

5 *Райымбергенов А.* Күй қайнары. – Алматы: Жазушы, 1994. – 46 б.

6 *Айдосов А.Х.* Қорқытнама. – Алматы: Бастау, 1997. – 68 б.

7 *Мәшиһұр Жүсіп Көпеев.* 8-том. – Алматы: Ел-шежіре, 2008. – 203 б.

8 *Акатай С.* Мировоззренческий синкретизм казахов: автореф.док.дисс. – Алматы, 1985. – 32 с.

Резюме

Әлжан Қ.Ұ., Аташ Б.М. Единство человека и мира в мировоззрении Коркыт Ата

В статье рассмотрены идеи Коркыт Ата, в том числе на основе «Книги моего деда Коркута», концепция единства человека и мира, а также проанализированы суждения и мифы по зарождению «кюя». Доказано, что человек имеет общие корни с миром и в особенности с природой. В качестве ответа на вопрос «какова значимость этих идей для современного общества?» были показаны духовно-нравственные аспекты этих идей.

Summary

Alzhan K.U., Atash B.M. The Unity of Man World in the Korkyt Ata Worldview

In the article is considered the idea of Korkyt Ata, including on the basis of the concept of the unity of man and the world were analyzed judgments and myths on the birth of «kuy». It is proved that a person has common roots with the world and nature. In response to the question «What is the significance of these ideas for modern society?» the article shows the spiritual and moral aspects of these ideas.



Абдумалик Нысанбаев

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ АБАЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Аннотация. В данной статье рассмотрена структура казахского общества, мировоззренческие и методологические притязания. Сопоставлена казахская действительность и противоречия социальной реальности. Разбираются философские теории классической древности в сравнении с теориями представителей русской демократической мысли по вопросам социального бытия. Прежде всего, проанализированы переживаемые традиционным казахским обществом трудности перехода к новым социальным, политическим, экономическим и духовным отношениям, обусловив разные «модели» новой социальной онтологии.

Ключевые слова: Абай, традиция, социальная онтология, диалог культур, ценность.

Философское творчество Абая всегда представляло большой интерес для казахстанской науки. К нему обращались как в советский, так и в постсоветский периоды развития, однако с полным правом можно утверждать, что именно с обретением Казахстаном суверенитета философия Абая зазвучала наиболее весомо и полноценно. Прежде всего это было связано с тем, что значительно возрос профессиональный интерес к казахской философии, ее истории и методологии. Она стала рассматриваться как закономерное звено в развитии мировой философии и к ее изучению были применены новые методологические подходы. Новая мировоззренческая парадигма философских исследований, освобожденная от штампов и догматизированных обязательств, позволила раскрепостить творческий потенциал исследовательской базы казахской философии и по-новому взглянуть как на казахскую философию в целом, так и на ее исторические периоды и представителей, в том числе и на философию великого Абая.

Она стала по-разному рассматриваться и трактоваться в философских работах казахстанских ученых, включаться в новый культурно-исторический контекст и компаративистский ракурс. Несмотря на то, что в современных исследованиях возрос уровень мировоззренческих и методологических притязаний, выразившихся в том, что философию Абая перестали рассматривать лишь только с позиций философии просвещения и антирелигиозного содержания, многие аспекты богатого философского наследия

мыслителя требуют своего дальнейшего изучения. Социальная онтология мыслителя относится к их числу. Эта область философских интересов Абая продолжает сохранять актуальность и является той сферой, где наиболее значимо философское проявление этического интеллектуализма казахского мыслителя, что на современном этапе социального развития Казахстана представляет особенный интерес.

Творчество Абая пришлось на тот исторический период, завершение которого вывело традиционное казахское общество на новый уровень развития и этап коренного изменения социального бытия. Я имею в виду процесс насильственного присоединения Казахстана к России, когда повсеместно была внедрена колониальная политика царской России, постепенно упразднившая все более или менее отличительные признаки политической и государственной самостоятельности казахского общества. Фундаментальный переворот произошел не только в способе жизнедеятельности, экономическом и хозяйственном укладах, государственно-территориальном управлении, но и в психологии, культуре и умонастроении казахского общества. Он обусловил ту атмосферу, в которой формировалось мировоззрение великого мыслителя.

Абай, с одной стороны, был хорошо знаком с казахской действительностью и видел все противоречия социальной реальности своего времени. С другой стороны, был не только ее наблюдателем, но и человеком, осведомленным в теоретических вопросах, так как он изучил основополагающие философские теории классической древности и, что наиболее важно в данном контексте, был хорошо знаком с теориями представителей русской демократической мысли по вопросам социального бытия. Как известно, вопросы социально-политического развития российского общества всегда остро стояли перед передовой общественной мыслью России, начиная с Радищева, декабристов, кончая народниками. Демократические взгляды Добролюбова, Чернышевского и др., оказавшие влияние на социально-философское мировоззрение Абая, были сформированы в противоречивой борьбе разных идей, которыми было пронизано сознание русской интеллигенции второй половины XIX в.

Системный кризис, охвативший традиционное казахское общество, начало которому было положено во второй четверти XVIII века и завершено в 60-х годах XIX века, был обусловлен колонизацией края. Как следствие она повлекла неизбежную в данном случае встречу двух этносов – казахского и русского, двух культур – кочевой и оседлой, двух потоков населения – переселенческого и коренного, двух способов ведения хозяйства – скотоводческого и земледельческого, двух способов производства – аграрного и индустриального и т.д. Характер встречи этих противоположностей не всегда, не везде и не во всех аспектах и уровнях был идентичен встрече двух стремящихся друг к другу начал. Он был сложен и нередко драматичен, полон не-

предсказуемыми событиями, а, следовательно, не ровно протекавшими – то в мирной, то в конфликтной формах.

Такая встреча столь противоположных и в то же время в чем-то близких и вынужденных взаимодействовать типов социальной общности имела своим следствием ряд положительных и отрицательных результатов. Безусловно, положительным фактором данного взаимодействия явился переход казахского общества к более прогрессивной экономической системе и способу ведения хозяйственной деятельности. Он привел сначала к полуседлому, а затем к окончательному оседлому образу жизни традиционного казахского общества, развитию товарно-денежных отношений, росту торговых и промышленных взаимосвязей и замене примитивных форм скотоводческой деятельности более совершенными и, наконец, к созданию устойчивой основы для быстрого развития производительных сил общества. Отрицательным фактором данного взаимодействия явилась все большая социальная дифференциация общества, размывавшая изнутри патриархальный уклад аула, утрата идентификационных признаков прежней социальной общности. Они все более закрепляли в общественном сознании и сознании индивидов разрыв между психологией и нравственными ценностями поколений, разрывали узы, связывающие родовую общность.

Смена прежнего административного деления Казахстана, с одной стороны, усиливала колониальную зависимость, поскольку создавала условия для все большей централизации власти, но, с другой стороны, она создавала определенные условия для прекращения межродовой борьбы и раздробленности. Это, казалось бы, способствовало введению более прогрессивных форм управления, но на деле служило укреплению колонизации. Существенное ограничение, а фактически замена прежних правовых регулятивов традиционного общества в виде суда биев, тем самым отрицание прежней социумной организации, также шли в русле общей колонизации, но в то же время они в известной мере способствовали ликвидации политической раздробленности.

Таким образом, переживаемые традиционным казахским обществом трудности перехода к новым социальным, политическим, экономическим и духовным отношениям, создали объективные условия для осмысления этих изменений, обусловив разные «модели» новой социальной онтологии. Поскольку в Казахстан все более интенсивно проникали социально-политические и философские идеи, будоражившие общественное сознание России, то они не могли ни оказать, наряду с прежними устоявшимися взглядами, влияния на перспективу развития общественных идей в Казахстане. К их числу относились, прежде всего, идеи революционного демократизма, выраженные петрашевцами, идеи народничества, декабристов и др. Понятно, что в создавшихся условиях прежняя социальная онтология, соответствующая запросам традиционного общества, и закрепленная институтом ханов

и биев, находилась в кризисе и в новых социально-политических условиях теряла свои позиции. Возникала и социальная, необходимая казахскому обществу, и внутренняя экзистенциальная, необходимая индивидам, потребность в новой онтологии.

Прежняя социальная онтология закрепляла родовую основу и структуру казахского общества, привязанность индивида к коллективистским устремлениям родовой общности, его зависимость от природной целостности, где этническая определяющая была главенствующей. Социум еще не был всецело феноменом культурно-историческим, он многими узами был слит с природными факторами. Его структурная организация и управление, основанные на почитании старших рода и выделении родовой верхушки, не позволяли в целом индивиду выступать в качестве самостоятельной социальной единицы. Основанное на всецело природных условиях ведения социальной жизни, казахское общество закрепило традиционный жизненный, он же производственный, уклад в правовой и нравственной культуре. Она воспроизводила его на разных уровнях и в разных формах воспитания человека и в формировании мировоззренческих взглядов индивидов.

Проведенные царской администрацией реформы в степи изменили основания социального бытия традиционного казахского общества, чем вызвали брожение в общественном сознании, рост и активизацию национального самосознания.

Абай задумывается над «онтологическим проектом», осмысливая сложную и противоречивую ситуацию социального кризиса, в котором оказалось казахское общество. Каждому мыслящему и размышляющему над социальной проблематикой было ясно и понятно, что общество находится на перепутье, на этапе трудного и болезненного выбора дальнейшего пути своего развития. Творческое наследие мыслителя, в частности его знаменитые «Слова назидания» свидетельствуют о глубоких и давшихся с душевным трудом и борьбой экзистенциальных поисках мыслителя. Он не может принять прежней социальной онтологии, поскольку основания бытия традиционного казахского общества существенным образом подорваны и его развитие в прежнем направлении не имеет никаких перспектив. Но общество равно, как и сам Абай, нуждаются в прочной опоре, в незыблемых основаниях бытия.

Поиски их мучительно трудны для Абая, они сопровождаются тоской по идеалу, пронизаны драматизмом и глубокой печалью, но все же направлены на утверждение такого идеала, который бы означал начало возвышения человека и был бы направлен на достижение справедливости в обществе и его прогрессивном развитии. Поэтому социальная онтология Абая включает в себя два взаимосвязанных между собой пласта видения этой онтологии. С одной стороны, это антропологический проект изменения, т.е. воспитания человека, с другой стороны, проект создания социальных ус-

ловий, способствующих развитию личностных творческих начал человека, т.е. формирование новых социальных отношений между людьми, способствующих развитию человека и утверждению общества социального порядка и справедливости.

С точки зрения экзистенциальных поисков человека, таковой основой, согласно размышлениям мыслителя, является абсолютное начало, главная и единственная точка опоры в жизни человека – Бог. «Качества духовные – вот, что главное в человеческой жизни, – пишет Абай в шестом слове. – Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его, и достаток обретают смысл» [1]. «Бытие существует во вселенной, вселенная существует в Аллахе, а Аллах, как написал Мухаммед в священной книге – хадисе, проявляется в восьми своих основных проявлениях и девяносто девяти качествах» [2] – продолжает он в тридцать восьмом слове. Всемогущий Аллах всеведущ, справедлив и милосерден. Он всемогущ, и человек пронизан его глубокой любовью. Ничто из того, что доставляет человеку необходимые блага, не служит самому Аллаху, потому, что Он сам ни в чем не нуждается. Для человека Он – скрытая тайна, но познается по мере своего проявления, о Нем можно узнать, утверждает Абай, по сотворенному им миру, ибо Бог един и Он во всем.

В своем творчестве Абай отразил состояние человека, стоящего на переломе – человека, у которого нет прошлого, потому что канули в лету те ценности и устои общества, в которых жил человек, нет настоящего, потому что настоящее – зыбко и неустойчиво. И, наконец, это состояние человека, который из зыбкого, непонятного и нередко трагического бытия пытается выстроить контуры обнадеживающего будущего. Последнее чрезвычайно необходимо, так как, по глубокому убеждению мыслителя, «народ, который не имеет великой цели или общей правды, духовно мертв. А там, где нет жизни, не может быть и совершенства» [3].

Позиция Абая, на мой взгляд, приходит в противоречие с доабаевской социальной онтологией в том пункте, где исходной точкой общественной системы становится человек, индивид со всем богатством его души, человек, который изначально богаче общества, и человек, который созидает свои отношения с другими людьми. Если прежняя онтология настаивала на приоритете родовой общности, возводя в принцип долженствования устои рода, то для Абая этот принцип долженствования выролдился в господство толпы, к тому же нередко невежественной, в господство чужого мнения и родовых предрассудков. Вот почему бытийственность человека, равно как и социума, немыслима для Абая без просвещения, вот почему так настойчиво звучит призыв Абая к казахскому народу овладевать знаниями и наукой.

Поэтому в социальной онтологии Абая место, занимаемое индивидом в социальной иерархии или организации социума, его роль в нем – вторичное и производное явление. Они рассматриваются им как зависимые социаль-

ные роли, обусловленные мотивами социальной политики колониальных властей. Более того, как это следует из контекста его произведений, они – негативный результат развития социального взаимодействия в обществе, где управляет не свободная личность, а чиновник, не вдохновленная светом Всевышнего личность, а поверхностный приверженец культовой практики. В то время как истинная их роль должна всецело определяться нравственностью личности, ее свободным социальным выбором. Абай отчетливо понимает и фиксирует порочное воздействие, оказываемое возникшей в результате отчуждения бездуховной и безликой внешней силы, которая заставляет человека менять свое лицо и принимать маску льстеца, клеветника или кого-либо другого, изменять дружбе и быть прислужником. Об этом он с болью пишет в ряде своих поэтических произведений, а также в «Словах назидания».

Абай с проникновенной глубиной осознал значимость человеческой личности, возвысил человека и возвел на уровень философского принципа тезис «Адам бол!», что, на наш взгляд, выражает сущность его социальной онтологии. В этой онтологии общество не подавляет человека и не делает его специализированным винтиком социальной системы или механическим придатком производства, а каждый человек, нравственно развиваясь, сохраняя глубоко в сердце преданность и верность заветам Бога, следуя голосу совести и поступая по совести, созидает общественное целое. Именно поэтому, на наш взгляд, Абай столько внимания уделяет дружбе людей. Этот лейтмотив общественных взаимодействий и общественных отношений последовательно звучит в поэзии и одинаково настойчиво проводится в философских рассуждениях мыслителя.

Как известно, проблему дружбы как начало свободного социального взаимодействия и формирования социальных отношений впервые на уровне теории попытался рассмотреть Аристотель. Уже, начиная с Сократа, древнегреческая философия осуществляет философскую рефлексию феномена дружбы. Понятие «дружба» выразила уровень взаимодействия индивидов, ценимых выше, чем кровнородственная связь и узы семейного очага, оно отразило уровень общения индивидов, свободно относящихся друг к другу и поэтому формирующих пространство свободного общения, относящихся друг к другу как личностям. Аристотель утверждал, что «[дружба – это] не только нечто необходимое, но и нечто нравственно прекрасное...» [4], «... дружба – это прежде всего дружба добродетельных, потому что предметом дружеской приязни и предпочтения (*phileton kai haireton*) считается безотносительное благо или удовольствие...» [5] и т.д.

Дружба поэтому для Аристотеля являлась элементарно-всеобщей формой общения индивидов по поводу того, что каждый из них считал ценным самим по себе. Следовательно, она выступала исходным началом свободного общения индивидов и формирующим началом социального взаимодей-

ствия, принципом общественных отношений. Абай воспринимает в этом смысле понимаемую аристотелевскую дружбу и, ретранслируя ее, можно утверждать, что считает ее культурно-нравственным и социальным феноменом, организующим началом социальных связей индивидов в обществе.

Как известно, Абай был знаком с взглядами представителей общественной мысли России, выражавшими разные проекты социального переустройства общества, а кроме того тесно общался со ссыльными в Казахстан представителями русской интеллигенции, чей голос совести постоянно обращался к социальной проблематике и будущему России. В активно обсуждаемом пространстве социальных споров, от идей славянофильства до западничества и промежуточных между ними идей петрашевцев, от интеллектуального теоретизирования и до перехода к активным социальным действиям, рождались разные проекты общественного переустройства. Доходя до окраин российской империи, они теряли свою напряженность, но не становились менее значимыми.

Возникает вопрос, волновал ли Абая проект социального переустройства общества и в какой форме? Безусловно, волновал. И он представил его в качестве преобразования традиционного казахского общества на путях просвещения и утверждения нравственных основ этого общества, прежде всего. Но Абай никогда не ратовал за организованную форму государственного переустройства, никогда не занимался созданием политического общества или кружка, ставившего своей целью какую-либо форму социально-политического переустройства общества. Почему? Думаю потому, что сама социальная реальность казахской действительности определяла выведение, прежде всего, казахского общества из состояния исторически изживающих себя форм организации жизнедеятельности, где были иные приоритеты и где были востребованы формы организации оседлого образа жизни со всей его атрибутивностью – индустриализацией и технологичностью, просвещением и культурой, развитием соответствующего политического аппарата и политическими институтами общества.

Особенность социальной онтологии Абая, кроме отмеченных уже выше отличий, заключается, на мой взгляд, и в том, что он уже не стоит на позициях родового центризма, порывает с ним, но и не «торопится» встать на позиции индивидуализма, тем более, капиталистического эгоизма. Замечательно и сильно выразил это мыслитель в следующих словах: «Пустое себялюбие, равно как и любое проявление эгоизма, погубило на этом свете не одного человека» [6]. Абай исходит из того, что человек, включенный в систему общественных связей, – альфа и омега общественной системы и залог ее развития. Но при этом, видя противоречия и негативные факторы развития казахского общества, он не может с твердостью принять позицию разумного эгоизма. Этот идеал в его глазах деформирует человека, лишает его той человечности, что произрастала из недр социальной онтологии,

в которой главной и определяющей формой было общение нравственных личностей.

Это была та форма непосредственной связи индивидов в казахском обществе, где лицом к лицу происходила встреча «Я» и «Другого», где в песенных состязаниях рождалось совместное творчество индивидов, где зарождался фундамент, скрепляющий человеческие отношения в виде гостеприимства, уважительного отношения к путнику. Оно закладывало, как говорит Абай, «основу человеческой сущности». Она же, по Абаю, представляла собою «живость восприятия», «притягательную силу однородного» и «впечатлительность сердца».

Что означало для Абая быть человеком? Быть человеком означало, прежде всего, в своем сердце слиться с Богом и стремиться к знанию, справедливости и милосердию. Это означало соответствовать тому предназначению, которое Всевышний определил для человека, делать добро людям, нести им свет знаний и быть сострадательным и честным. Приобретение и совершенствование этих нравственных качеств достигается, по Абаю, усердием и преданностью науке, вере и жизни. Человечность – та форма всеобщности, в которой должно реализовать себя общество. В обществе определяющими должны быть поэтому не политические, экономические или какие-либо другие отношения, а человеческие, тождественные для Абая с нравственными. «Сущность человека, – утверждает мыслитель, – составляет любовь, справедливость и душевность. Люди не могут обходиться без этих начал. Просто в жизни не бывает случая, когда бы не участвовали они и не предreshали ту или иную человеческую судьбу. Таким создал всевышний наш мир» [7].

Здесь мы подошли к той теме, о которой много говорилось в советской философии – субстанциональной основе бытия человека и общества, мировоззренческому фундаменту философии Абая, давшей пищу для разнообразных суждений и оценок мировоззрения Абая. С одной стороны, в суждениях Абая содержится нелицеприятная критика мусульманского богословия и скептические размышления, относительно правомерности принятия внешней формы религиозности и культовой обрядности за истинную сущность веры. С другой стороны, в них содержатся глубокие размышления о Боге, назначении веры и сущности обрядовой практики. Так почему же, настаивая на последнем, Абай отрицательно относится к служителям культа, к совершаемым мусульманами обрядам и т.п., давая повод для противоречивой оценки его мировоззрения?

На самом деле Абай в этих суждениях показывает образец как раз таки подлинной убежденности и цельности своего мировоззрения, в котором он, признавая Аллаха и веря в Его всемогущество, милосердие, всеведение и справедливость, разграничивает подлинную веру и мнимую. Он критикует лицемерие людей, проявляющееся по отношению к вере, и противопостав-

ляет поступок, совершаемый по совести и стремлению к возвышенному, действию, демонстрирующему лишь желание казаться верующим и не отделяться тем самым от всех. «Люди стремятся к высшей справедливости и любви, – утверждает Абай, – и мудрым становится тот, кто искренне поверил и понял величие аллаха. Именно искренне поверил, а не заставил себя уверовать в это» [8].

Творчество Абая – концентрированное выражение духовности казахского народа, Абай – совесть казахского народа. Кто еще в казахской культуре с такой болью писал о недостатках и бедах народа? И кто так неистово жаждал его просвещения и избавления от невежества? Абай показал, что, несмотря на разочарование и усталость от бед и невзгод, непонимание и раздоры внутри казахского общества, у этого общества есть возможность преобразовать свой несовершенный мир и, созидая, достичь высот совершенствования. Философия Абая выражает точки средоточия разных культур, она раскрывает диалог культур друг с другом и диалог автора с самим собой. Абай, выражающий общечеловеческие устремления к высотам совершенства, – вне времени и вне пространственных границ, вот почему через него и его творчество казахская культура становится органично понятной многим культурам мира. Казахский народ и его духовное наследие находят отклик в сердцах представителей других народов и этот процесс – начало созидания новой человеческой общности, ее гуманистических ценностей и идеалов.

Данное обстоятельство подтверждает известную истину о том, что прошлое – ключ к пониманию настоящего. Наше настоящее – это все более и более глобализирующийся мир, мир, в котором народы и культуры становятся все более и более взаимозависимыми друг от друга. Сохранить о ценностный духовный потенциал и мир, продуцируемый онтологическими воззрениями Абая, развить его в новых исторических условиях – задача нашего дня и наших современников. Думается, благодатные зерна исторического прошлого, приближающие нас к осмыслению того, насколько подлинно нашего бытие, делают его бесценным, а нас побуждают стремиться к совершенству. Вот почему Абай – нерв, сердце и разум казахского народа – становится источником духовного обновления, обогащения и просвещения в эпоху глобальных социокультурных изменений нового XXI века.

Литература

- 1 *Абай*. Слова назидания. Пер. с казахского С. Санбаева. Изд.2. – Алма-Ата: Жалын, 1982. – С.21
- 2 Там же. – С.110.
- 3 Там же. – С.121.

4 *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С. 220.

5 Там же. – С. 227.

6 *Абай*. Слова назидания. – С.125.

7 Там же. – С. 157–158.

8 Там же. – С. 158.

Түйін

Нысанбаев Ә.Н. Абайдың әлеуметтік онтологиясы және қазіргі заман

Аталмыш мақалада қазақ қоғамының құрылымы, дүниетанымдық және әдіснамалық талаптары көрсетілген. Қазақи шынайылық пен әлеуметтік шынайылықтың қарама қайшылықтары салыстырылды. Әлеуметтік болмыс мәселесі бойынша классикалық дәуірдің философиялық теориялары орыс демократиялық ойының өкілдерімен салыстырылып, талқыланады. Ең бастысы, дәстүрлі қазақ қоғамының қазіргі таңдағы жаңа әлеуметтік, саяси, экономикалық және рухани қатынастарға өтуінің қиыншылықтары қарастырылады.

Summary

Nisanbayev A.N. Social Ontology of Abay and Present

This article describes the structure of the Kazakh society, ideological and methodological claims. Comparing the Kazakh reality and contradictions of social reality. Understand the philosophical theory of classical antiquity in comparison with the theories of representatives of Russian democratic thought on social existence. Primarily analyzed the traditional Kazakh society experienced the difficulties of transition to a new social, political, economic and spiritual relations determine different "models" of a new social ontology.





*Мурат Дюсенов,
Мадиям Насырова*

**СҰЛТАНМАХМҰТ
ТОРАЙҒЫРОВТЫҢ
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ
ЖАҢАШЫЛ КӨЗҚАРАСЫ**



Аннотация. Мақалада XX ғасыр басындағы қазақтың жаңашыл ойшылы, ақын Сұлтанмахмұт Торайғыровтың философиялық және социологиялық түсініктері, ұғымдары сөз болады. Олардың танымдық және әлеуметтік мазмұндары дағдылы қазақ қоғамдық ойларымен қатар жаңа заманның астрофизикалық ғылымдары жетістіктерінің және батыстық ревалюциялық қағидалардың әсерлері негізінде жаңара бастағаны көрсетіледі.

Түйін сөздер: Сұлтанмахмұт Торайғыров, дүниетаным, философиялық көзқарас, адамның рухани болмысы, әлем.

Бұл мақалада ойшыл-ақынның дүниеге көзқарасын талдауға арналған монографиялық еңбектің негізгі тезистері баяндалады. Торайғыров Сұлтанмахмұт (28.10.1893–21.02.1920) – көрнекті қазақ ақыны және ойшылы. Шыққан тегі – кедей шаруа. Білімі – толық емес медресе курсы. Кейінгісі – өздігінен оқу. Негізгі күнкөрістік қызметі – оқытушылық. Қоғамдық қайраткерлік лауазымның ең биіктері – «Айқап» журналының хатшысы және Шідерті болысы ревкомының мүшесі. Өмірінің басты кәсібі – ақындық. Ол қазақтың көркем әдебиетін барлық салада дерлік дамытты.

Оның философиялық көзқарасының бастауы дүниеге көзқарастық – құдай, табиғат және адам арақатынастары туралы мәселе. Осы өзекті үшжақты мәселеге жауап беру барысында оның бүтіндей дүниетанымы, философиялық көзқарасы қалыптасады. Мәселенің бірінші жағына, яғни, құдайдың болмысы қандай? деген сұраққа – ол қазақ ойының сол кездегі дамуының логикасына сүйеніп және XX ғасырдың бас кезіндегі кең тараған ғылыми түсініктеріне сүйеніп – онда шын болмыс жоқ деп жауап береді. Құдай дегеніміз – «жалған ұғым». Кейінірек, – дейді ол, – «өзі үшін тап өзінен басқа құдай жоғына әр адамның көзі жетпек» [1, 173 б.]. Құдайдың болмысын теріске шығару негізінде ол «о дүние», «жұмақ», «дозақ» деген түсініктердің де жалған екенін көрсетеді.

Осы өзекті үш жақты мәселенің екінші жағына, яғни – дүние деген не, ол мәңгілік пе, әлде оны жаратып тұрған бір күш бар ма деген сұраққа – ақын «табиғат – мәңгілік» деп жауап береді. Дүниенің болмысы туралы мәселеде

ол дәйекті материалистік бағыт ұстанады. Ол ежелгі грек материалистерінен келе жатқан және жаңа ғасыр басында ғылымда расталған дүниенің атомистік құрылымын қолдайды. Атом дегеніміз – өте кішкене материалдық түйіршік. Оның көлемі ұшып жүрген шаңның, күлдің «тозаңындай» дейді. Атомнан барлық нәрселер құралады: су, топырақ, өсімдіктер, жануарлар, адамдар, планеталар, жұлдыздар т. б. Қозғалыстағы атомдардан құралатын нәрселер толассыз өзгерісте болады: «дүние бір қалыпта тұрмайтыны нақ». Материалды бөлшектердің жиынтығынан тұратын дүниенің белгілі тәртібі болады. Ол тәртіпті себептілік байланыстары құрайды. «Ойласам дүниеде қанша жан бар, адам бар, ағаш бар, мал мен аң бар. Жанды, жансыз нәрсенің бәрі дағы әр себептің жемісі, байқасаңдар» [1, 178 б.].

Себептің өзін ол ойдан, рухтың феномендерінен «еріксіз» деп қарайды. «Мал болмақ, маймыл болмақ, адам болмақ, ...күс болып ұшып қонбақ, – сол болғандар болмаған өздігінен, болғызған еріксіз бір себеп қолдап». Сол «еріксіз себептердің» әрекетінің негізінде дүниеде, табиғатта да, қоғамда да заңдар болады. Табиғатта да, қоғамда да өздерінің заңдары болады. «Заңдар дүниені билейді». Әлем кеңістігінде дүние біреу емес, дүниелер көп.

Оның космологиялық түсінігі XX ғасырдың басындағы ғылымның әлемде күн системасы сияқты, жұлдыздар системасы көптеп кездеседі дейтін концепцияларына сай келеді. «А дүние, берсе қанат тәңірі маған. Ерік алып ұшып кетсем көкке таман. Жер, Күннің аймағынан үстін шығып, әлемге көз жіберсем сол арадан... Планет хәм жасаған елді көріп, тозаңдай басқа әлем қатарында, айтар едім елеусіз жерді көріп,... бар жағының тозаңдай елі жоқ, адам тұрсын, жерінің түрі мынау» [1, 121 б.].

Өзекті үш жақты мәселенің үшінші жағына, яғни – адам деген не, оның өмірінің мәні неде, оның дүниеден алатын орны қандай? – деген сұрақтарға, ол адам аллатағаланың сүйген құлы емес. Ол күн жүйесінің, соның ішінде – жер планетасының дамуына, онда тіршіліктің пайда болып, қалыптасуына байланысты пайда болды («адам туысында жердің құрты»). Осы жүйе өмір сүрген кезінде – ол да өмір сүреді, осы жүйеде жойылғанда ол да жойылады. Құдайдың өмірімен «барша әлем жаралған адам үшін, деп қалайша ада-сып жүрдік сеніп» дейді. Содан кейін мынадай сұрақтар қояды: дүниенің заңы бойынша, замандар өтіп, «күн сөніп, жерге жарық тимегенде, мен не түрде жүремін жауап берші?» Жауабы: онда адам да жойылады. Оның денесін құраған топырақтар – «мый топырағы», «көз топырағы», «бұлшық еттер топырағы» бәрі де ерікті атомдарға ыдырап, айналып ұшып кетеді. Ол атомдар әлемнің басқа бір жерінде жаралатын «жаңа күнге», «жаңа жерге» қосылулары мүмкін. «Тозған жердің атомы күлдей ұшып, жүргенде әлде қайда барып түсіп, жаралатын жаңа жер, жаңа күнде жан бітерме мақлұқ боп тамақ ішіп?» Сірә, қосылмас дейді [1, 150 б.].

Ал жан туралы мәселеде де ол бірегей материалист болып табылады. Адам туғанда аузына дем салып, жан беретін құдай болмағандықтан,

оның жаны денесінен туындайды. Дененің қызметіне байланысты – жан пайда болады, яғни – «шырақ жанады». Жан өмірдің – жалыны, сәулесі. «Дене азыққа тоюдан жан ержетер» дейді. Жан мен дене тығыз байланысты. Адам өлсе, дене қызметі тоқталса, ми жұмыс істемесе – жан да өледі. «Мен жоқпын, мен деген бір саңырау көр, ...тудым, өлдім, жоғалдым, сөнді шырақ». Өлген дене қайта тірілмейтіні сияқты өлген жан да тірілмейді. «Миллион жыл миллионмен өтсе дағы, тұруды бір білмессің ұйқың қанып».

Ал, адамның санасына, рухани өміріне, ойлауына келетін болсақ – олар адамды қоршаған дүниенің, дәлірек айтқанда – қоғам мен табиғат құбылыстарының әсер етулерімен қалыптасады. Оның гносеологиялық идеялары «*tabula rasa*» принципіне негізделеді. Адам дүниеге келгенде оның рухани дүниесі жоқ, көңілі таза мыйы жазу тақтасы сияқты бедерсіз болады. «Мен сәби ...жұмақ періштесі, көңілім таза. Қандай нәрсе мен білмеймін: «бәле», «қаза», ...«қайғы» деген не нәрсе: көңілім хош; «алдау», «күндеу», «айла» не, мен білмеймін, жүрегімде түкпір жоқ сүюден бос». Міне осындай «жұмақтан жаңа шыққан періштенің» санасына қоғамдық орта өзінің бедерлерін салады, яғни – онда «жақсы», «жаман», «қас», «дос», «бай», «кедей», «пайда», «зиян», «мұсылман», «кәпір», «әділдік», «мәдениет», «мемлекет», «ар» сияқты түсініктер, ұғымдар пайда болады. Сөйтіп, ол адамдарды, қоғамдық орта құбылыстарын тани бастайды. Органың белсенді ролін, ол былай суреттейді. Әлеуметтік қоғамға қарап «әлде дерсің»: «ұлық бар, жазалысың, қоймасаң оны танып». Әлде дерсің: «Царь», «құдай», «алтын» деген, соны сүй, соған табын, шұлғып барып»: Әлде дерсің: «құтылмас кедейлік бар», «ауру бар», ...«кәрілік бар», ...Әлде дерсің: «құтқармас қараңғы көр, топырақ болып, ұйықтарсың сонда барып» [1, 167 б.].

Сұлтанмахмұттың сананың, рухтың пайда болуы мен қалыптасу тарихы туралы толғаулары Гегельдің рухтың феноменологиясын еске түсіреді. Адамның ақыл-ойы, оның айтуынша, себептілік байланыстары торабынан, заңдарынан тұратын дүние сырларын ашуға әбден жеткілікті. «Зерттесе де адамға білмейтін ғып дүние ешбір сырын жасырмаған, адамға сол себептің көбі мәлім, біледі салған сайын мидың әлін». Адамзат қоғамының тарихы – белгілі тұрғыда танымның жүзеге асу тарихы болып табылады. «Себебін жарата алу арқасында, адамзат еңбегімен егін орған... Себебін білгендіктен, буды көлік қылып адам отыр ғой пайда көріп. Аспанда құстай ұшып, суда жүзіп, өмірі бұрынғыдан тапты көрік». Адамның таным күші өте күдіретті, шексіз күш. Ол ғылыми танымның гимніне жататын сөздер айтады. «себебін біле-біле бір кездерде, жаратуға бек мүмкін қолдан бәрін». Ал, енді адамдардың «көбі қазір надан» – себебі әлеуметтік орта дұрыс орнықтырылмаған.

Қоғамдарда мүліктік қатынастардың болуынан, әлеуметтік топтардың қайшылығынан, адамды адам қанаудың өріс алуынан, мемлекеттік биліктің әділетсіздігінен, ұлттық алауыздықтардың өсуінен, соғыс сияқты апаттардың

көбейюінен адамдардың дүниеге көзқарастық түсініктері сыңаржақ, мінездері өзімшіл болып қалыптасқан. Ақынның бұндай сыны әуелі қазақ қоғамына айтылады, сонан кейін бүкіл адамзат қоғамына да көтеріледі. Сол кездегі қазақ қоғамындағы байлар мен молдаларды ол «күшті тап» деп атайды. Күшті таптың күші – байлығында. Ал, ол ақын үшін шындап келгенде «байлық – ұрлық, зорлықтың жемісі». Байлар «жұмысшылық құлға хас, біз мырза деп еңбек етпейді». Қоғамдағы еңбек жасайтындар – кедейлер. Байдың байлығын – «малды бағып өсіретін кедей, жалшы». Бірақ, кедей қаншама еңбек істесе де ішер ас, киер киімге жарымайды. «Жоқ, байымас бұл күнде адал еңбек» дейді. Ол байдың кедейді қанауының ең түпкілікті себебін экономикалық саладан көреді. Кедей қандай еңбек жасаса да «бай жоқ қой ол еңбектің құнын берген» [1, 145 б.]. Мүліктік қатынастар адамды адам қанауымен бірге адамдар арасына күштеу, теңсіздік, еріксіздік, қатігездік қатынастарын әкеледі. Бұған мысал ретінде қазақ қоғамындағы әйел жағдайын алады. Олар «күндік өмір сүреді». Шарифатта, заңдағы ерлер үшін, әйел жынысын кемітіп қорғау ғана» дейді. Әйелді ол «таман жұрттың анасы» деп атайды. Әйелдердің дүниетанымдық, мейірбандық қасиеттерін ер адамдардан жоғары қояды. Халықтың түзелуінің басты жолының бірі «әйелдердің түзелуі» деп көрсетеді.

Осы тұста ол ана тілі туралы мынадай пікір айтады. Адамның рухани болмысының іргетасы ана тіліне байланысты қаланады. «Сүйемін туған тілді – ана тілін, бесікте жатқанымда-ақ берген білім. Шыр етіп жерге түскен минутымнан құлағыма сіңірген таныс үнім... Сол тілмен үйрендім мен нәрсе аттарын, сол тілмен дінді, әдетті мен жаттадым. Ең бірінші сол тілмен сыртқа шықты, сүйгенім, жек көргенім, ұнатқаным». Қоғамдағы әлеуметтік теңсіздік туралы ол кедейді былай сөйлетеді: «Әркімнен кем көзбенен қаралғанға, ... әр жерде ит есепті саналғанға, ... сол үшін жасаймын ба айтшы кісім?!... Байдікіндей менде де жүрек, жан бар. Жүрегімде өмір бар, ыстық нан бар. Үміт бар, махаббат бар, ... жек көру бар – бәрі де байдікіндей байқасаңдар, туысымда онан жоқ еш кемдігім, жалғыз-ақ менде мал жоқ, онда мал бар».

Мемлекеттік билікте қоғамдарда осындай әділетсіздікті жақтайды дейді. «Әкім деген күштіге шоқпар деген, зорлығын істегенде күшсіздерге», баспа жүзіндегі «әділдік», «ар», «адамдық», деген сөздер, күшсіздерді алдауға қылған амал. Ал, армия дегеніміз күштілердің «бас кесер машинасы ғана» дейді.

Қазақ қоғамындағы бұндай жағдайлар, Торайғыровтың айтуынша, бүкіл Европа елдерінің қоғамдарына, соның ішінде – орыс елінің қоғамына да тән келеді. Ол елдерде халықтың көпшілігі «өмір бойы күніне 12 сағаттан... жұмыс істеп жүріп, өлгенге киім-тамаққа жари алмай кеткенде, қалған бір кісі туғалы жұмысқа қолын тигізбей сайрандап жүріп, жылына пәлен мың, пәлен миллион пайда табады». Европа елдерінің отаршылық саясаттарын сынай-

ды. Ол елдер «өнер күшін игіге, жаратылыстан күн көруге керекті нәрселер шығаруға жұмсау орнына, кешірек қалған жұрттың үстінен күн көруге жұмсайды». Отаршылдықтың негізінде «Европа халқы... Америка, Азия, Африка, Австралия тұрғындарын... жұмысқа өгіздеріндей жегіп, олардың маңдай тері табан ақыларымен семірмеді ме?». Отаршылдықтың мақсаты «адамды өмірлік құл қылу ғой» дейді. Отаршылдықтың сақталуының түп-тамыры «мылтыққа, поездға, параходқа, телеграф, телефон, завод, фабрика, электр сияқтыларға аналар бұрын иеленуінде. Отаршылдықты ол «жаңа заман айуандығы» деді.

Өмірі төрт соғыспен тетелес өткен, ол соғыс дегенге қарсы шығады. Соғыстағы қаһармандықты ол тек ұлт-азаттық және әлеуметтік-азаттық соғыстарына байланысты айтады. Соғыстар «көркімен көз тартатын талай шаһарды» күл қылған, «неше миллион жастарды... қара құсқа жем қылған», «кәрі ата-аналарды», «жас келіншектерді», «жас балаларды пана-сынан айырған» «апат» деп қарайды. Осы апаттардың түп-тамырларында, негіздерінде «соғыс болса... капиталист, байларға әдейі арнап ... көктен жауған алтында» деп материалдық байлық жатыр дейді. Қазақтың 1916 жылғы көтерілісін «ел намысы үшін», азаттық, теңдік үшін ұрандасып» жүргізген соғысы дейді.

Түрліше соғыстардың, революциялардың көз көргені ретінде ол халық бұқарасының тарихтағы ролін абайлай бастайды. «Көп күндер көпті істеді, көпті істемек... Папа мен Перғауынның қадір кетпек,... Кешегі ізін сүйген Николайды, бүгін бәрі жиылып басқа теппек... Вильгельм кеше айтты деп отқа түссе, бүгін оны қуалап, тентіретпек. Кім қарсы тұра алады бұл ағынға? Өмір түрі барады солай беттеп» дейді. Ол сол кездегі кең тарау тапқан ұлтшылдықты, нәсілшілдікті сынады. Оның түсінігінше ұлтшылдық адамдарға туа бітетін қасиет емес, ол қасиетті өскен ортасы оларға таңады. Жас балаға туған кезінде тақтасы таза болғандықтан «менде жоқ мынау-орыс, мынау-қазақ, не мақтау, не кемсіту, қорлау мазақ». Бұл мәселе бойынша өзінің ұстаған бағытын ол былай деп түсіндіреді. «Кәпір» бар, «мұсылман» бар – барлығы адам. Олардың алапайтын қандай надан? Өнер-білім, әділет кім қолдаса, қай ұлт болсын – бәрі бір бауыр маған».

Сөйтіп, ол қай елдегі қоғамды алмасын осындай адам табиғатына қайшы келетін өмірді көреді. «Дүние-жеу, жегізу майданы екен» дейді. «Адамзаттың 100-ден 99-ын, яки 1000-нан 990-ын қалғандарын өгіздей жегіп, терлерімен семіру – осы XX ғасырдың ең алға кеткен бір нәрсесі» [2, 214 б.]. Бұндай қоғамдар ақылға сиымсыз болады. «Ақылдың өскен сайын айтатыны: жоқ құлдық, жоқ төрелік, жоқ күштемек». Осыдан кейін ол әділетті қоғам іздейді. Ондай қоғамды ақыр аяғында социализмнен табады.

Торайғыровтың социализм қоғам туралы моделі мынандай принциптерге негізделеді: коллективтік меншікке («жоғалсын бұл «менікі-сенікілік», осы ғой адамзатты қырған індет»); жаппай еңбеккерлікке («бар адам жерден

тамақ алмақ үшін, жиылып бірге күшін салмақ үшін... теп-тегіс жұмысқа» барады); табысты тең бөлулікке («кәрі демей, жас демей, күшсіз демей, олжадан бірдей пайда» алады); әлеуметтік қамсыздандыруға («не кәрілік, не бір апат келген күні, көшеде қайыршы боп сарнау» болмайды) және шынайы адамгершілікке («ол өмірде бірді бір алдау болмас, жағынып арды ақшаға жалдау болмас. Ешкімнен достық таппай, қастық көріп, бар адамды сайтан деп қарғау болмас. Қара күштен жеңіліп, қайғы басып, өлгісі кеп, өмірден-зарлау» болмайды). Бұл социализм қоғамы адамның табиғатына сай келеді, адам өмірге келгендегі адамдық атын ақтауға жол салады. «Дене азыққа тоюдан жан ержетер,... жан ержетіп дүниенің сырын табар, ... таудай үміт нәм талап орындалар» дейді.

Ақынның этикалық қағидалары мен категориялары, жалпы этика проблемасы бойынша ол дәуір деңгейінде болды. Оның этикасының өзекті мәселелерінің бірі – объективті қажеттіктер ықпалы («тағдыр») және адамдардың өз істеріне жауапкершілігі («ерік»). Оның бұл саласындағы ой толғамының нәтижесі мынандай: адамдарға тарихи қажеттіктер қалай да әсер етпесін, олардың өздерінше әрекеттер жасауларына мүмкіндіктер сақталады. Ондай мүмкіндіктердің негізі – адам баласына тән белгілі мөлшердегі ерік бостандығы болып табылады. «Кім жазықтыдағы?» жетпеді Әжібай бірақ бұл сөзіне. Тағдыр ма жеткізбеген әлде өзі ме? деген сұраққа – ол өзі деп жауап береді. Әжібай ерік бостандығын дұрыс пайдалана алмады. Ақын осы ерік бостандығы адамдардың ойларын, шешімдерін, әрекеттерін сарапқа салуға, бағалауға болатын тұғыр екенін айтады. Сонымен, адамдар объективті тарихи қажеттіктердің иесі болуы керек.

Торайғыровтың философиялық көзқарастарының өзіне тән тар өрістіліктері мен кемшіліктері де болды: философиялық мәселелерді рифмалап жазуына байланысты терең пікірлері көп жағдайда тек тезис дәрежесінде қалып отырды; дене мен сананың арақатынастарын ол аралықтарсыз, тікелей қатынас деп білді; социализмнің басты принциптерінің бірі еңбек табысын тең бөлу деп түсінді. Сонымен, Торайғыровтың философиялық көзқарасының мәні мен адам арақатынастарының өмірдегі гармониясын іздеу болып табылады. Ал, бұндай ізденістер ұлыларға ғана тән келеді.

Әдебиеттер

- 1 Торайғыров С. Екі томдық шығармалар жинағы. – Алматы, 1993. – Т. 1. Өлеңдер. Поэмалар. – 280 б.
- 2 Торайғыров С. Екі томдық шығармалар жинағы. – Алматы, 1993. – Т. 2. Романдар. Әңгімелер. Очерктер, мақалалар, хаттар. – 205 б.

Резюме

Дюсенов М.С., Насырова М.Ю. Философские новаторские воззрения Султанмахмуда Торайгырова

В статье рассматриваются вопросы понятийного аппарата философских и социологических воззрений казахского поэта и мыслителя начала XX столетия Султанмахмуда Торайгырова. Содержание основных понятий и принципов этого аппарата обогащались и осовременивались под влияниями открытий астрофизических наук того времени и учений о социально-политических революциях, получивших широкое распространение в общественной мысли западноевропейских стран.

Summary

Dyussenov M.S., Nassyrova M.Yu. Philosophical Innovative Views after Sultanmakhmud Toraigyrov

The article examines the conceptual apparatus of the philosophical and sociological views of the Kazakh poet and thinker of the beginning of XX Century Sultanmakhmud Toraigyrov, how the contents of the basic concepts and principles of this apparatus enriched and modernized under the influences of the astrophysical discoveries of the science of that time and of the teachings of the social political revolutions, which were widespread in the public mind of the West-European countries.



СУДЬБА ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

9 июня 2015 года в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК состоялось обсуждение проблемы статуса и задач философии в современном мире. Эту жгучую и чрезвычайно важную тему в ряде своих выступлений и публикаций по итогам прошедшего и в преддверии будущего Казахстанского философского конгресса остро и с искренней озабоченностью поставил наш карагандинский коллега, доктор философских наук, профессор **Байжол Исакович Карипбаев** – декан факультета философии и психологии Карагандинского государственного университета им. Е. А. Букетова, руководитель Карагандинского филиала Конгресса философов Казахстана.

Он отметил: сегодня для философии наступили не лучшие времена и многие стали всерьез поговаривать даже о «конце философии». Но, вероятно, считает Б. Карипбаев, следует говорить лишь о конце философии определенного типа. Вопрос о судьбе философии в современном мире поистине является одним из актуальнейших, важнейших и серьезных философских вопросов, поскольку философия всегда выступала как «квинтэссенция эпохи» и «самосознание культуры» и поэтому ее судьба глубоко и тесно сопряжена и переплетена с судьбой мира, особенно в его кризисные, переломные и трагичные моменты. Не случайно мы обращаемся к философии именно в критические моменты жизни и истории, когда кажется, что все средства исчерпаны, а возможности упущены. Но именно в такие моменты философия являет нам истинное лицо и приходит на помощь человеку, когда надежда на спасение уже оставляет нас и мы в отчаянии готовы на самый страшный поступок в нашей жизни. Философия многих спасла.

Однако сегодня отношение к философии сильно изменилось, и повинны в этом отчасти и сами философы – те, которые отказались от решения извечно философских проблем, а стали заниматься менее важными и более узкими и частными вопросами и проблемами. Вернуть интерес к философии можно лишь одним способом: если философы вновь начнут глубоко и всерьез размышлять над вечными философскими вопросами и проблемами. К сожалению, философией интересуются и занимаются больше сами философы. Поэтому, по убеждению Байжола Исаковича, нужно проводить не только философские конгрессы, конференции или симпозиумы, которые проводятся зачастую формально, но и живые беседы, встречи, выставки, конкурсы, праздники и фестивали. Философы, продолжает профессор Карипбаев, могли бы выйти за рамки своих чисто профессиональных интересов – заслуживающих, безусловно, самого большого внимания и уважения – и обратиться от лица Философии к общественности, проводя беседы, встречи, дебаты, консультации, поэтические вечера и философские ужины с различными людьми и особенно с молодежью, которая могла бы почерпнуть из таких встреч много интересного, полезного и ценного для себя.

Б. Карипбаев считает, что в силу расширения поля философии в нее были включены новые вопросы и интересные проблемы, но – ценой забвения, отказа от решения вечных философских вопросов и проблем. Философы стали испытывать перед ними некий страх. Что же произошло с философами, задается вопросом карагандинский ученый. Куда делись философские школы и традиции? Философ стал беспроблемным человеком, а точнее говоря, собственное его Бытие перестало представлять для него Проблему или, лучше сказать, Тайну. Философия стала для некоторых лишь прикрытием, способом самореализации и средством выживания, а не отчаянным криком Истины. Философы боятся приближаться к фундаментальным философским проблемам, обходят их стороной, поскольку нужно обладать не только недюжинными способностями, но и мужеством, чтобы решиться на то, чтобы заняться ими.

Но истинный Философ – это адвокат, защитник и творец Мира, это человек, несущий мир в себе, существо, исполняющее судьбу бытия. Философ – это человек, который выходит навстречу миру и имеет мужество взглянуть ему в лицо, чтобы принять его судьбу, как свою собственную и разделить ее. Более того. Философ – это человек, в котором другие видят Человека.

Необходимо от понимания философии как познания сущности бытия и смысла человеческой жизни перейти к ее пониманию как способу Бытия, или способности быть живым, перейти к той «реальной философии», о которой в свое время говорил М. К. Мамардашвили. Философия от пассивной, страдательной и созерцательной фазы должна перейти к активной, деятельной и творческой. Необходимы новые способы преподавания философии, организации и проведения различных мероприятий под «философским соусом» (например, философских ужинов), которые не оттолкнут людей от философии, особенно молодежь, как от сугубо элитарного занятия, а наоборот, привлекут к ней. Возможно, среди них появятся и будущие профессиональные философы, способные внести что-то новое в философию, придать ей новый оттенок, внести в нее какую-то изюминку, которой сегодня ей так не хватает. Необходимо, призывает Б. И. Карипбаев, оживить философию, вдохнуть в нее новые идеи и учения, которые заставят человека по-новому смотреть на мир, разрушат устоявшиеся многовековые схемы и откроют перед человеком еще неизведанные, но манящие тайны Бытия.

Сотрудникам Института философии, политологии и религиоведения далеко не безразлична дальнейшая судьба философии. Поэтому они живо откликнулись на поднятые профессором Карипбаевым вопросы и провели их конструктивное обсуждение.

Ведущий научный сотрудник, кандидат философских наук **Раушан Султановна Сартаева** в своем большом и основательном выступлении подчеркнула: о кризисе в развитии философии, о закате философии говорят не впервые. Мысли о «декадансе» академической философии являются проявлением, отражением духовного кризиса, охватившего мир. Необходимо отойти от бесполезных дискуссий об упадке философии и исходить из того факта, что сегодня, как никогда ранее, во всех сферах деятельности человека требуется глубокий и ши-

рокий, именно философский подход, актуальна философская рефлексия. Особенную актуальность вновь обретает такой подход в науке, в первую очередь, в физике, нейрофизиологии, генетике и т. д. Связано это с новейшими научными экспериментами, гипотезами, следствия которых необходимо осмысливать с точки зрения философии, что признается виднейшими современными физиками, биологами, а также учеными-представителями других специальностей. Так, известный американский космолог, профессор Калифорнийского университета в Беркли Джозеф Силк в марте 2014 года опубликовал в журнале *New Scientist* статью «We need philosophers to tackle the big cosmic puzzles» («Нам нужны философы, чтобы энергично взяться за проблему больших космических пазлов»). Сегодня уже развивается и так называемая нейрофилософия – направление в современной философии науки, одной из главных задач которого является исследование компьютерного моделирования природы мозга и сознания, а также возможностей компьютерного мышления.

Говоря о перспективах философии, Р. Сартаева подчеркнула: тенденции экологизации и этизации характерны для всего современного научного познания в целом, в том числе в философии. Указанные тенденции в сочетании с нарастающей в философии антропологизацией наметили перспективы развития философии в форме бинарных концептуальных образований, как-то: философия политики, философия техники (и т. д.) и, конечно же, философия экологии. Так что в современном мире потребность в философской рефлексии только возрастает. А сложность современного мироустройства, на мой взгляд, не дает ни каких оснований для дискуссий об упадке философии. Упадок и декадентские настроения необходимо преодолеть, прежде всего, в головах философствующих субъектов, и, как говорится, браться за сложный труд философской рефлексии, засучив рукава. Успехов на этом пути можно добиться, выражаясь словами В. Е. Давидовича, силою ищущей мысли, мощью свободного интеллекта, бесстрашностью познающего разума.

Вице-президент Казахстанского философского конгресса, доктор философских наук, профессор **Сергей Юрьевич Колчигин** подчеркнул важность и своевременность поставленных Б. И. Карипбаевым проблем. Если кризисные моменты в философии сегодня действительно имеют место, то кризис говорит и о близости выздоровления. Во всяком случае, отметил профессор Колчигин, наш постоянно действующий философский Конгресс в меру своих возможностей предпринимает организационные шаги по развитию философской мысли. Так, по инициативе президента Конгресса Заремы Каукеновны Шаукеновой на страницах газет «Весь мир» и «Аргументы и факты-Казахстан» регулярно публикуются развернутые интервью с ведущими и молодыми философами Алматы под рубрикой «Философская гостиная». Этот уникальный проект получает свое выражение также и в публикации соответствующих сборников. Ведется определенная работа по объединению философских сил республики в социальных сетях; устанавливаются контакты с талантливыми казахстанскими литераторами, в частности, по линии Открытой литературной школы. Интересной инициативой Совета молодых ученых ИФПР КН МОН

РК совместно с Казахстанским философским конгрессом стало проведение республиканского конкурса эссе молодых казахстанцев на тему о смыслах и ценностях философии. Вообще, подчеркнул С. Колчигин, нельзя не видеть: понимание молодыми сотрудниками важности освоения методологической и мировоззренческой культуры постепенно возрастает. Конечно, этот процесс идет пока не так быстро и успешно, как хотелось бы, однако он уже налицо. Кроме того, есть интересные прорывы в развитии казахстанской философской мысли: к примеру, выдвижение духовного начала на передний план в исследовании и решении проблемы человека; новые методологические подходы к изучению формирования и развития философской мысли в Казахстане и др.

Если говорить более обобщенно, то, как отметил Колчигин, по всей видимости, Байжол Исакович Карипбаев прав в том отношении, что будущее философии – в ее сущностной интеграции с другими сферами культуры и жизнедеятельности человека. При этом особенно важно, подчеркнул С. Колчигин, чтобы этот синтез, эта интегральная культурная форма имела внутри себя, в качестве своей сердцевины, развитое духовное (сакрально-нравственное) начало.

Заведующая отделом философии ИФПР КН МОН РК, доктор философских наук **Аяжан Сагикызы** отметила, что, говоря о кризисе философии, надо, очевидно, конкретизировать этот тезис, поскольку в разных регионах планеты философская ситуация весьма различна (радует, например, то, что наши российские коллеги в последнее время необычайно активны, происходит явный подъем философской работы в Российской Федерации). И если сегодня речь идет все-таки о кризисе, то здесь надо иметь в виду: в состоянии кризиса находится не столько философия, сколько сами люди. Что же касается философии, то она сама, собственными силами отвечает на вызовы и борется с кризисом, в этом выражается ее творческая, ценностная и смыслообразующая суть.

Главный научный сотрудник ИФПР, доктор философских наук, профессор **Александр Александрович Хамидов** с сожалением констатировал, что в философии сегодня действительно есть люди недостойные, карьеристы и т. п. Однако, подчеркнул А. Хамидов, отнюдь не они определяют характер развития философской мысли, не они выражают дух философии. Ибо подлинная Философия задает нормы, образцы, мировоззренческие ориентиры и, тем самым, образ должного.

Присутствовавшие на встрече магистранты философского факультета Казахского национального университета им. аль-Фараби **Наталья Антонова** и **Нургиз Толешева** в дополнение к сказанному в предыдущих выступлениях отметили важность и необходимость более активного взаимодействия философии со сферой культуры, выхода философов к духовным инновациям.

В целом обсуждение показало заинтересованность и принципиальную внутреннюю готовность философов к продолжению и развитию углубленных исследований, к поиску новых форм своей деятельности. Надо надеяться, что решению этих проблем будут способствовать два предстоящих философских конгресса: Российский в Уфе в октябре 2015 года и Казахстанский в Алматы в 2016 году.

МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

27 марта 2015 года в Доме дружбы Ассамблеи народа Казахстана (г. Алматы, ул. Курмангазы, 40, Круглый зал) состоялась международная научно-практическая конференция «Казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева: двадцать лет успеха и созидания», посвященная Году Ассамблеи народа Казахстана.

Организаторами конференции выступили:

1. Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК;
2. РГУ «Қоғамдық келісім» при Президенте РК;
3. Институт литературы и искусства имени М.О. Ауэзова КН МОН РК;
4. Научно-экспертная группа Ассамблеи народа Казахстана г. Алматы.

По поручению министра образования и науки РК А.Б. Саринжипова с приветственным словом, раскрывающим главные задачи, конференцию открыла директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, член-корреспондент НАН РК, доктор социологических наук, профессор Шаукенова З.К.

Приветственное обращение к участникам конференции заместителя Председателя Ассамблеи народа Казахстана – заведующего Секретариатом АНК Тугжанова Е.Л., зачитал Депутат Мажилиса Парламента РК, партийный куратор по направлению «Единство народа» партии «Нур Отан» Сейдуманов С.Т.

С вступительным словом от лица организаторов форума выступил директор Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова КН МОН РК, член-корреспондент НАН РК, доктор филологических наук Калижанов У.К.

Основную часть конференции открыл пленарный доклад директора РГУ «Қоғамдық келісім», доктора политических наук Калашниковой Н.П. «Казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева». Основополагающей мыслью доклада стало главное достижение национальной политики Республики Казахстан за время независимости – создание казахстанской модели межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева, являющейся важнейшим условием осуществления социально-экономической и политической модернизации страны.

В докладе профессора Билефельдского университета из Германии Маркуса Кайзера «Казахстанская модель межэтнической толерантности: взгляд из Европы» были выделены основные модели межэтнической интеграции в современном научно-теоретическом дискурсе (А. Липхарт и др.), проведен их краткий компаративистский анализ, проанализированы научно-практические перспективы казахстанской модели толерантности.

Выступление советника директора ИФПР КН МОН РК, академика НАН РК, доктора философских наук, профессора Нысанбаева А.Н. «Қазақстан

жеріндегі этносаралық сұхбат және өзара түсіністік философиясы» было посвящено герменевтическим аспектам философии взаимопонимания, которая сформировалась на основе культурно-исторического наследия казахского народа и стала фундаментом общественного согласия в независимом Казахстане.

Доклад члена республиканского Научно-экспертного совета АНК, доктора филологических наук, профессора КазНУ им. аль-Фараби Сулейменовой Э.Д. «Межэтническая толерантность и ее дискурсивные практики: путь к общественному согласию» был посвящен анализу сбалансированности языковой политики казахстанского государства, ее взаимосвязи с феноменом толерантности и единства, а также, изучению и привлечению внимания общественности к негативным последствиям «языка вражды» в печатных и электронных СМИ.

Гость конференции из Чехии, профессор Пражского экономического университета Любомир Цивин, выступивший с докладом «Толерантность и мультикультурные реалии в современных противоречиях глобализирующегося мира» привлек внимание аудитории к новейшим тенденциям глобализации современного мира и их взаимозависимости со стабильностью межэтнических и межконфессиональных отношений. Особо подчеркивалось, что в условиях долговременного ухудшения показателей мировой экономики необходимо активное и гибкое использование внебюджетных источников финансирования общественных инициатив, укрепляющих межэтническое согласие.

Известный казахстанский историк, директор Института интеграции социогуманитарных исследований «Интеллект Орда», профессор Мажитов С.Ф. в своем докладе «Историческая ретроспектива и современный код толерантности народа Казахстана» обратился к краткой исторической ретроспективе с целью реконструкции генетического кода современного казахского этноса, на основании которого строится национальный фундамент общеказахстанской идентичности.

Автор учебника «История Казахстана», доктор исторических наук, профессор КазЭУ им. Т. Рыскулова, член республиканского НЭС АНК и НЭГ АНК г. Алматы Кан Г.В. выступил с заключительным докладом конференции «Ценностные основания казахстанской модели межэтнической толерантности и общественного согласия», в котором раскрыл основополагающие ценности казахстанцев, способствовавших единению этнических групп и популяризации в стране и за рубежом уникальной казахстанской модели межэтнического диалога и толерантности.

Участники конференции единодушно приняли резолюцию конференции, проект которой был подготовлен организаторами.

Директор РГУ «Қоғамдық келісім» при Президенте РК Калашникова Н.П. презентовала труды казахстанских ученых, посвященные Году Ассамблеи народа Казахстана. Это три юбилейных издания:

- 1) Ассамблея народа Казахстана: история двух десятилетий (каз., русс.);
- 2) Ассамблея народа Казахстана в истории страны (каз., русс., англ.);
- 3) Сборник материалов III городской научно-практической конференции

Научно-экспертной группы АНК г. Алматы «Вопросы методологии казахстанской модели межэтнического единства и согласия».

Модератор международной конференции Шаукенова З.К. подвела итоги конференции, выразив единое мнение участников, что успех казахстанской модели межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева зиждется на двух основных составляющих – мудрой политике Елбасы и активной гражданской позиции всех казахстанцев, выраженной в деятельном стремлении жить в мире и согласии.

Работа конференции была продолжена в Конференц-зале Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в рамках Международного Круглого стола «Теория и практика мультикультурализма: проблематика межэтнического и межконфессионального диалога». Модератор Круглого стола Шайкемелев М.С. – заведующий отделом политологии ИФПР КН МОН РК, председатель Научно-экспертной группы АНК г. Алматы, доктор философских наук.

В своем вступительном слове Шайкемелев М.С. изложил цель и задачи круглого стола, а также, дискуссионные темы вокруг которых выстроены доклады и предстоящая дискуссия. Таких направлений было три:

1) Ассамблея народа Казахстана как институт взаимодействия государства и гражданского общества; 2) Этносоциологические исследования: вопросы методологии; 3) Религиозная конверсия в контексте модернизации этнонациональной политики.

Круглый стол открыл доклад председателя Туркменского этнокультурного объединения г. Алматы и Алматинской области, члена Совета АНК, члена НЭГ АНК г. Алматы, кандидата экономических наук, доцента КазУМОиМЯ им. Абылай-хана Аннакулиевой Г.А. «Социальное партнерство государственных и общественных структур в Казахстане». В своем докладе-презентации Гульнар Атаевна остановилась на основных принципах взаимодействия этнокультурных объединений, структур государственного управления и Ассамблеи народа Казахстана.

В докладе директора Института социальной антропологии им. Макса Планка (Галле, Германия), профессора Гюнтера Шлее «Принципы номадического мироотношения в конфликтологическом дискурсе» были рассмотрены основные идеологемы номадического мироотношения, такие как – открытость внешнему миру, толерантность, гостеприимство. Немецким гостем был сделан вывод о том, что базовые ценности номадической цивилизации являются фундаментом феномена казахстанской модели межэтнического взаимодействия и требуют дальнейших исследований процесса ее институционализации.

Сообщение профессора Академии Бундесвера (Берлин, Германия) Иоганна Рау «Этнические группы Казахстана: особенности межэтнического диалога в контексте национального строительства» содержало элементы компаративистского анализа опыта моделей национального строительства в Германии, России и Казахстане.

Доклад главного научного сотрудника ИФПР КН МОН РК, член-корреспондента НАН РК, доктора философских наук, профессора Сейтахмето-

вой Н.Л. «Ислам в мультикультурных обществах современного мира» раскрыл перед участниками круглого стола перспективы процессов религиозной конверсии и секуляризации в странах с преобладающим исламским населением и в странах «евроислама», где мусульмане представляют этнические меньшинства.

В докладе-презентации докторанта PhD Института археологии им. А.Х. Маргулана КН МОН РК, участника проекта интеграции науки и образования на базе «Ғылым ордасы» Ильина Р.В. «Преемственность диалоговых традиций в казахстанском полиэтническом обществе» на основе обширного фактологического материала, представленного в виде слайдов, демонстрирующих археологические находки и открытия казахстанских историков, был раскрыт и обоснован органичный характер традиций преемственности толерантности и диалога культур в Казахской Степи, с древнейших времен до настоящего времени.

По окончании докладов состоялась дискуссия, в которой выступили председатель Алматинского областного греческого этнокультурного объединения «Элевтерия» Г.К. Иорданиди, редактор немецких программ Казрадио Т.С. Жандильдина, доцент кафедры политологии КазНУ им. аль-Фараби, кандидат экономических наук Н.Р. Жотабаев и другие.

В результате состоявшейся дискуссии, присутствующие пришли к единому мнению, что, несмотря на видимые успехи и достижения, казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева должна быть открыта для обновления, творческого развития и переосмысления подходов и принципов в контексте глобальных и локальных вызовов и угроз.

В работе конференции приняли участие зарубежные ученые – эксперты из Германии, Чехии, России, депутаты Мажилиса Парламента Республики Казахстан, члены Ассамблеи народа Казахстана, члены Научно-экспертной группы АНК г. Алматы, представители этнокультурных объединений г. Алматы и Алматинской области, ведущие ученые, профессора и преподаватели научно-исследовательских институтов и ВУЗов гуманитарного профиля г. Алматы, магистранты и докторанты PhD, обучающиеся по проекту интеграции науки и образования НИИ МОН РК и КазНУ им. Аль-Фараби, журналисты алматинского и республиканского телевидения и СМИ.

Конференция получила широкое освещение в казахстанских СМИ:

<http://www.inform.kz/rus/article/2759513>

http://liter.kz/ru/articles/show/7904-unikalnost_modeli

<http://www.kazpravda.kz/fresh/view/evropa-tsenit-nash-opit>

По результатам конференции планируется выпуск сборника.



ЛОГИКА ТВОРЧЕСКОЙ МНОГОГРАННОСТИ (ПРОФЕССОРУ В. Ю. ДУНАЕВУ – 60 ЛЕТ)

Юбилейную дату отмечает в этом году известный философ, доктор философских наук, профессор Владимир Юрьевич Дунаев. Его имя хорошо известно не только в Казахстане, но и далеко за его пределами. Ученым пройден большой восходящий путь. И сегодня профессор Дунаев – исследователь высочайшего профессионального уровня.

Уже в начале творческого пути им были подняты сложнейшие и наиболее актуальные философские темы: об истоках логики человеческого мышления, о проблеме логичности самой логики и, в этой связи – проблема бессознательного в ее отношении к логическому. Долголетние исследования профессора Дунаева по классической философской и историко-философской проблематике постепенно вывели его к новому этапу – всестороннему развитию идей многомерности в познании реальности. История философии стала раскрываться в работах Дунаева не только во всей ее возможной полноте, но и многогранности. Принцип всеединства изображается Дунаевым как реальная взаимосвязь и взаимодействие разнообразных сторон культурно-исторического процесса, в котором философия, поэзия, наука обогащают друг друга, нацеливая на новые смыслы. Интегративность, метафоричность и фрактальность современного способа познания – все это нашло талантливое воплощение в творчестве Владимира Юрьевича и в его критической рефлексии над этими когнитивными феноменами.

Научные интересы В. Ю. Дунаева весьма широки и напоминают своеобразную расширяющуюся сферу, «круг кругов». Конструктивно-критические исследования культуры и философии постмодерна; политическая философия, конструирование социальной реальности – таков лишь краткий перечень тем, поднятых в новом веке в трудах профессора Дунаева. Одним из первых он взялся за изучение виртуальных аспектов реальности и ее познания.

Особое место в философских исследованиях Дунаева занимают вопросы образования, его основополагающих принципов и создания такой образовательной системы в Казахстане, которая отвечала бы высоким, лучшим, идеально-типическим образцам, выработанным культурой человечества на протяжении истории. Идея «пайдеи» нашла отражение в целом ряде фундаментальных и прикладных работ ученого. Это вполне закономерно: глубокие теоретические размышления Владимира Юрьевича подкрепляются его многолетним опытом работы в качестве преподавателя вуза, где он зарекомендовал себя как один из наиболее талантливых, ярких и эффектив-

ных наставников. У студентов, магистрантов и докторантов он пользуется всемерным уважением, потому что всегда старается не просто поделиться своими знаниями, но привить навыки самостоятельного, творческого и продуктивного мышления.

Труд профессора Дунаева отмечен высокими и престижными отечественными и зарубежными наградами, при этом Владимир Юрьевич остается человеком скромным и благородным, с тонким вкусом, чуткой и отзывчивой душой.

Мы тепло поздравляем нашего замечательного юбиляра, желаем ему крепкого, нерушимого здоровья и больших новых достижений в научном творчестве.

Редакционная коллегия



Aizhan Doskozhanova – PhD candidate at Al-Farabi Kazakh National University

Gulzhikhan Nurysheva Zhumabaikyzy – Head of the Department of Philosophy al-Farabi Kazakh National University Dr. of Philosophical Sciences, Professor

Ақын Бақдәулет – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Шығыстану факультеті, Қиыр Шығыс және Оңтүстік Азия кафедрасының докторанты

Анарбаев Нұрлан – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті, PhD докторант

Аташ Берік – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы, доцент

Әділбаев Алау – Абу Ханифа орталығының директоры, Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті, PhD доктор

Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Борецкий Олег – Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, кандидат философских наук

Бүлекбаев Сагади Байұзақович – профессор кафедры международных отношений Казахского университета международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, доктор философских наук

Джалилов Заур Гафурович – главный научный сотрудник Института востоковедения им.Р.Б. Сулейменова КН МОН РК, кандидат философских наук, доцент

Досжан Райхан – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық ұлттық университеттің философия кафедрасының докторанты

Дюсенов Мұрат – Абылай хан атындағы ҚазХҚжәнеЭТУ Қазақстан тарихы және әлеуметтік пәндер кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының кандидаты

Жандосова Шолпан Мүлікаманқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғалым хатшысы, PhD доктор

Идрисова Назира Ілиясқызы – ЖШС «Пронто-Акжол» бас директоры, іскерлік әкімшілік шебері

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – заведующий сектором, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Кананияева Динара Жумахановна – магистрант совместной образовательной программы ИФПР КН МОН РК и КазНУ им. Аль-Фараби

Касен Максат – доцент Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, кандидат политических наук

Мейірманов Аманжол Досжанұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері

Мир-Багирзаде Самира – старший научный сотрудник отдела «Проблемы религиоведения и философии культуры» Института философии, социологии и права НАНА, кандидат филологических наук, доцент

Насырова Мадиям – Абылай хан атындағы ҚазХҚжәнеӘТУ Қазақстан тарихы және әлеуметтік пәндер кафедрасының доценті

Нұрмұратов Серік Есентайұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

Нысанбаев Абдумалик – советник директора Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Рамазанова Алия Хайруллаевна – доцент кафедры философии факультета философии и политологии Казахского национального университета им. аль-Фараби, кандидат философских наук

Рысбекова Шамсия Сайдғалиевна – Казахский национальный университет им. аль-Фараби, доктор философских наук

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Сүлейменов Пірімбек – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, саяси ғылымдарының кандидаты, доцент

Соловьева Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Тайжанов Алтай Тайжанович – Западно-Казахстанского государственного медицинского университета имени М.Оспанова, руководитель кафедры «Социально – политических дисциплин», доктор философских наук, профессор

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Ширинянц Александр Андреевич – заведующий кафедрой истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор политических наук, профессор

АДАМ ӘЛЕМІ – МИР ЧЕЛОВЕКА

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия және
саясаттану институты

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии
и политологии

Меншік иесі: Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі
Ғылым комитеті «Философия, саясаттану және дінтану институты»
республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қаласы)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие
«Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал
авторларының көзқарасымен редакция
алғасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда түпнұсқаға сілтеме жа-
сау міндетті.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Редакторы **Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева**

Компьютерде жинақтаушы **Г. Нусипова** Компьютерное обеспечение

Теруге 22.05.2015 ж. берілді. Басуға 29.05.2015 ж. қол қойылды.
Форматы 70x100^{1/16}. Есепті баспа табағы 10,2. Таралымы 500.
Тапсырыс № 42. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 22.05.2015 г. Подписано в печать 29.05.2015 г.
Формат 70x100^{1/16}. Уч.изд.л. 10,2. Тираж 500.
Заказ № 42. Цена договорная