

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. Шәукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
Ә. Коқушева (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
А. Коқушева (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**

3–4(65–66)•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)

Жолдауды қолдау • За строкой послания

Обсуждаем Послание Президента Республики Казахстан: сотрудники Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК о перспективах и развитии казахстанского общества.....	4
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

БІЛІМ. ҚОҒАМ. САЯСАТ • ОБРАЗОВАНИЕ. ОБЩЕСТВО. ПОЛИТИКА

Сейтахметова Н., Жандосова Ш.	Қазақстанның саяси және социомәдени кеңістігіндегі діни экстремизм.....	10
Мендыбаев С., Мажиденова Р., Кунтуова И.	Ты и вы: к этике социальности.....	19
Хазбулатов А.	Развитие культурно-туристских кластеров в Казахстане....	30
Әбдіғалиева Г., Қилыбаев Т.	Адам капиталы – ақпараттық қоғамдағы ұлттың басты құндылығы.....	37
Сейтасқаров Т.	Қазақ хандығының құрылуы, оның негізін салушылар және «қазақ» этнонимі жайлы.....	44
Таукебаева Э.	Сравнительные преимущества федерализма и унитаризма на примере Российской Федерации и Республики Казахстан.....	58

ЖАҒАНДАНУ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ • ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА

Абишева А.	Ценностный смысл глобализации и социокультурная идентичность.....	64
Молдабеков Ж., Шашаева Г.	Духовные ценности культурного наследия и популяризация его материалов на внеаудиторных мероприятиях.....	73
Хазбулатов А., Султанова М.	Культурный код нации в концептуальном понимании современной культурной политики Казахстана.....	85
Бияздықова К., Мұханбет Ә.	Мәдениеттегі вестернизацияның ролі.....	95
Симуканова Г.	Массовая культура и манипуляция общественным сознанием как негативные факторы для развития национальной культуры.....	103

Исламтанулық және дінтанулық зерттеулер •

ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Курманғалиева Г.	Диалог в исламской культуре: исторический опыт восточного перипатетизма.....	111
------------------	------------------------------------------------------------------------------	-----

Косиченко А.	Русская православная церковь в Туркестанском крае и ее отношение к исламу и протестантским течениям во второй половине XIX – начале XX вв.....	120
Альмухамбетов А., Шаяхметов О.	Цитаты из Корана и хадисов как эталон нормативности в толковых академических словарях современного арабского языка (на материале «большого словаря» Каирской академии арабского языка).....	133
Әділбаев А., Әділбаева Ш.	Ислам құқық методологиясында құқықтық нормалар белгілеудегі тілдік қағидалардың ролі.....	139
Қалмахан Е., Анарбаев Н.	Ислам тарихындағы Куфа қаласының тарихи маңыздылығы.....	151

Философия және ғылым • Философия и наука

Хамидов А.	Феномен заказной теории (статья вторая).....	159
Сабит М.	М. Хайдеггер о существе языка как о «Доме бытия»....	176
Хлистун Е.	Сущностные характеристики феномена ариизма.....	183
Абишев К.	Человеческое бытие и свобода в концепции Ж.П.Сартра: за и против.....	196
Писаренко Ю.	Ненасытный глаз (к архаической семантике образа)...	207
Есенгалиева В.	Рациональность и ее социокультурные основания.....	219
Әбдіраманова А., Сатершинов Б. Нығметжанов К.	Қазіргі ғылым дамуының өзекті философиялық мәселелері.....	227

Мерейтойлар. Мезгілдер. Оқиғалар • Юбилеи. Датты. События

	Философское признание Директору.....	233
	Духовность – национальная безопасность страны.....	236
Колчигин С.	Российский философский конгресс в Уфе: краткие итоги.....	239
Коновалов С.	Об итогах VI Конгресса социологов Тюркских стран в Стамбуле (Турция).....	250
	Біздің авторлар • Наши авторы	258

**ОБСУЖДЕНИЕМ ПОСЛАНИЕ ПРЕЗИДЕНТА
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН: СОТРУДНИКИ ИНСТИТУТА
ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ КН МОН РК
О ПЕРСПЕКТИВАХ И РАЗВИТИИ
КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА**

Послание Президента страны обращено к народу Казахстана в сложный период новой волны глобального экономического кризиса и нарастания международной напряженности. В нем дается всесторонний, глубокий анализ результатов и перспектив деятельности казахстанцев во всех сферах жизнедеятельности, разрабатывается стратегия слаженных совместных действий по выполнению намеченных целей и выходу из кризиса благодаря единой политической воле и прочным традициям казахстанского общества. Общий настрой послания – оптимистический, вселяющий уверенность в то, что кризис, как и в прежние годы, будет преодолен при условии участия каждого казахстанца, где бы он ни трудился.

Ведь кризис, говорит наш Президент, это не только опасность, но и новые возможности. Казахстан вступил в эру независимости в кризисную эпоху и пережил трудный период становления и глобальный финансовый кризис, из которого вышел обновленным, представив миру уникальный опыт использования кризисных условий для продвижения эффективных, инновационных Программ экономического и социального развития. И что самое важное, какими бы не были кризисные годы, Казахстан проводил активную социальную политику, неуклонно повышая благосостояние граждан, так что расходы на социальную сферу выросли за последние 10 лет в 3 раза. И сегодня, говорится в Послании, казахстанцы будут поддержаны государством повышением заработной платы бюджетникам и индексацией солидарных пенсий. Но все и каждый должны знать, что необходимо трудиться в полную силу и следовать принципу «Жить по средствам».

Мне, как ученому и педагогу, особенно близки строки Послания о приоритете в социальной политике масштабных инвестиций в сферу образования и в развитие человеческого капитала. В институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в соответствии с этой задачей и совместно с Казахским национальным университетом им. аль-Фараби уже второй год осуществляется инновационный проект по интеграции науки и образования. Ведущие ученые страны – философы и религиоведы – читают курсы лекций магистрантам и докторантам PhD. Молодежь получает возможность не только обучаться у признанных ученых, но включается в проведение научных исследований и разработок, публикует научные статьи в авторитетных журналах, выступает с докладами на конференциях и конгрессах. Это и есть непосредственный, эффективный вклад ученых нашего Института в будущее страны, в накопление человеческого капитала, что яв-

ляется одним из условий выхода из кризиса и вступления Казахстана в зону нового экономического и социального подъема.

*Грета Соловьева,
главный научный сотрудник Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор*

Бірлікке жетелейді

Бірінші Президент күні қарсаңында Елбасы Қазақстан халқына жыл сайынғы өзінің жолдауын арнады. Бұл Елбасының халыққа арналған жиырмасыншы жолдауы. Биылғы жолдаудың бұрынғылардан ерекшелігі, ол еліміздің әлемдік экономикалық дағдарыс жағдайындағы іс-қимылдарына арналды. Расымен биылғы жыл еліміз үшін оңай болған жоқ және алдағы болжамдар да аса көңіл қуантарлықтай емес. Алайда, қазақ халқы келісім мен төзімділік сияқты көшпенділік ділдің рухани-дүниетанымдық негізінде жатқан дәстүр мен мәдениет ерекшелігін сақтап қалған ел. Бүгінгі таңда Н.Ә. Назарбаевтың жүргізіп отырған сабдарлы саясаты сол дәстүр сабақтастығының белгісі. Сондықтан да, бүкіл әлемге кемел саясатымен танылған Елбасы халықтың бұл тығырыққа төзімділік таныта отыруға шықарып, шығар жолды көрсетері сөзсіз анық.

Теңгенің едәуір құлдырағаны және сол сияқты өзге де орын алған дағдарыстық жағдайлар кімге болмасын ауыр тиіп жатқаны айқын. Ал биылғы жолдау осы тығырықтан шығуды көздейтін көптеген нақты ұсыныстар мен идеяларға толы болды. Елбасы «Бұрынғыдай мұнайдан түсетін жоғары кіріс жоқ. Әлем тұрақсыздана бастады. Әлемнің жетекші алпауыттары бір-біріне қарсы санкциялар ендіруде. Нәтижесінде босқындар саны артты. Шиеленістер өршіп, күнінен мыңдаған жазықсыз адамның қаны төгілуде. Бұл егемен елдердің ішкі мәселесіне сыртқы күштердің араласып, мемлекеттіліктің жойылғандығының белгісі» деп атап өтті. Ал бұл тұрғыда, біздің елдің бойындағы бейбітсүйгіш, келісім, төзімділік қасиетінің арқасында қоғамның біртұтастығы сақталып отыр.

Тәуелсіздік алғаннан бері де Қазақстан біршама тығырықты бастан өткізіп үлгерген, ендігі тұста бұл дағдарыстан да сүрінбей өтері сөзсіз. Осы жолдағы жасалып жатқан қадамдар да аз емес. Мысалға, қажетті мемлекеттік қор мен алтын валюталық резерв жинақталып қойды. Жаһандық дағдарысқа қарамастан, «Қазақстан-2050» стратегиясын жүзеге асырудағы нәтижелеріне қол жеткізіп үлгердік. Давостық экономикалық форумның жаһандық бәсекеге қабілеттіліктің көрсеткіші бойынша Қазақстан 42-ші орынды иеленді, бизнеспен айналысуға қолайлы жағдай жасалынған елдердің ішінен 41 орынға тұрақтады. Сонымен қатар, 30 қараша Қазақстан Дүниежізілік сауда ұйымына толыққанды мүше болып кірді. Тағы бір қуантарлығы, қазақстандықтардың орташа өмір ұзақтығы 72 жасқа жуықтады. Бұл қазақ елінің қаншалықты жоғары дәрежеде өмір сүріп

отырғанының айқын көрсеткіші. Міне осылардың барлығы ел басына туған күрделі жағдайларға қарамастан, ілгері жасалып жатқан тың қадамдар. Осы тұста мемлекет басшысына деген сенім мен халық арасындағы бірліктің болуғаны абзал.

Ел дамуы жаңа заман талаптарына сай дамудың келесі сатысына өтті. Елбасы алдыңғы жолдауларда атап өткен «Алтын ғасырға» жетелеудің бірден-бір жолы – халықтың өмір сүру сапасын, әлеуметтік жағдайын жақсарту, қоғамдық өмірдің барлық саласы дамытуға күш жұмылдыру болып табылады. Бұл жолғы жолдау да ешқандай дағдарысқа қарамастан, барлық қиындықтарды оңай еңсеріп өркениетті, дамыған елдер қатарына қосылып, табысты, асар асуы әлі де алда, ауқатты ел атанатын кезең «Алтын дәуірге» жетелейді.

*Динара Жаңабаева,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының ғылыми қызметкері, PhD доктор*

Важное напутствие

Послание Президента народу Казахстана является важным стратегическим документом, определяющим основные пути развития и направления деятельности нашей страны. Лидер Нации всегда очень ответственно подходит к работе над Посланием, результатом чего являются четко взвешанные, эффективные, а самое главное – актуальные и своевременные задачи и пути их решения.

Послание этого года «Казахстан в новой глобальной реальности: рост, реформы, развитие» не стало исключением. Президент с самого начала своего выступления подчеркнул, что сохранение независимости даже труднее, чем ее обретение, и к 25 летнему юбилею независимости страны мы пришли с немалыми достижениями, но еще важнее на волне рисков новой глобальной реальности устоять и сохранить государственность страны, ее экономическую стабильность.

Несмотря на сложную геополитическую ситуацию в мире и нетерпеливое отношение лидеров государств в отношении друг к другу Казахстан остается верен своим принципам мирного диалога и политике толерантности. «Мы едины с мировым сообществом в борьбе за безъядерный мир, против терроризма и экстремизма. Мы выступаем за решение любых конфликтов мирным путем и делаем для этого все, что зависит от нас» – сказал Н.А. Назарбаев в Послании народу Казахстана.

Говоря о вызовах новой глобальной реальности, Елбасы представил главную антикризисную стратегию страны, которая отражается в трех важных понятиях: рост, реформы, развитие. Данная стратегия напрямую связана со Стратегией «Казахстан-2050» и Планом Нации «100 конкретных шагов», уже успешно реализуемых государством.

В этой связи хотелось бы отметить, что в Послании четко прослеживается призыв Главы государства к активизации и пробуждению представителей всех сфер деятельности общества. Идея построения Общества Всеобщего Труда как никогда актуальна на волне мирового финансового кризиса. Действительно, историческая реальность показывает, что именно в кризисные периоды многие государства начали свое небывалое развитие, мобилизуя весь свой внутренний потенциал. Сегодняшние мировые кризисные процессы и вызовы современности должны стать толчком к осмыслению и переосмыслению роли и возможности каждого из нас в поддержке государства и дальнейшего его процветания.

Обращаясь к молодежи, Президент не первый раз говорит о том, что все, чем богат сегодня Казахстан – все это для благополучного и безоблачного будущего страны. А будущее – это интеллектуальное, креативное, а главное – патриотичное молодое поколение. Глава государства призывает молодежь осваивать рабочие профессии и не боясь перемен, идти в ногу со временем.

Для представителей молодого ученого сообщества каждое Послание Главы государства является очень важным напутствием.

Тема Послания звучала и в рамках работы ежегодного Форума молодых учёных на тему: «Поколение независимости: новые цели и пути их достижения», организованного Советом молодых ученых Института философии, политологии и религиоведения в преддверии Дня Первого Президента Республики Казахстан. Очень важно, что молодые ученые принимают активное участие в его обсуждении, потому как на них возлагается особая надежда, как на наиболее активную, инициативную и перспективную социальную группу казахстанского общества.

*Мадина Бектенова,
научный сотрудник отдела религиоведения,
PhD докторант Института философии, политологии
и религиоведения Комитета науки МОН РК*

Елбасының жыл сайынғы Халқына жолдауы қиыншылықтарды еңсерудің кепілі ретінде

Елбасымыздың дәстүрге айналған жыл сайынғы халқына жолдауы қоғамның барлық салаларындағы өзекті мәселелерді қамтып өтіп, оларды шешуде нақты бағыттар мен шараларды ұсынады. Бұл салиқалы, жан-жақты зерделенген маңызды құжатта еліміздің түрлі әлеуметтік топ өкілдері, әрбір азамат, кәсіпкерлер, дін басылары, ғылыми қауымдастық өкілдері өздерінің дамуына қажетті негізді алып отырады. Тәуелсіздігіміздің тарихындағы он сегізінші жолдау да халқымыздың басына төнген жаһандық дағдарыс жағдайынан қалай өтудің сұрақтарына кешенді және нақты жауаптар беруге ұмтылған. Сонымен қатар, бұл жолдауда Елбасымыз халқымыздың

бұдан да күрделі сындарлы кезеңдерден абыроймен өткенін еске салып, әр қайсымызды сабырлық пен үнемділікке шақырып отыр. 1997 жылдан бері Елбасының халқымызға Жолдауы белгілі бір белестерді еңсеріп, қиыншылықтарды жеңудің нақты кепілі деп айтуға болады.

Қазақстан Республикасы осы кезең аралығында болашағы белгісіз, кенес одағының ең құлдыраған жағдайынан тәуелсіздігін нығайта түскен, әлемдік сахнада өз болмысын танытып, паш ете білген, халықаралық саясатта беделді акторға айналды. Халқымыздың, әлемнің дамыған елдерімен қатар терезесі тең мемлекет ретінде дамуға барлық мүмкіндіктері мен әлеуеті бар. Бұл мүмкіндіктерді дұрыс және тиімді бағытта дамытатын қысқа, орта және ұзақ мерзімді стратегияларымыз да бар. Бұл стратегияларға Елбасымыздың бір-бірімен сабақтасқан жыл сайынғы жолдаулары негіз болып отыр. Осы уақытқа дейінгі жолдаулардағы негізгі стратагемалар мен идеялардың сәтті жүзеге асуына баршамыздың көзіміз жетіп отыр. Бүгінгі Елбасымыздың Жолдауы да оның салиқалы, жүйелі саясатымен ұштасып жатыр. Атап айттар болсақ, биылғы жолдаудағы негізгі стратагемалар «Қазақстан-2050» Стратегиясы, «Нұрлы жол» бағдарламасымен, биылғы жылы жарияланған бес институционалды реформалармен, оны жүзеге асырудағы «нақты 100 кадаммен» тығыз байланысып, олардың жүзеге асу бағыттарын нақтылай түсіп отыр. Сонымен қатар, қазіргі бүкіл әлемді жайлаған экономикалық, әлеуметтік және саяси тұрақсыздық жағдайында қазақстандық контексте осы жағдайдан келіп түсетін жағымды және жағымсыз үдерістерден сабақ алып, ұтымды пайдаланудың нақты бағдарлары анықталды. Осы орайда, Елбасының биылғы Жолдауы да халқымыздың сындарлы кезеңде қалыс қалмай, абыроймен өтуіне сенімділігін артып, кепіл болуына кәміл сенеміз!

*Дамира Сіқымбаева,
ҚР БҒМ ҒК философия, саясаттану және дінтану
институтының ғылыми қызметкері, PhD доктор*

Молодые ученые обсудили послание Президента на ежегодном форуме

Сегодня состоялся уже четвертый по счету ежегодный Форум молодых ученых, проведенный в рамках Астанинского Социологического Форума, посвященный Дню Первого Президента и 24-летию Независимости Республики Казахстан. Организаторами Форума выступили Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК и «Ғылым Ордасы». Мероприятие началось с просмотра в прямом эфире Послания Президента РК народу Казахстана. Новое обращение Лидера нации нашло отклик в выступлениях молодых ученых, докторантов совместной образовательной программы научно-исследовательских институтов Комитета науки Министерства образования и науки РК и Казахского национального университета имени аль-Фараби.

Доклады участников были посвящены роли киноэпопеи «Путь Лидера» в формировании нового казахстанского патриотизма, идее «Мәңгілік Ел» в произведениях фольклора, значению проекта «Нового Шелкового Пути» и экономическом развитии страны и инновационным аспектам построения наукоемкой экономики. Особого внимания заслужило выступление научного сотрудника Института истории и этнологии имени Ш.Ш. Валиханова Джунисбаева Алмаса, который ознакомил участников Форума с результатами своего колоссального исследовательского труда, посвященного исследованию жизни первого казаха, удостоившегося ученого звания профессора, Санжара Асфендиярова.

Изучение истории нации через призму жизни и деятельности выдающихся представителей казахстанской интеллигенции даёт возможность отыскать в глубинах исторической памяти источники роста, общенациональной интеграции и консолидации народа, о которых говорил Глава государства Нурсултан Назарбаев в своем Послании. Именно человек как главный субъект общественных преобразований должен выйти на первый план в период кризиса. Это как раз и подчеркнул в своем выступлении Нурсултан Абишевич, говоря о том, что «мы должны найти новые внутренние источники роста через раскрытие частной инициативы».

Лидер нации подытожил: «Мы обязательно победим новый глобальный кризис. Для этого у нас есть единая воля, прочные традиции единства народа». Действительно, в период экономических штормов только ценности и идеалы, преобладающие в казахстанском обществе, духовная крепость граждан и осознание ответственности за будущее страны могут уберечь наш общий дом – Казахстан – от негативного внешнего воздействия. К такому выводу пришли участники Форума молодых ученых по итогам мероприятия.

*Ермек Токтаров,
политолог, научный сотрудник отдела политологии
Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК,
Председатель Совета молодых ученых ИФПР КН МОН РК*

ӘОЖ 32:061.234



*Наталья Сейтахметова,
Шолпан Жандосова*

**ҚАЗАҚСТАННЫҢ САЯСИ
ЖӘНЕ СОЦИОМӘДЕНИ
КЕҢІСТІГІНДЕГІ
ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМ**



Аннотация. Аталған мақалада Қазақстанның социомәдени және саяси өміріндегі діни экстермизмнің пайда болуына сараптама жасалды. Авторлар діни экстермизмнің саяси табиғаты мен оның ары қарай дамуының мүмкін сценарийлерін анықтады.

Түйін сөздер: саясат, діни экстремизм, терроризм, радикализм, саяси ислам.

Қазақстан халықаралық қауымдастықта бейбітшілік пен келісім, төзімділік пен өзара түсіністік кеңістігі ретінде танылып, конфессияаралық келісімнің жарқын үлгісін көрсетіп берді. Жаһандану заманында діни мәндегі қақтығыстар болып, адамдардың рақымшылық пен сенімге деген үміттерінде күдік пайда болған, қауіп-қатерге толы кезеңде еліміздің дін саласындағы мемлекеттік саясаты келісім мен этносаралық үйлесімділікті сақтау бағытындағы ауқымды қызметтерді жүзеге асырып, жақсылық пен қайырымдылық, гуманизм мен ізгілік талабындағы әлемнің жаңа архитектуроникасын қалыптастыруды іске асыруда.

Алайда, дін саласындағы оң көріністермен қатар, бірқатар түйткілді мәселелер де жоқ емес. Мемлекеттің жарты ғасырдан астам дінсіздік идеология үстем болған Кеңес үкіметінен тәуелсіздік алғаннан кейінгі рухани саладағы бос кеңістіктік орын, бұл салада дәстүрлі діндермен қатар дәстүрлі емес ағымдардың жаппай белең алуы жағымсыз салдарды туындатты. Қазақстан ХХІ ғасырдың екінші жартысында халықаралық жоғары деңгейдегі кездесулерде, саммиттерде, конференцияларда мемлекет басшылары мен танымал саясаткерлердің, діндер лидерлерінің қызу талдауына түскен діни экстремизм мәселесімен жолықты.

Қазіргі әлемде діни экстремизм – жалпы адамзат мәселесіне айналды. Аталмыш құбылыс күрделі әрі біртекті емес. Оның күрделілігі мен қиындығы және оған қарсы тиімді әдістердің дайындалмауы «экстремизм» ұғымын түрлі таным түсінікте қабылдауға ықпал ететін нақты анықтамасының қалыптаспауында болып табылады.

Сонымен жалпыадамзаттық, мәселенің елімізде көрініс алуының өзіндік себептері жоқ емес еді. Жоғарыда аталғандай, атеистік идеологияның ықпалынан босағаннан кейін қоғамның діни сұранысы бірден ұлғайғаны-

мен, оны қабылдау тәжірибесі жетілмеген еді. Қоғам мен діннің ашық түрде әрекеттесуінің нақты үлгісі қалыптасып үлгермеді. Мемлекеттің дін саласына қатысты саясаты бейтараптылық сипатта болуы, ал діни саланы реттеуші діни институттардың қалыптаспауы мен діни және дінтанушы мамандардың болмауы секілді бірқатар себептерді көрсетуге болады.

Сондай-ақ Қазақстанның геосаяси орналасуы да діни экстремизм көрінісінің орын алуының маңызды факторы болып табылады. Осы тұста ел аумағында орын алған діни экстремизм мен терроризм құбылыстары сырттан енген «кірме» сипатта екендігін атап өткен жөн. Орталық Азияда болғандықтан осы аймақта болып жатқан үдерістерден тыс бола алмаймыз. Алдымен, ол исламның пәрменденуі және исламның басты дін ретінде танылған мемлекеттердің пайда болуы. Ал, енді зайырлы мемлекет ретіндегі Қазақстанда қайшылықтар болмауы мүмкін емес еді.

Қазақстанда және Орта Азияда дәстүрлі исламның жандануымен қатар, өзге де үдеріс – мемлекеттің әлеуметтік саяси ахуалына кері ықпал етуші исламның радикалды, фундаменталистік ағымдарының таралуы байқала бастады. Олардың ел аумағына өтуі мен мотивациялары туралы Ресейдің Таяу Шығыс институтының президенті Евгений Сатановский: «Қазақстан Өзбекстан мен Түрікменстан елдерімен шектеседі, осы елдер арқылы Қазақстанға Ауғанстан экстремистері өтуі мүмкін. Олар этникалық қазақтар болуы мүмкін: ауған Пәкістан шекарасында әрекет ететін «Булгар» жамағаты», сондай-ақ олар татарлар, башқұрттар және Орта Азия республикаларының өкілдері болулары мүмкін. Мұндай жағдайда этникалық қазаққа «Талибан» неосалафилік қозғалысының немесе радикалдардың өзге де бағыттарының мүшесі болуға ешкім кедергі бола алмайды», – деген тұжырым жасайды [1].

Мұндай ағымдар Таяу Шығыс, Закавказье, Орта Азия мемлекеттерінде белсенді түрде көрініс таба бастады. 2011 жылдың жазында Қазақстанның Батыс өңірлерінде орын алған қайғылы оқиғалар аталмыш тенденциялардың ел аумағына да енгендігін көрсетіп берді. Ақтөбе, Атырау, Маңғыстау аймақтарындағы оқиғалар легі кейбір экстремистік ұйымдардың тармақтары Қазақстанға аса қауіпті екендігін көрсетті. Орын алған экстремистік әрекеттерге келесідей шолу жасауға болады:

– Ақтөбе қаласының ҰҚК ғимаратының жанында жарылыс орын алып 4 адам жарақаттанды. Жарылысты террорист «шаһид» ұйымдастырды деп болжануда [2].

– 2011 жыл 24 мамыр. Астана ҰҚК абақтысы жанында көлік жарылды. Көліктен 2 адамның – Қазақстан мен Қырғызстан азаматтарының мәйіті табылды [3].

– 2011 жылдың 1 шілдесінде Ақтөбе облысының Шұбарши ауылында патрулді-постық қызметтің полицейлері белгісіздердің оғынан қаза тапты [4].

– Орын алған оқиғадан екі күннен соң Қостан ауданында да қарулы атыстар болып, Шұбарши ауылының маңында қарулы әрекеттер орын алып, арнайы қызмет бөлімінің жауынгері қаза тапты [5].

– Ақтөбе қаласы маңындағы Қызылжар ауылындағы арнайы операцияда 1 полицей және қарулы топқа қатысы бар деген 2 күдікті көз жұмды [6].

Экстремистер тек мұнайлы Батыс өлкеде емес, басқа өңірлерде де әрекет етеді. 2011 жылдың 11 шілдесінде Қарағанды облысы Балқаш қаласының 159/21 колониясына жарылыс орын алғандығы туралы ақпарат тарайды. Ресми ақпарат бойынша, түрмедегілер түрме күзетшілеріне қарулы шабуыл ұйымдастырған. Бірнеше адамдарды өлтіріп, бірнеше адамдарды жаралаған, түрмедегілер ПМ арнайы жасағы келген кезде өздерін оттегі баллоны арқылы жарып жібереді [7].

2011 жылдың 31 қазанында Атырау қаласында облыстық әкімшілік пен прокуратура ғимараттарының жанында екі жарылыс орын алады. Жарылыс террористің өзін жаруы арқылы жүзеге асады. Аталған оқиғаға қатысты «Терроризм» (ҚР ҚК б п. 2 ч. 233 б.), бабы бойынша іс қозғалады. [8]. Тексеру амалдарының нәтижесінде жарылыс ұйымдастырушылардың террористік тобы 2009 жылы жиһадтық идеялар, соның ішінде Солтүстік Кавказда қаза тапқан экстремистік идеологияның уағызшысы Саид Бурятскийдің ықпалымен құрылғандығы анықталды. 2011 жылы топ мүшелерінің «Джунд-аль-Халифат» («Халифат сарбаздары», аталмыш ұйым Қазақстан азаматтары Ринат Хабидолла, Орынбасар Мұнатов және Дамир Зналиевтардың Қазақстан аумағында террористік әрекеттерді ұйымдастыру мақсатымен құрылған) террористік ұйымымен қатынасқа түскендігі анықталды [9].

Исламдық радикалдардың аталмыш тобы сол жылдың 25 қазанында Интернет арқылы Қазақстанға қатысты үндеулерін жариялады, жекелей алғанда, олардың үндеулері Республикада «Дін және діни қызмет» туралы жаңа заңның қызмет орындарында намаз оқуға тыйым салатын баптарына қатысты болды. Сол жылдың 1 қарашасында аталмыш топ Интернет арқылы Атырауда орын алған жарылыстарды өздері ұйымдастырғандықтарын жариялады. 2012 жылдың 12 наурызынан бері топ ешқандай белсенділік танытқан жоқ және ол Қазақстан аумағында экстремистік деп танылып, іс-әрекеттеріне тыйым салынды [10]. Атырауда орын алған оқиғалар Қазақстан Республикасы аумағында бірінші рет ресми түрде террористік акті ретінде мойындалғандығын атап өткен жөн.

– 8 қараша күні кешкі сағат сегіз шамасында Алматы қаласында белгісіз қылмыстық топ «Боран» патрульдік экипажымен қоғамдық тәртіпті қадағалап жүрген полиция қызметкерлерін атып өлтіріп кеткен [11].

– Атыраудағы жарылыстардан кейін 2 аптадан соң 2011 жылдың 12 қазанында Жамбыл облысының Тараз қаласында 7 адам қаза тапқан қарулы қақтығыс орын алды [12].

Берілген шолудан байқалатындай, 2011 жылы Қазақстан Республикасы аумағында діни экстремизм мен терроризмге қатысты орын алған оқиғалар жиі көрініс тапқан. Осы оқиғаларға қатысты саясаттанушы Ерлан Қарин Қазақстанда терроризм көріністері 1990 жылдың соңында пайда бола бастағандығын айтады. 2011 жылдың 16 қазанында өткен «Қазақстанның антитеррористтік жүйесі. Мәселелер диагностикасы және қоғамның рөлі» атты дөңгелек үстелде жасаған баяндамасында терроризм бойынша сотталғандардың статистикасын келтіреді, оған сәйкес, 2003 жылдан 2011 жылдар арасында Қазақстандағы экстремизм мен терроризмнің өсу динамикасы байқалады: 2003 жылы сотталғандар саны алтау болса, 2006 жылы – 33, 2010 жылы – 31 адамға жеткен. «Осы жылдар бойы органдар экстремизм мен терроризмнің көріністеріне назар аударып, ішкі пайда болушылықтарға назар аудармады» деп атап өтеді [13].

Жоғарыда келтірілген террористік оқиғалардың ішінен екеуі ғана терроризм ретінде мойындалуы сарапшының пікірін нақтылай түседі. Шын мәнінде, орын алған әрекеттердің діни негізде көрініс тапқандығы олардың ұқсастықтарына үңіле отырып анықтауға болады. Мысалы, барлық орын алған оқиғалар құқық қорғау өкілдеріне қатысты болған. Мұның өзі исламдық экстремистік ұйымдарде ерекше насихатталатын «тагут» ұғымына байланысты, яғни жер бетінде тек ислами халифат орнатуды мақсат ететін исламдық радикалды топтары жер бетіндегі «тагуттық» жүйелерді (зайырлы билік) жоюды халифат құрудың негізгі жолдарының бірі ретінде айқындайды. Ал «тагутқа» қарсы жиһадта (соғыста) бірінші бағыт әскерилерге, жекелей алғанда тәртіп сақтау қызметкерлеріне бағытталады. Мысалы, Ресейдің Таяу Шығыс институтының президенті Евгений Сатановский: «Қазақстанға діни радикалдардың өту себептері түсінікті. Өйткені радикалдардың ойынша, Кеңес Одағының барлық аумағы жиһад аумағы болып саналады», – деп көрсетеді [14]. Мұндай ұстаным жоғарыда аталған көріністерді мотивациясын білдірсе, олардың кейбіреулерінде экстремистердің өздерін жарып жіберу әрекеттері экстремистік топтардағы «шаһид» (ислами емес жүйеге бағытталған «қасиетті» соғыста өз өмірін қию арқылы, жұмаққа түсу) ұғымына негізделеді. Аталған екі белгі негізінде заңға қайшы әрекеттерді діни терроризм ретінде бағалауға болады.

Сонымен қатар ресми емес деректер, яғни саясаттанушылар, сарапшы-аналитиктер, ҰЕҰ, БАҚ және т.б. орын алған оқиғаларға қатысты ресми тараптан өзгеше пікірде. Сондай-ақ оқиға орын алған ауданның жергілікті тұрғындары, оқиғаларға діни экстремистердің қатысы бар екенін айтуда. Мысалға, Шұбарши ауылының тұрғындары бандиттер – 17-ден 30 жас аралығындағы жастар, Темір ауданында, жалпы Батыс Қазақстан өңірінде кең таралған уахабилік қауымның мүшелері деп көрсеткен [15].

Берілген пікірлерден өзге, бірқатар сарапшылардың пікірінше орын алған оқиғаларға Қазақстан Республикасы үкіметімен «Талибан»

қозғалысына қатысты орын алған жағдай себеп болуы мүмкін. 2011 жылдың 18 мамырында Қазақстан Республикасының Мәжілісі Астананың Ауғанстандағы халықаралық коалицияға қаысуы туралы НАТОмен келісімін ратификациялады [16]. Келісімшарттары бойынша, Қазақстан қауіпсіздікке ықпалдасудың халықаралық күштеріне МССБ Ауғанстан жеріне әскери контингент жіберуі тиіс, НАТО-ның сертификацияны мақұлдау шарттарында әскер жіберу мерзімі алты айға мерзімінде және екі жақтың келісімі бойынша ұзартылуы мүмкін еді. МССБ үшін жолданған ұлттық контингенттер қимыл ету аумағына жеткізілгеннен соң НАТО-ның Еуропадағы біріккен қарулы күштерінің Жоғарғы қолбасшысының оперативті басқаруына беріліп, НАТО бекіткен қару қолдану субъектілеріне айналуы тиіс.

Сол жылдың 22 мамырында «Талибан» қозғалысы Қазақстанға Қазақстанның НАТО контингентін қолдау үшін Ауғанстанға әскер жіберу шешімі өңірдегі мемлекеттердің мүдделеріне қайшы келетіндіктен ауыр салдарға ұшырайтындығын ескерткен үндеу таратты [17].

Бұл оқиғалар Қазақстанның географиялық орналасуынан туындайтын қауіптер мен оның мұсылман әлемінің бір бөлшегі екендігін көрсетіп берді. Сондай-ақ туындап отырған діни экстремизм мен терроризм жағдайында сыртқы саясаттағы шешімдерге ерекше мән берілу қажет екендігін көрсетті. Мұны отандық сарапшы Д.Сәтпаевтың «Талибан» үндеуіне қатысты: «Бұл қорқытулар мемлекеттер АҚШ және НАТО блогымен қатынаста, әсіресе, Ауғанстандағы жағдайды реттеу туралы әңгімеге қатысты екені даусыз. Сол себепті, «Талибан» үндеуі Қазақстан тарапынан қандай да бір шара қабылдауды қажет етуі тиіс», – деген пікірін көрсетуге болады.

Аталмыш оқиға Қазақстанмен шектесетін елдердегі діни ахуалдарға үнемі назар аудару қажет екендігін байқатады. Мысалы, саясаттанушы Д.Сәтпаев «Мәселе Орталық Азияда, Қазақстанмен көршілес елдер Өзбекстан мен Қырғызстанда жергілікті экстремистік террористік ұйымдар әрекет етеді және олардың Қазақстан аумағында да белсенділік танытуы көрініс береді. Ал Қазақстанның Ауғанстандағы шиеленіске араласуы экстремистік террористік ұйымдардың шын мәнінде, елде террорлық әрекеттерді жүзеге асыруына әкелуі мүмкін», – деп тұжырымдайды [18]. Жалпы діни экстремизм мен терроризмнің орын алу мотивтерін қазіргі таңда Орталық Азия аумағында белсенді түрде тарап отырған уахаббилік ағымына қатысты көрсетуге болады.

Уахабизмнің ел ішінде таралуы мемлекет қауіпсіздігі мен қоғам тыныштығы үшін қауіп төндіретін келесідей жағдайларға итермелейді (мұндай тұжырымдама уахабшылдар белсенді әрекет етіп отырған мемлекеттерді бақылау нәтижесінде ұсынылады):

– елдің мұсылмандар қауымын «дінсіздер» мен «таза ислам» жолын ұстанушылар деп жікке бөлінушілікке әкеледі;

– жікке бөлінген бір ұлттан құралған мұсылмандық қауымнан мемлекетке қарсы, қоғамға қарсы белсенді антисемиттік топтың құрылуы;

– топтың бүкіләлемдік уахабшылдық тобына қосылып, сырттай қаржыландыруға ие болуы;

– ұлттық және діни төзімсіздік идеологиясының таралуы, уахабизм таралған аймақтардағы дискриминация мен сегрегацияның орын алу мәселелері;

– зорлық, экстремизм мен терроризмнің «дінсіздерге» қарсы қолдануын теориялық жағынан ақтау;

– «дінсіздерге» қарсы қарулы террористік актілердің іске асуы [19].

Жалпы Қазақстандағы діни экстремизмнің геосаяси, экономикалық мүдделерді көздейтін сыртқы күштердің арнайы ойыны ретінде бағалайтын пікірлерде жоқ емес. Мысалы, көңіл аударуға тұрарлық көзқарасты, Қырғызстан Республикасының Prudent Solutions атты сараптама орталығының директоры Эсен Усубалиев айтқан болатын. Ол Қазақстанның діни топтарын радикалдандыруға ықпал етуі мүмкін бірнеше факторларды атап көрсетті:

– әлемдік экономика мен саясаттағы ҚХР-дың саяси және экономикалық рөлінің өсуіне көңілі толмайтын, оның қатарында АҚШ шешуші орын алатын, батыс елдерінің әрекеті;

– Парсы шығанағындағы араб елдерінің әлемдік нарықтағы қуат тасымалдаушылығының тым артуына мүдделі еместердің әрекеті;

– бұл оларға Каспий маңы аймағынан Орта Азия мұнайын сыртқа шығаруға кесе көлденең тұру үшін тиімді;

– Сауд Арабиясының әрекеті, ол – Таяу және Орта Шығысқа АҚШ мүддесін өткізудің, Израильден кейінгі, радикалданған діни қызметкерлердің көпшілігі білім алған басты мемлекеті;

– дін саласы бойынша толық либералданған заңдар [20].

Оның түсінігі бойынша, радикалды топтардың әрекетінің мәні, жиһадшылардың пәрменді құрылым өкілдеріне қарсы шығуы – Қазақстандағы жамағаттардың және әр түрлі топтардың қарулы әрекеттерін дамытудың негізгі кезеңі емес, тек бастапқы ғана сатысы. Болашақта – қазақ топтарымен қатар жиһад бағытын ұстанатын ұйғыр сепаратистерінің мүддесін біріктіру арқылы ҚХР-мен қатынасты ушықтыру, сондай-ақ Қазақстандық террористермен және Солтүстік Кавказдағы (Дағыстан) жиһадшылармен байланысу арқылы Ресеймен де қатынасты шиеленістіру және Ресейдегі, Солтүстік Кавказдағы жағдайды тұрақсыздандыру үшін Қазақстан аймағын пайдалану мүмкіндігі [21].

Саяси алаңда діни пиғылдағы экстремизм мен терроризмнің болуымен байланысты жалпы мәселені терең ұғыну үшін исламның саясиленуі үдерісі деген феноменді қарастыру керек. Исламның едәуір саясиленуін түсіндіру үшін көбіне, ислам тарихының бастапқы кезеңдеріндегі зайырлы және діни биліктердің ең әуелгі бірігуі туралы дәлелге иек артады. Яғни исламның саясатқа практикалық және тіпті, кейде қатаң қағидалық

деңгейде принципиалды және концептуалды тартылуын дәлел қылады. Ислам дамуының ертедегі кезеңінде зайырлы билік пен діни биліктің бірігуі шынында орын алды. Ол Мұхаммед пайғамбардың жоғары беделімен және қауымның тайпалық сипатымен ақталды, мұның өзі діни және зайырлы билікті ешқандай қиындықсыз біріктіруге (халифат формасында) мүмкіндік берді. Алайда, пайғамбар қайтыс болған соң ислами араб қоғамдарында билік зайырлы (әмірлік) және діни (имамат) деп бөлінді. Ислам әлемінде биліктің қалаулы формасы саналған кейінгі басқарушы халифтер ислам факторының қатысы көбірек немесе азырақ болған мемлекеттегі зайырлы билеушілер болды.

Бүгінгі күні исламның атынан діни және зайырлы биліктерді біріктіруді (оның үстіне кез келген зайырлылық элементін біртіндеп ығыстырумен) талап ету қисынсыз. Оның үстіне зайырлы мемлекетті. Сондықтан қазіргі кезеңде исламның саясиленуін ақтау үшін биліктің аталған бұтақтарының әуел бастапқы дәлелін алға тарту ақылға сыймайды.

Бүгінгі исламның саясиленуі – бұл мүлдем діни емес, саяси жоба. Және оған дәл осылай саяси жоба ретінде қарау керек, яғни билікті атқарудың тарихи тұрғыда игерілген формаларын қайта тірілту кімге және қандай мақсатта керек екендігін анықтау арнайы зерттеуді талап етеді. Бүкіләлемдік халифат идеясы бүгін өмір сүруге қабілетсіз, бірақ ол идея жүзеге асырылуды мақсат тұтпайтын да тәрізді. Ол идея барынша кең саяси кеңістікті «жаулап алу» үшін турашыл төрт халифтің дәуіріне қайта оралу талабын мейлінше бұқаралық сипатқа айналдыру мақсатында ұсынылды. Және бұл исламистердің қолынан келеді. Бұл, өз кезегінде, экстремизм мен терроризмге (экстремизмнің шектен шыққан формасы ретінде) деген пиғылды қоздырады. Сондықтан біздің жағдайымыздағы (Орталық Азия елдеріндегі) діни пиғылдағы терроризмге әкелетін бүкіл үдерісті: ислам – исламның саясиленуі – ислами идеологиялар – экстремизм – терроризм деп сипаттауға болады. Терроризмді исламмен байланыстыру мүлдем дұрыс емес, ислам анықтамасы бойынша ол – бейбітшілік діні, бірақ оқиғалар жоғарыда келтірілген бағыт бойынша орын алғанда біз ең «соңынан» терроризмді көреміз [22].

Қазіргі «саяси ислам» термині батыстық журналистикада көбіне, теріске шығарушы коннотацияға ие болмағанның өзінде, күмәнділіктің реңін білдіреді. Бұл түсінікті де – исламдық құндылықтарды саясатқа енгізу қажеттілігін жариялау көп жағдайда бұл саясаттың өзінің радикалдануын аңғартады.

Американдық зерттеуші Грэхем Фуллердің: «саяси ислам – саяси бұрмаланған мұсылмандардың мәдени жамылғысы», – деген саяси исламға берген анықтамасынан шығар болсақ, әбден мүмкін. Оның үстіне, Қазақстанда бұл діннің саяси сахнаға шығуы үшін қажетті барлық шарттар формальді түрде бар. Егер, әрине, бұл үдерісті мұхиттың арғы

жағындағы зерттеушінің жоғарыда келтірілген пікірі тұрғысынан түсінер болсақ. Урбанизация үдерісі, әсіресе, ауыл тұрғындары есебінен қалалық қазақтардың санының өсуі және ауыл халқының өмір деңгейінің салыстырмалы түрде төмендігі мұндай ортада әлеуметтік құрылысты «түзету» туралы идеялардың таралуына қолайлы жағдай туғызады. Бұл идеяларды қоғамның қабылдауы үшін ыңғайлы формаға түрлендіру қиын емес [23].

Мұның расталуын қазіргі заманғы тарихтан көптеп табуға болады. Мысалы, ең танымал ислами саяси ұйымдардың бірі – «Ихван аль-муслимин» («Мұсылман ағайындар») исламды «сенім әрі мемлекеттілік, кітап әрі қылыш және өмір тәртібі» деп түсініп, дін «бауырларының» ұстанатын осы ұстындарынан өзге негіздерге құрылған кез келген басқа мемлекеттік құрылысты теріске шығарады.

Осындай «сырттай-діни» радикалды идеяларды қоғам қабылдай ала ма деген сауал туындайды. Саясиленген исламның салдары жоғарыдағыдай сипатта берілсе де, қоғам өміріндегі діннің белгілі бір пайдалылығын мойындай және діннің бекіткен адамгершілік нормалары мен қағидаларын ішінара немесе сөзбен бөлісе отырып, қазақстандықтардың басым бөлігі дін олардың өмірі мен қылықтарын белгілі дәрежеде анықтап отыруы тиіс деп есептейді.

Әдебиеттер

1 Сатановский Е. Будет ли на Ближнем Востоке новая война? <http://www.lenta.ru/conf/satanovskiy/>.

2 The parliament of Kazakhstan adopted the bill of religious activity // <http://www.bnews.kz/ru/news/post/59386/> (Address date 17.03.2012).

3 Wahhabism // <http://www.ru/school/religion/islam/wahhabism/> (Address date 7.03.2012).

4 Суинова А.С., Газизов Т.Ж. Религиозный экстремизм и терроризм в Республике Казахстан: Ивент-анализ 2011 года // http://www.rus.azattyq.org/content/aktobe_shubarshi_temir_district_kazakh_police/24254389.html.

5 Kasenova K. In a pursuit of murderers of policemen in Shubarshy was lost the member of spetsnaz, there are wounded // http://www.rus.azattyq.org/content/aktobe_shubarshi_temir_district_kazakh_police/24254389.html (Address date 1.03.2012).

6 Мұқанқызы М. Ақтөбеде жұма күнгі жарылыстан екі адам қаза тапты // http://www.azattyq.org/content/kazakhstan_aktobe_shooting/24281178.html.

7 Четверым заключенным удалось бежать из колонии в Балхаше // <http://www.diapazon.kz/kazakhstan/kaz-incidents/39142-chetverym-zakljuchennym-udalos-bezhat-iz-kolonii.html>.

8 Text of speech of the official representative of the Prosecutor General's Office Suindikov Nurdaulet // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/novosti/?rid=4131> (Address date 10.03.2012).

9 In a building of the Prosecutor General's Office of Kazakhstan looked for a bomb // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/novosti/?rid=4131> (Address date 12.03.2012).

10 Text of speech of the official representative of the Prosecutor General's Office Suindikov Nurdaulet // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/briefing/?rid=4164> (Address date 12.03.2012).

11 Төрешан Қ. «Арыстанның» арыстары ел тыныштығы үшін құрбан болды // Айқын. – 2011, желтоқсан 29.

12 In a building of the Prosecutor General's Office of Kazakhstan looked for a bomb // <http://www.prokuror.kz/rus/bm/main/novosti/?rid=4131> (Address date 12.03.2012).

13 *Mustafayev N.* Л^йтор: far-fetched dilemmas // Pulsanet: web site. URL: <http://www.pulsanet.kz/mnenia/?id=507> (Address date 21.03.2012).

14 *Сатановский Е.* Будет ли на Ближнем Востоке новая война? <http://www.lenta.ru/conf/satanovskiy/>.

15 Benditsky G. Hell in cane paradise // <http://www.time.kz/index.php?module=news&newsid=22465> (address date 16.03.2012).

16 Астана-Кабул: миссия выполняема? // http://www.zakon.kz/site_main_news/215761-astana-kabul-missija-vypolnima.html.

17 Афганские талибы предупреждают Казахстан // http://www.tengrinews.kz/kazakhstan_news/188463/. (Address date 17.03.2012).

18 Заявление «Талибана» по Казахстану эксперты восприняли по-разному // http://www.rus.azattyq.org/content/taliban_kazakhstan_afganistan_/24183442.html.

19 http://www.azattyq.org/content/kazakhstan_aktobe_shooting/24281178.html.

20 США и Саудовской Аравии может быть выгоден джихадизм в Казахстане // http://www.quorum.kz/ab/news/religiya/23112011173847/ssha_i_saudovskoi_aravii_mozhet_bit_vigoden_dzhihadizm_v_kazahstane.

21 The parliament of Kazakhstan adopted the bill of religious activity // <http://www.bnews.kz/ru/news/post/59386/> (Address date 17.03.2012).

22 *Долгов Б.В.* Политический ислам в современном мусульманском мире // http://perspectivy.info/osobaya_tema/politicheskij_krizis_na_vostoke/politicheskij_islam_v_sovremennom_musulmanskom_mire_2007-10-04.htm.

23 *Graham E. Fuller.* The future of political Islam. – New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Резюме

Сейтахметова Н.Л., Жандосова Ш.М. Религиозный экстремизм в политических и социокультурных реалиях Казахстана

В данной статье проанализированы проявления религиозного экстремизма в политических и социокультурных реалиях Казахстана. Авторы определили их политическую природу и возможные сценарии продвижения.

Summary

Seitakhmetova N.L., Zhandossova Sh.M. Religious Extremism in the Socio-Cultural and Political Realities of Kazakhstan

This article analyzes the manifestations of religious extremism in the political and socio-cultural realities of Kazakhstan. The authors defined their political nature and possible scenarios of promotion.

*Серик Мендыбаев, Роза Мажиденова,
Индира Кунтуова*

ТЫ И ВЫ: К ЭТИКЕ СОЦИАЛЬНОСТИ

Аннотация. В работе путем сравнительного и феноменологического анализа раскрывается этическая связь социальности и одиночества. Показано, что власть тождественного в социальной жизни оставляет шансы выживания одиночеству.

Ключевые слова: этикет, социальность, одиночество, этика, ритуал, ответственность.

Социальное значение и моральная ценность личных местоимений *ты* и *Вы* выражена в этикете, в культуре поведения в обществе. На *ты* можно обращаться к близким и равным себе, а старшим по возрасту, общественному положению или незнакомым людям надо говорить *Вы*. В письмах к друзьям и родным допустимо *ты*, а в деловой переписке, в официальной речи следует пользоваться *Вы*. *Ты* сближает, а *Вы* – отдаляет, ограничивая близость и выражение моральных чувств. Этикет – культура социальности, которая реализует потребность человека в совместной жизни, в «связанности с другим» [1, с. 21] посредством нормативной регуляции отношений близости (*ты*) и отдаленности (*Вы*) индивидов друг к другу, складывающихся в их социальном поведении и общении. Этикет сближает, но может и разделять людей. Это происходит, когда единство подавляет индивидуальность и суверенность, открывая скрытое общественной связью и моралью фундаментальное одиночество индивида.

Этикет строит сообщество, в котором сближающее индивидов сходство ставится выше разделяющих их различий, а одиночество признается лишь следствием ослабления социальных связей. Но одиночество – не лишенность других, оно не преодолевается путем совершенствования социальной связи. Оно проявляется, когда социальное расходится с нравственным и общие ценности уже не сплавляют, а напротив, разделяют людей, и в налаженную совместную жизнь входит Другой, с которым открывается этическая пустота общества и острота человеческого одиночества. Другой проблематизирует общество, показывает границы социальности, оспаривает моральный договор индивидов, по которому есть либо свое, либо чужое – человек, общество, культура, нация, вера и нет места Другому и связанному с ним одиночеству. Одиночество – не эпифеномен социальности и не ущербная жизнь. Оно неотделимо от человеческого бытия, есть этическое условие социальности и предмет этикета как культуры социальной адаптации и выживания индивида в сообществе.

Одиночество неотделимо от бытия индивида, есть «нерасторжимое единство его и дела его существования» [2] и не всегда оно выражается как обособленность, как изоляция от других. Одиночество становится для индивида жизненным вопросом, когда у него возникает нравственный конфликт с его сообществом, относительно моральных утов совместного бытия. Неизбежное следующее за этим социальное отчуждение переживается им как утрата человеческой близости, как экзистенциальная ситуация заброшенности в мир, с которой открывается пугающая пустота одиночества. В одиночестве отсутствие других лишается своей жизненной конкретности, предстает как присутствие невыразимого Другого, который нуждается в признании, выступает как этический долг и ответственность индивида перед другим и обществом. Но Другой, заключенный в каждом другом, может остаться незамеченным, если нравственный конфликт будет считаться случайным или имеющим простые решения.

Нравственные конфликты случаются в любом сообществе, тестируя на прочность основание социальной связи – власть тождественного, приоритет сходства над различием, общего над частным. Эта власть незаметна, пока общество не подавляет индивида, а суверенность признает общество и права других. Но нравственные конфликты нарушают сложившийся баланс общего и частного интереса, они ставят индивида, заинтересованного в совместном бытии, перед необходимостью выбора должного сообщества. Этот выбор не станет безупречным. Он будет субъективным и несправедливым, отдавая предпочтение своему представлению о должном обществе, культуре, морали, человеку. Должное или Абсолют стоит выше сходств и различий, из которых исходит выбор. Оно – недостижимо, есть этическое отношение к другому как к абсолютно Другому, инаковости («Другой – это Вы» – Э.Левинас), которая составляет условие социальности и выживания одиночества.

На практике нравственный конфликт индивида и общества проявляется в расхождении морали и этикета, когда нормы поведения уже не укрепляют, а раскалывают общество на «своих» и «чужих». Этикет – конструктивен, он вводит объединяющие людей правила поведения, но в кризисных ситуациях он становится орудием раскола и морального преследования отступников. Но разрушение общества и создание «братства единомышленников» не изменят ситуацию. Союз единоверцев, ради которого и затевалась этикетная война, ожидает новая борьба и новый раскол, если дело единства все также будет ставиться выше индивида, а коллективная мораль – выше нравственности.

Ареной действия нравственного конфликта становится сфера публичной жизни, где поведение индивида принимает значение морального суждения о должном сообществе и актом его практического выбора. Такое суждение может быть разделяющим, раскалывающим общество, когда нормы этикета применяются избирательно, только к своим и не-разделяющим, ког-

да этикет соблюдается в отношении всех. Первое суждение обращено к другому индивиду как своему или чужому и выражает собой моральный принцип «быть со своими и быть такими как они». Оно исходит из реального бытия Абсолюта в социальном опыте, исключает нравственные сомнения, отвергает суверенность и одиночество. Второе – не разрушает сообщество, не отрицает совпадение должного и сущего в социальной жизни, в морали. Оно адресовано невыразимому Другому, заключенному в каждом другом, оно исходит из невозможной возможности бытия этического сообщества, в котором может найтись место и коллективности, и суверенности. Оно выражает моральный принцип социальности и социального выживания одиночества – «быть со всеми, оставаясь самим собой» и требует неисполнимого долга и бесконечной ответственности.

Этикет – исторический феномен: характер его типичного восприятия показывает его реальное значение. В наши дни этикет выглядит формальным элементом социальности, шаблоном общественной жизни, он рекомендует и предлагает, а не требует и обязывает, как традиционный этикет. Он утратил сакральность, стал ритуалом без святости, которая была характерной чертой дворянского этикета. В пушкинские времена этикет служил божественным средством легитимации общества и сословной идентификации индивида. Он гарантировал незыблемость и устойчивость сословного строя, поддерживал привилегированный статус дворянства в преимущественно крестьянской патриархальной России. Для дворян этикет не был пустой формальностью – его нормы совпадали с нормами морали, требованиями гражданского и сословного долга. Этикет выступал ритуалом служения обществу, отечеству и государству, приравнивался к кодексу чести, выраженному в девизе кадетов императорского корпуса – «Жизнь – царю, честь – никому».

Поэтический герой Пушкина воспитывался в среде, где проводилось строгое различие между *ты* и *Вы*, где обращение на *ты* считалось признаком вульгарности и порока, дикости и варварства, отличающих низы общества. Дворяне даже к родным и близким обращались на *Вы*, поддерживая в своей среде сознание принадлежности к благородному сословию. Осуждались даже случайные нарушения этикета, а самими нарушителями они воспринимались как утрата чести и достоинства, как «потеря лица» и моральное поражение. Но влюбленный пушкинский герой думает иначе, непозволительное *ты* ему кажется душевным и сердечным, а обязательное *Вы* – пустым и холодным. Ему не до светских условностей и дворянской чести – он исполнен любви и ожидания ответного признания и неожиданно получает его в случайной оговорке собеседницы.

В оговорках выходит на свет запретное, но дворянский этикет запрещал не любовь, а чувственность и страсть в любви. Влюбленным полагалось быть сдержанными, владеть культурой выражения чувств. Но культура скрывает, а оговорки – разоблачают. Они не только обнажают тайные жела-

ния, но и указывают на объект культурного запрета, как это случилось с героиней известного стихотворения Пушкина «Ты и Вы»: «Пустое *вы* сердечным *ты* она, обмолвясь, заменила» Невольно вырвавшееся *ты* говорит не только об ее тайной влюбленности, но и о том, что скрывает борьба этикета с чувственностью. *Ты* сближает людей, но стихийные чувства и страсти нарушают меру допустимой близости, несут угрозу моральному здоровью общества и индивида.

Стремление к близости лежит в основе социального бытия, оно выражает естественную потребность каждого «быть связанным с другими», но реализованное недопустимым образом, оно становится опасным. Прежде всего, близость игнорирует принятые в обществе различия между людьми, дает дорогу произволу в поведении и общении. Социальные различия важны для любого сообщества, они определяют номенклатуру общественных связей и отношений, их структуру, иерархию, культурный и моральный порядок в сообществе, составляют условие идентификации индивидов как социальных субъектов. На страже интересов общества стоит его этикет, в нем признание социальных различий выражено обращением на *Вы*, а их отрицание – на *ты*. Сказать кому-либо неприятое *ты*, дав волю своим желаниям и чувствам, значит не только идти против своего общества, но и отвергать социальное устройство жизни. Входить без стука, не чтить старость (*ты*) – значит не только ставить себя выше других, но и пренебрегать обществом. Двигаться на красный свет (*ты*) – не просто нарушать правила дорожного движения, но и отвергать сам закон и порядок. Но не только этим опасно *ты*.

Чувственное *ты* – стихийно, не знает никаких ограничений. Для него нет не только границ социальности, морали, культуры, но и границ как таковых, которые основаны на различии и сходстве, которые разделяют и сближают. Вместе с неконтролируемым *ты* в человеческий мир входит невыразимый Другой, чья инаковость угрожает непредсказуемыми последствиями, когда общение и поведение переходит допустимые рамки. Другой – тайный страх этикета, недопущение встречи с ним составляет реальный смысл культурной борьбы этикета с чувственностью и страстями в поведении и общении. При этом не важен характер, качество чувств. Они могут быть позитивными и созидательными, как любовь, дружба, братство, симпатия или негативными и разрушительными, как ненависть, злоба, месть. Чувства и эмоции опасны, когда над ними теряется контроль, когда исчезают границы их социального и культурного признания, выраженные в нормах этикета.

Появление этикета датируется XVIII веком, но, как инструмент культуры, матрица социальной жизни, он был всегда. В каждом обществе складывается своя система общественного поведения, но есть и общее. Оно выражено в нормативном ограничении природно-чувственной природы индивида,

с целью обязать его следовать общим, а не частным интересам. Рассмотрим в этой связи форму этикета.

Культуру социального поведения и общения выражает структура этикета, в которую входят нормативная дистанция, способы обращения на *Вы* и на *ты* и этикетный механизм – предпочтение *Вы* перед *ты*. Нормативная дистанция различает социальных индивидов по общественному положению, полу, возрасту, она образована нормами поведения и общения, принятыми как культурные стандарты. Нормативная дистанция разделяет обращения на *Вы* и на *ты*. *Вы* – это конституирующий элемент этикета, социальности, культуры, оно опирается на авторитет и власть общества, закона, традиции. *Вы* – само социальное бытие, бытие-вместе. *Вы* представляет совместную жизнь индивидов, полную взаимных отношений, связей, обязанностей, долга, выражает собой признание и уважение прав, как общества, так и личности.

Если *Вы* играет ведущую роль в этикете и общественной жизни, то *ты* – потенциально деструктивно. Оно может устранить нормативную дистанцию, игнорируя различия между индивидами. В сфере *ты* человек свободен от власти *Вы*, от обязанности следовать нормам социальной жизни и правилам общественной культуры, но может стать жертвой произвола субъективности, чувственности, стихий желаний, инстинктов, как собственных, так и других людей. Неограниченное *ты* выводит общение за рамки дозволенного, таит в себе угрозу хаоса, разрушения морального и социального порядка, личности и культуры.

Этикет ставит *Вы* выше, чем *ты*. Это выражается в разной модальности правил поведения: обращение на *Вы* требуется и обязывается, а на *ты* – разрешается и допускается. Нельзя перечить старшим (*Вы*), а ровесникам можно делать замечания (*ты*), на работе нужно соблюдать дисциплину и субординацию (*Вы*), а дома позволено вести себя свободно (*ты*). Это же выражено и на письме: *Вы* пишется с заглавной, а *ты* – с прописной буквы. Через возвышение *Вы* над *ты* действует этикетный механизм – приоритет социального над индивидуальным, закона над свободой, общества над личностью, культуры над природной натурой индивида. Быть на *Вы* – значит признавать и уважать не только общественную культуру, но и само общество с его законами, моралью, традицией, обычаями, а быть на *ты* со всеми и всегда – отвергать культурные и моральные нормы, ставить свои интересы выше общества. *Вы* – это сам этикет, вся система обязывающих норм и предписаний, а недопустимое *ты* – их отрицание. Мы не ломимся (*ты*), а вежливо стучимся в закрытую дверь, отделяющую нашу частную жизнь от жизни, которая вне нас и где нам еще предстоит найти свое место (*Вы*). На людях мы едим не так, как удобно (*ты*), а как принято (*Вы*). Уважительно приветствуя старших по возрасту и положению (*Вы*), мы признаем выстроенную вне и без нас возрастную и служебную иерархию. Входить без стука,

не чтить старость (*ты*) – значит не только ставить себя выше других, но и пренебрегать самым устройством человеческого бытия.

Вы и *ты* может быть выражено и невербально – действием, манерой поведения, даже, внешним видом. Приветствуют небрежным кивком головы (*ты*), почтительным рукопожатием или отдачей воинской чести (*Вы*). Домашний халат, ночная рубашка допустимы для близких (*ты*), а для улицы принята выходная одежда (*Вы*). Служебная, офисная униформа отвергает близость (*Вы*), а невнимание к дресс-коду и свободная манера общения ее предлагает. Уважительное *Вы* проявляется, когда встают при появлении начальства, в знаках мужского внимания и вежливости, когда дарят цветы и говорят комплименты женщинам, а уравнивающее всех *ты* – в нарушениях заведенных правил. Своим поведением за столом гость может выразить как уважение и признательность (*Вы*), так и пренебрежение к хозяевам и всем присутствующим (*ты*). Можно быть верным клятве, держать свое слово, исполнять обещание (*Вы*) или нарушать его (*ты*). Можно уважать традиции и обычаи других народов (*Вы*), но можно и пренебрегать ими, проявляя культурный и национальный эгоизм (*ты*). Грамотное письмо и сдержанная речь выражают уважение к адресату (*Вы*), а небрежно написанное письмо или нецензурная брань (*ты*) – его отсутствие.

Но различие *Вы* и *ты* в общении – относительно, ситуативно. Каждое из них может быть и конструктивным, и разрушительным, способным как сохранить прежние отношения, придать им новую форму, или же, вообще, положить им конец. Сухое или небрежно сказанное *Вы* отвергает близость, а сказанное мягко ее предлагает. *Ты*, может сблизить людей, но так же легко может их и развести, когда оно унижает человеческое достоинство, попирает права личности. Обращение на *Вы* может быть понято, как отказ в близости, в доверии, как желание ограничить общение лишь деловыми контактами. Но в ситуации острого конфликта интересов, когда отношения обостряются и исчезают все приличия, *Вы* может остудить горячие головы, уберечь от крайностей и сохранить, пусть и видимость, порядка и согласия.

Ключевую роль в этикете играет нормативная дистанция, выраженная обращениемна «*Вы*». По своему значению она двойственна – и разделяет, и сближает. С одной стороны, она фиксирует различия индивидов, а с другой – нивелирует их, объединяя всех в одно сообщество. Этикет – искусственное образование, он формирует общность, в которой существенными становятся не естественно-природные, а социальные сходства и различия индивидов. Так, нормативная дистанция разделяет и сближает пушкинских персонажей не по признаку пола, а по социальному основанию, относится не к особям мужского и женского рода, а к кавалеру и даме дворянского сословия. Дворянский этикет ограничивал природную натуру человека социальными рамками, строго разделял любовь и половое влечение, чувства и долг.

С двойственностью нормативной дистанции связана основная функции этикета – защита социальности, совместной жизнедеятельности индивидов. Этикет выстраивает легитимную сферу коллективной жизни, в которой действуют единые правила поведения, оберегающие общество от внутренних и внешних угроз. Внутренние угрозы – это опасности реального поведения и общения индивидов, всегда чреватые действиями и поступками, вызванными неконтролируемой энергией субъективности, чувственности, нарушающими культурный и моральный порядок. Внешние угрозы исходят из контактов с другими обществами, культурами, традициями, которые открывают границы компетенции собственной общности и, значит, ее уязвимости. И внутренние, и внешние угрозы тестируют на прочность бытийный принцип сообщества – *alter ego*, свое-другое.

Этикет выстраивает культуру общественного поведения и общения по отношению к другому миру, природе, индивидам, сообществам, традициям, культурам. Сообщество – внутренне дифференцированный, но гомогенный организм. Его целостность обеспечена социальным сходством и моральным единством индивидов, их согласием относительно базовых истины и правды жизни. Нормы коллективного сознания становятся для социального субъекта мерой когнитивной и моральной оценки. Для него феноменология совпадает с онтологией, когда весь мир понятен и объясним, весь открыт сознанию и действию, есть только свое и другое, которое есть свое-другое.

Каждое сообщество противостоит угрозам лишь в меру своих ресурсов социальной и культурной консолидации индивидов. С их исчерпанием на свет выходит Другое, нечто, то, что воспринимается как трансцендентное, выходящее за рамки привычного понимания и объяснения, что не имеет границ, есть безусловное. По природе оно таинственно, мистично, проявляет себя неожиданно, как в оговорке пушкинской героини. Ее спонтанное *ты* обнаруживает беспредельность любви, избыточность этого чувства в мире человеческой культуры и морали. Чувственная близость в ненависти кажется опаснее, чем в любви, но это не так. Чувства, переживаемые пушкинскими влюбленными как единение душ, как полнота жизни, также опасны для общества действиями, поступками, не укладывающимися в рамки принятого стандарта поведения.

Трансцендентный Другой всегда, в том или ином виде, ассимилируется, присваивается обществом и маркируется именами Бога, Абсолюта и в этом качестве выступает безусловным гарантом социального и культурного бытия, высшим духовным и моральным авторитетом. Инаковость Другого оборачивается властью тождественного в социальной жизни: Другой снимает все различия, уравнивая и объединяя все сущее в обществе одним качеством – несовместимостью с Другим. Власть тождественного, общего выражена в этикете, в нормах поведения и общения, которые связывают людей общими обязательствами друг перед другом, но сама связь остается непроясненной, таинственной и мистичной.

Существо социальности – трансцендентно, причины ее происхождения и устойчивого существования не объясняются утилитарным и прагматическим причинами наличия общего дела или интереса, ведь и общее дело, и интерес уже предполагают совместность, сопричастную связанность индивидов, их со-бытие. Эту связанность (*religio* – связывать, соединять) общим чувством мистической сопричастности к трансцендентному Э. Дюркгейм называет «божественным социальным», которое явным образом проявляет себя в религии, мистицизме, оккультизме [3, с. 274]. Оно придает смысл социальной связи, легитимизирует общество, идентифицирует индивида как социального субъекта, составляет источник единства и согласия людей, побуждает их признавать и уважать общество, его законы, нормы этикета. Но действует «божественное социальное» спонтанно и стихийно. Формой его культурного освоения и практического использования в качестве эффективного средства объединения людей и формирования социальной связи является ритуал – символический акт приобщения индивида к совместной жизни.

В наши дни тайная сила, связывающая людей, уже не носит священных имен Разума, Бога. Теперь она представлена безличным трансцендентным «означающим без означаемого». Формы совместной жизни уже не заданы, и каждый вправе выбирать устраивающие его общественные союзы, не принимая априорные нормы культуры и навязанные моральные обязательства. Современные сообщества – общности свободных индивидов с «моралью без этики» [4, с. 17], без заранее установленных этических стандартов, теперь мораль опирается не на святыни, а на взаимные уступки и компромиссы свободных личностей. Место традиционной социальности с нравственным Абсолютом занимают скоротечные солидарности, в которых мораль не предзаданна, а «возникает эмерджентно», спонтанно, как это бывает в случайных встречах, знакомствах на улице, в парке, в местах развлечения, в залах ожидания, в очередях – там, где жизненные ситуации на время сводят разных людей и происходит «взрыв небезразличия», спонтанного морального чувства [4, с. 55-56]. Чувственная, эмоциональная близость возникает беспричинно, помимо воли и желания, означает встречу с Другим, с чем-то необъяснимым, с тем, что не случается в обычной жизни. Общие дела, заботы, увлечения и интересы связывают людей, но со временем они становятся рутинной, из них уходит живая искренность первой встречи и должно произойти что-то необычное, что могло бы возродить утраченные чувства. Но неординарные события, кардинально меняющие привычный ход вещей непредсказуемы по своим результатам, они могут сблизить людей, открыть другие возможности общения, но могут сделать их непримиримыми врагами. Подобные события часто ведут к взаимному непониманию, разногласиям, они обнажают основы социальной связи, порождают нравственные конфликты и одиночество.

Человеческая солидарность, полная взаимных моральных обязательств, долга, ответственности, складывается стихийно, спонтанно, проверяется на прочность временем, жизненными обстоятельствами, которые разрушают или обновляют ее содержание. Нравственные конфликты – неизбежная фаза естественной эволюции социальной связи, знак утраты ею жизненной силы, старения, умирания, необходимости ее оздоровления, обновления. Ресурсы такого обновления заключены в самой социальности, в исторически выработанных механизмах социального развития и эволюции. Но действуют они не сами по себе, а посредством заинтересованной воли, энергии людей, той динамичной части сообщества, которая готова к переменам и свободна, т.е. личностей, которым близки идеалы и ценности своей культуры, но при этом имеющие независимый взгляд. В терминах социальной философии Другого, так понимаемая свобода, означает стремление к недостижимой цели отношения к каждому другому, как к уникальному Другому, как к тайне или к чуду.

Событие встречи с Другим, ставящее под сомнение установки сознания и провоцирующее моральное чувство, если и происходит, то неожиданно, как в случайных знакомствах и может остаться незамеченными, как это бывает в нравственных конфликтах. Но случайности и субъективный произвол в социальной жизни преодолеваются инструментами культуры. Один из них – повседневный этикет. Он, с одной стороны, защищает интересы сообщества, формализуя общение и уравнивая индивидов как социальных субъектов. С другой – допускает суверенность индивида, оставляет шансы выживания одиночеству в социальной жизни, контролируя проявления чувств и эмоций в поведении (сближающее «сердечное» *Вы* или выдерживающее дистанцию сдержанное *ты*). Эти возможности представлены в двух функциях этикета – защита социальности и убежища одиночества и формой обращения на *Вы* к каждому другому как к Другому (Другой – это *Вы*). Условием их реализации является отношение суверенного индивида к повседневному этикету как к этическому ритуалу – способу символического оправдания социального и морального выбора, признания общества, мира и Другого в каждом другом.

Этический ритуал носит личностный характер, он совершается без пафоса и патетики массовых обрядов, не выделяется из жизни, а непосредственно включен в повседневность. Индивид, ищущий выхода из одиночества, обращает в ритуал акты будничного поведения и общения в публичных местах, на работе, на улице, в парке. Ритуалы социализируют индивидов, создавая «воображаемую, условную («как бы») Вселенную», которая делает «возможным наше бытие в принимаемом всеми социальном мире» [5, с. 173]. Конструктивен и этический ритуал, он выстраивает воображаемый мир солидарного бытия, опираясь на ценностные значения будничного поведения и общения. Строго придерживаясь норм общественного этикета, инди-

вид принимает и разделяет вместе с другими заложенные в них коллективную ответственность и долг перед обществом, людьми, приобщается к миру людей, получает моральное право на бытие-вместе. Этический ритуал – не божественен, но, как и «божественное социальное», он пробуждает чувство солидарности, мистической связи с другим. Когда я превращаю в ритуал свое повседневное поведение, оно перестает быть только моим. Соблюдая нормы поведения, я устанавливаю сверхчувственную связь с каждым в этом мире: я говорю «здравствуйте» не кому-то одному – всему человечеству.

В этическом ритуале важны точность, последовательность, связанность действий, внимание к деталям. Это вносит в иррациональный ритуал черты процедурной рациональности, дает современному человеку, живущему в век науки и техники уверенность в своей правоте и успехе. Рациональная, ритмически выстроенная структура этического ритуала образует своего рода «механику» нерелигиозной, моральной веры-доверия к людям, [6, с. 261], придает истинность «воображаемой» реальности, вносит устойчивость и порядок в текучую повседневность, создает пространство необходимости в хаосе случайностей. Точность, акцент на деталях, психологических нюансах этикета («сердечное» *Вы* и пустое, «холодное» *ты*) придают ритуалу черты медитативной практики – укрепляют чувство солидарности, избавляют от неуверенности, страхов, тяжести жизненных проблем, позволяют иначе взглянуть на привычные вещи, увидеть иные перспективы, обрести надежду, веру в себя и свои силы, открыть мир других людей и возможностей.

Посредством повседневного этикета, мы входим в мир бытия-вместе. Он уже социально и культурно организован, в нем установлены определенный порядок жизни, законы, правила, иерархия субъектов, связей, отношений. Поэтому публичное поведение говорит не только о воспитании и культуре. В ситуации нравственного конфликта оно выступает публичной демонстрацией индивидом его идеала общества, его практическим моральным суждением о должном устройстве бытия-вместе. Кажется, что найти приемлемое для всех решение не сложно, когда есть безусловные нравственные ориентиры (Бог, Разум, Народ, Нация). Но и в дворянском (традиционном) обществе с Богом и Царем, и в современных обществах, без Абсолютов, с «моралью без этики» сохраняется проблема согласования коллективного и частного, общего и частного в совместном бытии и необходимость поиска ее практического решения посредством выстраивания личностной жизненной позиции.

Должное сообщество – предмет не рассудочного выбора, а нравственного чувства, вопрос не морали, а этики. Нравственное чувство не зависит ни от времени, ни от характера общества. Оно неотделимо от социальной жизни, от потребности каждого человека быть с другим, от его стремления преодолеть свое одиночество, неразделимость себя с самим собой в непре-

кращающемся опыте бытия-вместе. Это стремление прорваться «сквозь решетку нашей клетки – абсолютно безнадежно» (Витгенштейн). Но оно, все же, социально конструктивно, поддерживая стремления человека к совместному бытию и не давая в своей суверенности уйти от этической ответственности за другого.

Литература

1 *Фромм Э.* Искусство любить // – Санкт-Петербург, Азбука – классика, 2007. – 21 с.

2 *Левинас Э.* Время и другой // Гуманизм другого человека. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

3 *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное // Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып.1. – М., 1991. – 274 с.

4 *Bauman Z.* Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality // London: Blackwell, 1995. – 55-56 с.

5 *Селигман А., Веллер Р., Пьет М., Саймон Б.* Да здравствует ритуал! // Историческая психология и социология истории. №2. – Т. 2/ 2009. – 173 с.

6 *Соловьев Э.* Критико-верификационная функция философии // В кн. Философское сознании: драматизм обновления. – М., ИПЛ, 1991. – 261 с.

Түйін

Мендыбаев С., Мажиденова Р., Кунтуова И. Сен және Сіз: қоғамдық этикасына

Әлеуметтік өмірдегі ұқсастық билігі жалғыздықтың өмір сүруіне мүмкіндік береді. Ортақтықты сақтай отырып, этикет жауапкершілікті болмысқа талпынатын тәуелсіз индивидтың баспанасы бола алады.

Summary

Mendybaev S., Mazhidenova R., Kuntuova I. You: to ethics of a sociality

The power of the identity in social life provides chances of survival alone. Defending common etiquette can be a haven for a sovereign individual, striving for being responsible, together.





Андрей Хазбулатов

РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРНО-ТУРИСТСКИХ КЛАСТЕРОВ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. В настоящее время в менеджменте культуры Казахстана идет поиск новых эффективных управленческих технологий. Данная задача требует теоретического осмысления и эмпирического воплощения. Статья «Развитие культурно-туристских кластеров в Казахстане» носит актуальный и своевременный характер.

В статье рассматривается процесс продвижения культурного имиджа Казахстана, основанного на Концепции культурной политики и Концепции развития туристской отрасли в Казахстане. Эффективность мер, связанных с последовательным развитием культурно-туристских кластеров в республике как наиболее современном методе сохранения культурного наследия казахского народа.

Ключевые слова: туристская отрасль, культурный имидж, Концепция культурной политики, культура и туризм, картографирование.

В мае 2015 года Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев в Программе «100 конкретных шагов» обозначил необходимость разработки и формирования культурно-туристских кластеров в нашей стране [1], что указывает на необходимость активного взаимодействия культурной и туристской отраслей. Ранее Указом Президента от 4 ноября 2014 года была утверждена Концепция культурной политики Республики Казахстан [2], а в Концепции развития туристской отрасли до 2020 года (утвержд. Постановлением Правительства РК № 508 от 19 мая 2014 г.) [3] были определены туристские кластеры. Данные программные документы разработаны на основе комплексного анализа современного состояния туристской и культурной отраслей Республики Казахстан, с учетом международного опыта и, главное, с целью сохранения культурного наследия казахского народа. Они содержат стратегическое видение развития культуры и туризма, определяют основные принципы и общие подходы к развитию этих отраслей, указывают цели, задачи и этапы реализации государственной политики в данной сфере.

На основе Концепций определены наиболее перспективные и ресурсообеспеченные культурно-туристские кластерные центры республики: г.Астана, г.Алматы, Восточный, Южный и Западный Казахстан. Проблемы

развития культурно-туристских кластеров имеют социальную значимость, экономическую и индустриальную заинтересованность. С ростом социальной и материальной обеспеченности у населения Республики Казахстан растет спрос на качественные культурные и туристские услуги внутри страны, а для зарубежных посетителей интересен казахстанский национальный колорит. Все это мотивирует деятельность по крупномасштабному картографированию историко-культурного наследия республики и тем самым сохранению и показу национальной культуры.

Северная и южная столицы позиционируются как центры делового и культурного туризма, *Алматы* также как центр международного горного туризма. Кластер *Западный Казахстан* привлекателен возможностями культурного и пляжного туризма. Кластер *Южный Казахстан*, безусловно интересен маршрутами по объектам историко-культурного наследия. Кластер *Восточный Казахстан* – центр развития экологического, оздоровительного и культурного туризма.

Благодаря существующим мерам государственной поддержки и правильно выработанной государственной политики за период с 2010 по 2014 годы развитие туризма в республике характеризуется следующими основными показателями:

- Количество внутренних посетителей выросло на 37,5%
- Количество иностранных посетителей выросло на 12,5%
- Объем услуг по объектам размещения вырос на 37,7%

Улучшение инфраструктурных проблем частично решается за счет Программы инфраструктурного развития, Госпрограммы *Нурлы Жол* и средств микрофинансовых организаций. Кроме того, в рамках использования инструментов господдержки (ДКБ 2020) через субсидирование ставки вознаграждения по кредитам поддержано 284 проекта в сфере туризма на общую сумму 72,5 млрд. тенге, выплачено субсидий на сумму 8,7 млрд. тенге

Все это способствовало тому, что в 2015 году согласно Индексу конкурентоспособности путешествий и туризма Всемирного экономического форума Казахстан занял 85 место среди 141 страны (для сравнения: в 2009 году Казахстан занимал 92 позицию среди 140 стран).

В тоже время, несмотря на позитивные сдвиги в развитии отрасли и определенный эволюционный рост, имеющиеся ресурсы не в полном объеме используются по причине наличия следующих сдерживающих факторов:

- соотношение цена/качество уступает зарубежным предложениям;
- отсутствие достаточного круглогодичного спроса на услуги туризма;
- низкая концентрация конкуренции на рынке услуг сферы туризма и сопутствующих отраслей;
- несовершенная институциональная структура государственного управления;
- недостаточный уровень нормативного регулирования;

- труднодоступность туристских объектов;
- неблагоприятный миграционный режим;
- недостаточное количество квалифицированных кадров сферы туризма;
- для привлечения в Казахстан туристов из России, Китая, Ближнего Востока и стран Юго-восточной Азии, требуется агрессивный маркетинг: разработка отдельного туристского бренда и обеспечения его активного продвижения.

К этому следует также отнести существующие административные барьеры и нерешенные пока инфраструктурные проблемы. Один из главных барьеров административного характера заключается в том, что по сложности и дороговизне визовых и миграционных процедур на пространстве СНГ Казахстан стоит на третьем месте после Туркмении и Узбекистана. Для решения данного вопроса МИД РК предлагает внедрить проект «Системы интегрированных миграционных решений, включающих в себя электронные визы, электронные гейты и мобильное оборудование по контролю за миграцией с использованием биометрических данных» (опыт Малайзии). МВД РК также предлагает рассмотреть возможность освобождения иностранцев от перерегистрации в органах внутренних дел в случае изменения временного местонахождения на период действия визы. Данные меры позволят привлечь дополнительный поток туристов и в целом позитивно повлияют на имидж Казахстана.

К сложностям инфраструктурного характера относится недостаточная транспортная доступность к туристским объектам всех пяти туристских кластеров. Для развития инфраструктуры туризма следует продолжить реализацию якорных туристских проектов, таких как круглогодичный горный курорт *Каскасу*, *горный кластер Алматы*, включающий круглогодичный курорт *Кок Жайлау*, развитие курортной зоны «*Кендерли*». Требуется обеспечить инженерной инфраструктурой перспективные курортные зоны озер *Алаколь*, *Балхаш*, *Жасыбай*. На основе анализа текущей ситуации предусмотрено создание транспортной инженерной инфраструктуры к объектам и к потенциальным зонам туризма, обозначенных в культурно-туристских кластерах. Однако, для поддержки объектов малого и среднего бизнеса и обеспечения загрузки мест размещения в период туристского сезона необходимо обеспечение субсидирования авиа- и железнодорожных сообщений к указанным зонам,

Все вышеуказанные меры требуют бюджетного финансирования, для чего, как нам известно, Министерством по инвестициям и развитию Республики Казахстан в настоящее время готовятся все необходимые обоснования, в т.ч. принимаются меры, которые, предполагают внесение изменений в законодательные акты, затрагивающие сферу туризма.

Во многих государствах, где эффективно развивается туристская отрасль, разрабатываются различные картографические материалы, издается

соответствующая имиджевая продукция, осуществляются научные исследования по истории, культуре, духовному наследию национальной культуры. Важной составляющей развития культурно-туристских кластеров в Казахстане является включение многочисленных республиканских объектов культуры в туристские маршруты и экскурсии, поэтому для заполнения этой пустующей пока ниши необходимо проведение интенсивной научной работы передовыми географами [4, с. 6].

Казахским научно-исследовательским институтом культуры Министерства культуры и спорта Республики Казахстан (далее – КазНИИК) на основании поручений Главы государства Н.А. Назарбаева, Концепции культурной политики Республики Казахстан и с учетом предстоящих дополнений в Концепцию развития туристской отрасли Республики Казахстан до 2020 года будет осуществлено изучение имеющейся культурной инфраструктуры для активизации стимулирования внутреннего туризма и с конечной целью развития культурно-туристских кластеров. В настоящее время КазНИИК (далее – Институт) подготовлен проект «Реализация всенародного проекта по составлению виртуальной карты культурной и туристской привлекательности Казахстана». Реализация проекта позволит впервые показать по географическим координатам в одной плоскости на крупномасштабной многоцветной карте Казахстана всё многообразие уникальных памятников историко-культурного наследия Казахстана. В карту предполагается внести новые архитектурные сооружения столицы Астаны, что потребует разработку новых туристских маршрутов и экскурсий. Проект имеет национальную и международную значимость. Он будет способствовать привлечению инвестиций в культуру и туризм, развитию экономики и инфраструктуры культурно-познавательного туризма и как следствие, увеличению потока туристов из-за рубежа и росту популярности внутреннего туризма в Республике Казахстан, развитию музейной работы, увеличению рабочих мест.

Картографирование историко-культурных и туристских объектов с показом культурно-познавательных маршрутов даст положительный эффект и устойчивое развитие культурно-туристских кластеров. Карта найдет применение в школьном и вузовском образовательном процессе, во всех музеях страны, при составлении туристских маршрутов и экскурсий. Все это востребовано путешествующим населением страны, интересующимся своим прошлым и настоящим, а также зарубежными гостями республики.

Кроме того КазНИИК разработан проект «Разработка культурно-туристского кластера «Казахстан – связующее звено на Великом Шелковом пути». Он соответствует задачам № 86 и 87 Программы Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева «100 конкретных шагов» [1] и необходим для показа уникального историко-культурного потенциала на главных отрезках казахстанского участка Великого Шелкового пути и с целью дальнейшего вхождения в Международный экономический пояс Шелкового

пути. Задачами проекта являются, прежде всего, развитие внутреннего и въездного туризма в Казахстане, диалог и партнерство цивилизаций и государств, объединение усилий участвующих в программе стран для формирования эффективного и рентабельного транспортного коридора Великого Шелкового пути как важнейшего фактора экономического и социального развития этого региона.

Также Институт в рамках развития культурно-туристских кластеров разрабатывает проект «Памятниковедение Казахстана: теоретические, научно-методические и прикладные проблемы». Развитие памятниковедения Казахстана является важной частью государственной политики Республики Казахстан в сфере культуры, идеологии и национальной безопасности страны, в связи с чем решение научно-организационных основ в этой области сейчас является исключительно актуальным и перспективным для кластерного развития. В перспективе Институтом планируется разработать электронную научную виртуальную историческую карту Казахстана с древнейшего сакского периода до наших дней, что позволит глубже проникнуться в процессы и события, происходившие на территории Великой Степи. Зная свое прошлое, анализируя настоящее, легче будет прогнозировать свое будущее. Данный наглядный материал, несомненно, заинтересует научные организации, любознательное население республики, а также отечественных и зарубежных туристов.

Вместе с тем и в этом направлении имеются не решенные проблемы. Так, сегодня практически нет скоординированной в полной мере политики проведения комплексных научных исследований в области туризма, истории, археологии, культуры. Поэтому научные и практические результаты, артефакты, историко-культурные объекты не получают должной интерпретации и не интегрированы в современные процессы наследования ценностей и формирования культурной идентичности.

Реализация шага №87 по разработке национального проекта укрепления гражданской идентичности «Менің Елім», в рамках которого создается масштабный интернет-проект «Энциклопедия Казахстана», даст реальную оперативную помощь отечественным и зарубежным туристам в получении краткой оперативной информации о нашей стране, о потенциале культурно-туристских кластеров [1]. Институт также примет участие в реализации данного проекта в форме подготовки необходимых энциклопедических текстовых материалов, в том числе информации об истории и культуре страны, культурно-познавательном туризме и сопровождения их видеосюжетами, картами, иллюстрациями. На современном этапе большую роль имеют информационные системы нового поколения, которые на качественном и оперативном уровне будут доставлять практически в любую точку земного шара необходимую информацию. Следовательно, электронная «Энциклопедия Казахстана» будет в любую минуту доступна отечественной и зару-

бежной аудитории, поэтому реализацию данной задачи мы считаем наиважнейшей.

Учитывая масштабный характер поставленных задач, на основании кластерного подхода в сфере культуры и туризма, в новейшей истории Казахстана создаются уникальные материалы, что является ярким показателем включения структур отраслей культуры и туризма в бурно развивающиеся процессы национального и культурного возрождения республики. Развитие культурно-туристских кластеров, историко-познавательных маршрутов туризма с местами посещения объектов историко-культурного наследия, с показом прошлого и настоящего нашей страны окажет влияние на формирование массового детско-юношеского туризма и развития краеведения. Для этого необходимо повсеместное возрождение станций детско-юношеского туризма, клубов туристов, возобновление туристских слетов «Моя Родина Казахстан», этнокультурных фестивалей и мероприятий, создание «этногородков», что позволит также развивать активные массовые и культурно-познавательные, спортивные и другие виды туризма, пропагандировать здоровый образ жизни среди всех слоев населения.

Решение задач в области развития культурных кластеров требует четкой координации в сфере культуры и туризма. Тысячи историко-культурных памятников ждут посетителей по въездному и внутреннему культурно-познавательному и оздоровительному туризму. Поэтому для активизации работы по созданию и развитию культурно-туристских кластеров целесообразно создание единого координационного органа и эффективного менеджмента в этом сегменте экономики Казахстана.

Литература

1 План нации – 100 шагов по реализации пяти институциональных реформ Н.Назарбаева. Международное информационное агентство Kazinform. URL: <http://www.inform.kz/rus/article/2777943>. Дата обращения: 26.08.2015.

2 Концепция культурной политики Республики Казахстан. Әділет. Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан // <http://adilet.zan.kz/rus/docs/U1400000939>. Дата обращения: 26.08.2015.

3 Концепция развития туристской отрасли Республики Казахстан до 2020 года. Әділет. Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан // <http://adilet.zan.kz/rus/docs/P1300000192>. Дата обращения: 26.08.2015.

4 *Ердавлетов С.Р.* История туризма. Развитие и научное изучение. – Алматы, 2003. – 216 с.

Түйін

Хазбулатов А.Р. Қазақстандағы мәдени-туристік кластерлердің дамуы

Қазіргі уақытта Қазақстан мәдени менеджментінде басқарудың жаңа тиімді технологиялары ізденіс үстінде. Аталмыш тапсырма теориялық және эмпирикалық түсінікті талап етеді. «Қазақстандағы мәдени-туристік кластерлердің дамуы» мақаласы өзекті және мерзімді болып табылады.

Мақалада Қазақстандағы туристік саланы дамыту және мәдени саясат Тұжырымдамасына негізделген Қазақстанның мәдени бейнесін алға жылжыту процесі қарастырылады. Қазақ халқының мәдени мұрасын сақтаудың ең заманауи әдісі ретінде республикадағы мәдени туристік кластерлерді жүйелі түрде дамытудың тиімді іс-шаралары болып табылады.

Summary

Khazbulatov A.R. Development of cultural tourism clusters in Kazakhstan

At the present time, the culture management of Kazakhstan is searching for new effective administrative technologies. This task requires a theoretical understanding and an empirical realization. The article “Development of cultural tourism clusters in Kazakhstan” is relevant and timely.

The article discusses the process of promoting the cultural image of Kazakshtan, which is based on the Concept of Cultural Policy and the Concept of Tourism Industry Development of Kazakhstan. The effectiveness of the measures related to the consistent development of cultural tourism clusters as the most modern method of preserving the cultural heritage of the Kazakh people.





*Гүлжан Әбдіғалиева,
Талғат Қилыбаев*



**АДАМ КАПИТАЛЫ
– АҚПАРАТТЫҚ ҚОҒАМДАҒЫ
ҰЛТТЫҢ БАСТЫ ҚҰНДЫЛЫҒЫ**

Аннотация. Қазақстанда адам капиталы тақырыбы соңғы жылдары зерттеу нысанына айналды. Алғашында бұл мәселені экономистер қозғаса, кейінірек әлеуметтану және саясаттану ғылымдары аясында қарастырылды. Қазіргі таңда елімізде білім экономикасы мен оның ғылыми негізінің, яғни адам капиталының даму үдерісі жүріп жатыр. Бұл үдеріс заман дамуының кезеңіне сай постиндустриалды қоғамнан кейін жүретін ақпараттық қоғам белгілеріне жақын. Атап айтқанда, ХХ ғасырдың үшінші жартысында болған жаңа технологиялық өзгеріс, жаппай компьютерлендіру және қоғамның ақпараттануы жаңа қоғамдық жағдайды қалыптастырды. Яғни, әлеуметтік қарым-қатынас, жеке тұлғалардың мінез-құлқы, адамдардың құндылықтары өзгерді. Еңбек үдерісіне қатысып отырған адамның интеллектуалды және шығармашылық еңбегі бірінші орынға қойылды. Осыған орай, қоғамға қатысты теориялар да жаңа бағытта дами бастады. Ал аталған постиндустриалды және ақпараттық қоғам теорияларын, сонымен қатар адам капиталына арналған теорияларды зерттеп, оларға әлеуметтік-философиялық талдау жасау Қазақстан ғылымы үшін жаңа бағыттардың бірі болып табылады.

Кілт сөздер: адам капиталы, интеллектуалды капитал, ақпараттық қоғам

Ұлттық адам капиталы инновациялық процестің басты қозғаушы күші, ел экономикасының бәсекеге қабілеттілігі мен халықтың әл-ауқатының көрсеткіші болып табылады. Қазақстан территориясында адам капиталы мәселесі көптеген жылдар бойы назардан тыс қалып, зерттелмеген болатын. Ал дамыған елдер ел экономикасының, мәдениетінің, саясатының тұрақты әрі қуатты болуы адам капиталының нығаюымен тікелей байланысты екенін бірнеше жылдар бұрын біліп, оны дамытуға күштерін аямауда. Осы орайда Қазақстан үшін басқа елдердегі адам капиталы мен оның көрсеткіштеріне қарап, еліміздегі ахуалмен салыстыру үлкен пайда әкелетіні сөзсіз. Адам капиталына денсаулық, білім (интеллектуалды капитал), халықтың әл-ауқаты, еңбекке қабілеттілігі жатады. Яғни, аталған бөлшектердің біреуінің әлсіз болуы елдің жалпы жағдайына кері әсерін тигізеді. Халық денсаулығының төмендігі, дәлірек айтқанда, көрсетілетін медициналық қызметтің нашарлығы, медицина саласындағы қызметкерлер күзiретiлiгiнiң төмендігі салдарынан болған ел тұрғындарының нашар

десаулығы олардың еңбекке қабілеттілігін бәсеңдетеді. Бұл, өз кезегінде, еңбек өнімділігінің төмендеуіне, ел экономикасына тікелей байланысты көптеген маңызды салалардың жеткілікті әрі тұрақты дамуына кедергі келтіреді. Аталған мәселе тек халық денсаулығының нашарлауымен ғана байланысты емес. Сонымен қатар, білім де адам капиталының қалыптасуына және дамуына септігін тигізетін бір жеке үлкен фактор. Әрбір сала жұмысшысы белгілі қажетті дәрежеде білім иесі болмаса, керек кәсіби біліктілік дәрежесінде қызметін атқармаса, бұл да өз кезегінде ел дамуын баяулатады. Себебі адам, қалай болса да, өркениет дамуының бастауы болып табылады. Демек, ұлттың дамуы оның басты құндылығы – адам капиталының дамуымен тығыз байланысты. Өйткені өркениет адам қабілеті мен мүмкіндіктеріне сай дамиды. Неғұрлым адам өз қабілеттерін шыңдаса, соғұрлым зор жетістіктерге жете алады. Ол тек ғылым, техника, экономика, саясат, мәдениет емес, сонымен қатар рухани салада да толық қамтылған күйде болады. Мәселен, «христиан философиясында адам құдайдың жаратылысы бола тұрса да, ол басты құндылық деп танылып, оны қоршаған барлық өзге тірі және өлі жаратылыс адам үшін жаралған» делінеді [1]. Яғни, жер бетіндегі барлық процестер адамның айналасында жүреді. Сол сияқты, елдегі болып жатқан барлық процестер адаммен, соның ішінде, адам қабілеттерімен, мүмкіндіктерімен тығыз байланыста жүреді. Адам егер тұрақты рухани күйде болмаса, оның іс-әрекеттері өнімсіз әрі пайдасыз болатыны анық. Демек, адам капиталын дамытуда тек адамның қабілеті, дағдысы мен біліміне ғана емес, оның рухани тұрақтылықта болуы да шарт. Діни дұрыс білімді сіңірген тұлға адамгершілік принциптерімен өмір сүріп, қоғамға пайдалы істерді жүзеге асырады.

«Адам қоғамның даму процесінде тек қана «пешка» рөлін ойнап, көрсетілген бағытта жүретін механизм бөлшегі емес, ол сонымен қатар, компьютерлер мен сараптау жүйелерінің күші жетпейтін, анализ жасайтын, бағалайтын және шешім қабылдайтын тіршілік иесі» [2]. Кейбір салаларда интеллектуалды техникалық шешімдерді (құрылғыларды) пайдалану мүмкін болмайды. Яғни, адамның еңбегі капиталдың бір түрі ретінде қарастырылады. Бірқатар экономистердің пікірінше қазіргі жағдайда ұлттардың басты байлығының бір түрі – шашпшаң интеллектуалды және рухани даму қалыптасып, олардың иегерлері жеке тұлғалар болып, адамның күнделікті іс-әрекетінде инновациялық процестер орын алды. Техникалық прогрес өнімнің пайда болу уақытын арттырумен қатар жұмысшылар санын қысқартуға әкеледі. Мұндай мысалды АҚШ-тың өнім өндіретін ірі компанияларынан көре аламыз. Олар автоматтандырылған завод пен фабрикаларды алға қойып, жұмысшылар санын, яғни олардың жұмыс барысында атқаратын қызмет түрлерін, рөлдерін жойды. Мұндай шешім кері әсерін тигізіп, көптеген компаниялар әлемдік сахнадағы жоғары орындарынан айрылды. Ал жапондық компаниялар өнім арттыруда басты фактор ретінде адамды қойып,

өнім өндіру барысында жұмысшылардың пікірлерімен санасып, олардың керек екендігін, қызметтерінің маңыздылығын сезіндіре білді. Жапондық бұл шешім, әрине, өзінің оң нәтижесін берді. Олар ғылыми дамуға, инновацияға жол ашып, жұмысшылардың кәсіби деңгейлерінің жоғары болуына талап қойды. Яғни, өнім сапасының бәсекеге қабілетті болуы адамның біліміне, кәсіби біліктілігіне тікелей байланысты екенін көрсетті. Жалпылап айтқанда, «қоғамның дамуы адамдардың жаңа дағдылар мен рөлдерді игеруімен, қоғам азаматтарының мәдениеттілік деңгейімен, өзгерістер динамикасының артуымен байланысты» деген қорытындыға келуге болады [3].

«Адам капиталы» ұғымына келетін болсақ, барлық ғылыми бағыттағы зерттеушілер мен талдаушылардың бұл ұғымға деген қатты қызығушылықтары адам капиталын тереңірек қарауға себеп болды. Қазақстанда да адам капиталы тақырыбы соңғы жылдары зерттеу нысанына айналды. Алғашында бұл мәселені экономистер қозғаса, кейінірек әлеуметтану және саясаттану ғылымдары аясында қарастырылды.

Қазіргі таңда елімізде білім экономикасы мен оның ғылыми негізінің, яғни адам капиталының даму үдерісі жүріп жатыр. Бұл үдеріс заман дамуының кезеңіне сай постиндустриалды қоғамнан кейін жүретін ақпараттық қоғам белгілеріне жақын. Атап айтқанда, ХХ ғасырдың үшінші жартысында болған жаңа технологиялық өзгеріс, жаппай компьютерлендіру және қоғамның ақпараттануы жаңа қоғамдық жағдайды қалыптастырды. Осыған орай қоғамға қатысты теориялар да жаңа бағытта дами бастады. Яғни, ақпараттық саланың кеңеюіне байланысты кәсіби дағды, қоғамның білім беру саласы, еңбектің түрі, сонымен қатар, инновациялық технологиялар салдарынан қоғамдағы адамдар арасындағы қарым-қатынас, жеке тұлғалардың мінез-құлқы, құндылықтары өзгереді. Сол еңбек үдерісіне қатысып отырған адамның интеллектуалды және шығармашылық еңбегі бірінші орынға қойылады. Егер Парсонс қоғамды 4 жүйеге – экономикалық, саяси, құқықтық, идеологиялық – бөліп қарастырса, ақпараттық қоғамда бұл тізімге телекоммуникациялық және білім беру жүйесі қосылады. Ақпараттық қоғамда адамдар ақпаратты қабылдап, өңдеп, сақтап, өзгертіп әрі қабылдап еңбек етеді. Бұл – осы қоғамның негізгі ерекшелігі. Ал осы үдеріс Қазақстанда жүріп жатыр ма, жүрсе қандай деңгейде және ол еліміздің адам капиталына қалай әсер етеді деген сұрақтарды қарастыру өзекті болып отыр.

Ең бірінші, ақпараттық қоғамдағы адам капиталының дамуы, жоғарыда айтып кеткендей, еңбек түрінің өзгеруімен және ақпараттық қоғам технологияларының дамуымен тығыз байланысты. Адам капиталы деп отырған адамдардың білімі, дағдысы, денсаулығы, әл-ауқаты, рухани ахуалы қазіргі қоғамда орын алып жатқан техника жетістіктері мен инновациялық технологияларға қатты тәуелді. «Ресми деректерге сүйенсек, Қазақстанда интернет желілерін пайдаланушылар саны 2005 жылы 400 000 болса, 2010 жылы 4 миллионға жеткен, ал 2013 жылы 100 адамға шаққанда 63,3 адам

болды» [4]. Яғни, халықтың 60% аса бөлігі интернетті пайдаланады. Осы желі арқылы көрсетілетін қызметтер саны мен ақпаратпен алмасу мөлшері артқан. Бірақ бұл көрсеткішті жетік дамыған елдердің көрсеткіштерімен салыстыруға келмейді. Мәселен, салыстырмалы түрде АҚШ-ты алсақ болады. Бұл елде өндіріс саласында халықтың 17% айналысса, қалған 80% ақпараттық технология саласында қызмет етеді. Бұл еліміздің артта қалғанын емес, керісінше, ақпараттық байланысты жеделдетіп дамыту қажеттілігін көрсетеді. Жаңа, соңғы техникалық жетістіктерді, дәлірек айтқанда, құралдарды дамыған ақпараттық қоғамға сай пайдалану адам капиталын арттыруға негізделген шешімдер қабылданып жатыр. Осы жолда ел үкіметі де өз шешімдерін ұсынуда. 2007 жылы елбасымыз ұлттық ақпараттық кеңістіктің бәсекеге қабілеттілігін арттыру тұжырымдамасына қол қойды. Сондай-ақ осы бағытта 2008-2015 жылдарға арналған сандық теле-радио көрсетілімді дамытудың мемлекеттік бағдарламасы әзірленді. Бұл үшін мемлекеттік БАҚ-ты дамытуға жыл сайын қажетті қаражат бөлінуде. Ақпараттық технологияларға жұмсалған шығындарға көз жүгіртсек, «2005 жылы 25 957 400 тг құраса, 2009 жылы бұл көрсеткіш 126 597 200 тг құрады. Интернет желісін пайдаланудың негізгі мақсаттары ретінде халықты жұмыспен қамтамасыз ету, білім беру, мамандардың кәсіби біліктілігін арттыру көзделіп, оның көрсеткіші 2009 жылы 23,6% құрады» [5]. Яғни, ақпараттық қоғам технологияларына жасалған инвестиция арқылы еліміздің әлеуметтік капиталын арттырсақ, дамыған елдердің қатарына қосылу уақыты жақындай түседі. Адамдардың капиталын, білімін арттыру мақсатында Қазақстанның әрбір жеріндегі адам интернет желісін пайдаланып, өзіне пайдалысын алатын болса, жоғарыда ұсынылған көрсеткіштер бірнеше есе артатыны сөзсіз. Нақтырақ айтқанда, соңғы техникалық жетістіктер мен инновациялық шешімдер көмегімен халық білімін арттыру бәсекеге қабілеттіліктің кілті болып табылады. Себебі білім мемлекеттік институттардың өмір сүруіне қажетті стратегиялық өнім, елді ақпараттық қоғамда алға жетелейтін басты жүйе. Яғни, елдегі қоғам ақпараттық қоғам өміріне толық дайын болса, Қазақстанның әлеуметтік капиталы жоғары дәрежеге жетеді. Дәлел ретінде О.Тоффлердің тұжырымын келтіруге болады. Ол «Заманауи өркениетте ғылыми күш пен байлықты өзіне бағындырып, биліктің негізгі факторына айналды. Сондықтан ақпаратты қолда ұстау экономикалық және саяси өмірдегі билікке апарды» деп айтқан [6]. Яғни, қазіргі кездегі билігі бар деп қолында ақпараты бар адамды айтуға болады. Осы ақпаратты дұрыс ағынға бағыттай білген адам қоғамдағы бәсекеге қабілетті, рухани ахуалы тұрақты, сәтті өмір сүретін адам бола алады.

Адам капиталын дамыту жолындағы еліміз жасаған қадамдарға келетін болсақ, Елбасымыз соңғы жылдарды білім жүйесін жетілдіруге арнады. Бұл шешім мектепке дейінгі оқытудан бастап, орта білім беру, жоғары білім беру жүйесін қамтиды. Көп уақыт бойы отандық білім беру жүйесінде

болған реформалар көбінше тек орта және жоғары білім беру жүйесін қамтыды және адамның әлеуметтенуінің алғашқы баспалдағы болатын бастапқы білім беру жүйесіне – мектепке дейінгі білім беру мен тәрбиелеу институттарына көңіл бөлінбеді. Ал адам білімінің негізі, құндылықтары, психологиялық үйренуі, ұжымда еңбек ету қабілеті, білімге құштарлығы, отбасыны алмағанда, балабақшада пайда болатыны бәрімізге белгілі. Бұл жолда Н.Ә.Назарбаев балаларды мектепке дейінгі білім және тәрбиемен қамтамасыз етуге арналған «Балапан» бағдарламасын құруды алға қойды. «Бұл бағдарлама бойынша 2020 жылға қарай қала мен ауылдық жерлер мектепке дейінгі тәрбиелеу мен білім беру мекемелеріне деген қажеттілік жағдайдан арылуы тиіс» [7]. Осыған орай білімді арттыруға жұмсалған қаржыны біз инвестиция, адам капиталына кіріс деп қабылдауымыз керек. Ал белгілі бір технологияны немесе сол технологияға қатысты білімді жоғалту – адам капиталының бір бөлігін жоғалту деген сөз. Сондықтан, ұлттық құндылықтарды ескре отырып, адам капиталын дамыту қоғам тұрақтылығының бөлшегі болған әрбір ел азаматының парызы.

Қазақстандағы ЖОО – да кредиттік жүйемен беріліп жатқан білім сызықтық графикамен елестеткенде ақырын жылдамдықпен жоғары көтерілуде. Алайда кредиттік жүйенің Қазақстанда қалыптасқан советтік білім беру жүйесінің қалдықтарымен сіңіспеу үрдісі байқалады. Дәлірек айтқанда сапалы, кредиттік жүйемен дайындалған мамандар жеткіліксіз деген ой түйілді; сонымен қатар ЖОО-ның кейбір шешімін таппай жүрген мәселелері жайында сөз қозғалды (жатақғана мәселесі, мемлекеттік гранттарды бөлу мәселесі);

- Инновациялық білім беру мақсатында инновациялық технологияларды мектептен бастап ЖОО-да енгізу қажеттілігі қатты туындауда. Себебі заманауи талаптарға сай білім беру үшін оған қажетті соңғы техника мен технологиялар жетістіктерін оқыту үрдісіне енгізу керек деген ұсыныс алға қойылды;

- Білімді бәсекеге қабілеттілік фактор қарастыру қазіргі кезде өзекті мәселелердің бірі. Өйткені алдыңғы қатарлы мемлекеттер арасынан орын алу үшін Қазақстан білім деген факторға арқа сүйеуі қажет. соның ішінде сапалы мамандардың елімізде болуы Қазақстан экономикасының, ғылымының алға қарқынды жыюжуының басты себепкері.

- Ортақ нәтижеге сүйенсек, қазіргі уақытта білім беруде кейбір қателіктер бой көрсетсе де, сапалы білімнің жоғары көтерілу қарқыны болашақта бәсеңдемейді. Бұл үрдіс қабылданып жатқан түрлі бағдарламалардың көмегімен жүзеге асып отыр.

Осы талаптарға сай жүргізілген дұрыс саясат барысында ғана және азаматтарның жоғары білімділік деңгейі арқылы Қазақстан әлемдік бәсекеге түсе алады.

Қазақстандағы әлеуметтік капитал деңгейінің артуы сыртқы елдер көзқарасымен өлшенеді. Яғни, біз әлемде бекітілген әлеуметтік өлшем бой-

ышна соңғы жылдары жақсы көрсеткіштерге иеміз. Бұған дәлел ретінде 2009 жылғы БҰҰ-ның Қазақстанды әлеуметтік потенциалы жоғары елдер қатарына қосуын айта аламыз.

Сонымен қатар келесі жетістіктер әлеуметтік капиталдың елде артуын білдіретін фактілердің бірі: соңғы он жылда мемлекетімізде 652 мектеп, 460 денсаулық сақтау мекемелері салынды, 32 мың км. автомобиль жолы жөндеуден өтті және 350 мың жанұя үймен қамтамасыз етілді.

Әлеуметтік капиталды алдағы онжылдықта дамыту үшін елдегі экономикалық өсуге қатты көңіл бөліп, жаңа мүмкіндіктерге жол ашуымыз керек. Бұл үрдіс, Елбасымыздың айтуы бойынша, келесі жолмен жүзеге асуы тиіс:

- Экономиканы дағдарыстан кейінгі дамыту кезеңіне дайындау;
- Индустрияландыру мен инфрақұрылымды дамыту арқылы экономиканың көтерілуіне жағдай жасау;
- Әлеуметтік капиталдың бәсекеге қабілеттілігін арттыру мақсатында болашаққа зор инвестиция жасау;
- Ел азаматтарын мемлекет тарапынан әлеуметтік және тұрғын – үй жағдайымен қамтамасыз ету.

Елбасының тапсыруы бойынша қазіргі кезде әлеуметтік жоба жүзеге асырылуда. Жоба бойынша мемлекеттік-жеке меншік серіктестік механизмдері негізінде мектептер мен ауруханаларды тұрғызу болып табылады. осы мақсатта «Әлеуметтік инновациялық технологиялар» акционерлік қоғам ұйымы құрылу үстінде. Бұл мекеменің басты бағыттары деп «Мемлекеттік-жеке меншік серіктестік негізіндегі 100 мектеп пен 100 аурухана салуды» қолдап, әлеуметтік салаға инновациялық технологияларды енгізу бекітілді. Сонымен қатар бұл ұйым айтылған жобаның, инжинирингтік қызметтердің, халықаралық аудиттің іске асуын қадағалайды және сыртқы қаржының елде шоғырлануын қамтамасыз етеді.

Қорыта келе білім, денсаулық және халықтың жалпы әл-ауқаты мемлекетімізді алға тартатын, тұрақтандыратын, елімізді гүлдендіретін басты, негізгі әлеуметтік факторлар әрі өзге елдермен теңестіретін көрсеткіштер болып табылады. Сондықтан осы әлеуметтік үш көрсеткішті үнемі жоғары деңгейде ұстасақ қоғам азаматтары өздерінің жарқын болашағына сенеді және келесі ұрпақ өз еліне риясыз қызмет ете алады.

Әдебиеттер

1 *Вологин Е.А.* Экзистенциально-гуманистическая антропология Н.А. Бердяева. Москва: МГУ, 2003. – 125 стр. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук.

2 *Нифаева О.В.* Морально-нравственные основы человеческого и социального капитала: проблемы терминологии и классификации // Креативная экономика. – 2014. – № 9 (93). – С. 70-82.

3 Некрасова Н.А., Харченко Е.В. Источники накопления и составляющие человеческого капитала // Креативная экономика. – 2014. – № 3 (87). – С. 11-22.

4 Қазақстан Республикасы Ұлттық Экономика Министрлігі Статистика комитетінің сайты.

5 Қазақстан Республикасы Ұлттық Экономика Министрлігі Статистика комитетінің сайты.

6 Тоффлер Э. Третья волна. 1980. – М.: АСТ, 2010. – 784 с.

7 Балаларды мектепке дейінгі тәрбиемен және оқытумен қамтамасыз ету жөніндегі 2010–2020 жылдарға арналған ҚР «Балапан» бағдарламасы.

Резюме

Абдигалиева Г., Килыбаев Т. Человеческий капитал – главная ценность нации в условиях информационного общества

В статье рассматриваются вопросы развития человеческого капитала как основного фактора развития стратегических сфер страны. Автор приводит теории видных ученых-социологов и на их основе делает сравнительный анализ процесса развития человеческого капитала и их составляющих в Казахстане и зарубежом. Также представлен мини-анализ теории О.Тоффлера об информационном обществе и особенности развития человеческого потенциала в нем.

Summary

Abdigaliev G.K., Kilibayev T. Human capital – the main value of the nation in the information society

Actual issues of development of the human capital as the main factor of development of strategic spheres of the country are considered in article. The author provides theories of prominent scientists-sociologists and on their basis does the comparative analysis of development of the human capital and their components in Kazakhstan and abroad. The mini-analysis of the theory of O. Toffler about information society and human development in it is also provided.





Мұрат Сейтасқаров

ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫНЫҢ ҚҰРЫЛУЫ, ОНЫҢ НЕГІЗІН САЛУШЫЛАР ЖӘНЕ «ҚАЗАҚ» ЭТНОНИМИ ЖАЙЛЫ

Аннотация. Қазақ хандығы құрылған уақытқа дейін де бүгінгі қазақ жерінде қаншама мемлекеттіктер мен хандықтар өмір сүріп, билік құрып келді. 1465-66 жылдары құрылған Қазақ хандығы тарихының бастау алуы Керей және Жәнібек хандар атымен тікелей байланысты. Қазақ мемлекетінің алғашқы хандық құрылғаннан кейінгі төрт ғасырлық шежіресінде халқымыздың қасиетін арттырып, ел іргесін бекіте түсуге ұйытқы болған көптеген ірі тарихи тұлғаларымыз ел басқарды. XV ғасырдың аяғы мен XVI ғасырдың басында қазақ халқы қалыптасып, «қазақ» сөзінің халық аты ретінде берік орныққаны тарихтан мәлім. Сол заманнан бері «қазақ» атауы туралы, оның шығуы, пайда болуы жайлы алуан түрлі пікірлер айтылып та, жазылып та келеді.

Түйін сөздер. Қазақ хандығы, қазақ мемлекеттілігі, хандықтың құрылуы, хандықтың негізін салушылар, қазақ этнонимі.

Ұлы даланың ықылым заманнан билеушілері болды. Қазақтардың өз дамуында мемлекеттілік дәрежеге қолдары жетпеді деушілер сол баяғы, XVIII ғасырдан бергі көшпелілік пен мемлекеттілік бірін-бірі жоққа шығарады-мыс секілді болжамдарға сүйенеді. Олар қазақтарды жыл маусымдарына орай көшіп-қонуды ғана білетін адамдар тобыры ретінде ғана қабылдайды. Кеңес заманында да қазақ мемлекеттілігіне деген көзқарас оңына өзгере қойған жоқ. Ол уақытта «қазақтарда мемлекет болды» деген сөз үшін ғана оның авторына «ұлтшылдық» айыбы тағыла салатын. Кеңес дәуірінің идеологиялық сарыны бойынша мемлекеттік тарихымыз үзікті, яғни бірі құлап жойылып, орнына басқасы келеді, бір-біріне жалғаспайды делінетін. «Қазақтарда бұрын мемлекет болмады» дейтін пікірлер ол авторлардың «мемлекеттің» әдебиеттердегі жүздеген анықтамаларының ішінде «классикалық» саналатын кейінгі батыстық моделін ғана мойындайтындығынан да орын алып жүр.

Дүниежүзінің көптеген ғалымдарының Еуразия тұрғындарының әлемдік өркениетке сүбелі үлес қосқандығын жазып жүргендігі бүгін ғана емес. Мысалы, Гельмгольттың «Адамзат тарихында...»: «Сонау көне заманнан қазіргі уақытқа дейін Орталық Азия мен оның тұрғындары бүкіл адамзат баласына зор ықпал жасап келеді. Орталық Азиясыз оған көршілес

жатқан елдердің тарихы қаншалықты түсініксіз болса, шығыстағы Қытай, Батыстағы Жерорта теңізі маңайындағы мемлекеттер мен оңтүстігіндегі Үндістансыз ортаазиялық елдердің тарихы соншалықты бұлыңғыр көрінер еді», – деген екен [1]. Профессор И.С. Брагинский: «Орта Азия – адамзат өркениетінің алғашқы ошағының бірі ретінде есептеледі», – деп жазды. Қазақ мемлекеттілігін жоққа шығаруға тырысушылық астарында геосаяси мәселелер жатыр және мұнымен сабақтас ғылыми зерттеудегі қиыншылықтар да бар [2].

Бүгінгі қазақ жеріне қатысты тарихта қаншама мемлекеттіктер мен хандықтар өмір сүріп, билік құрып келді: Сақтар (б.з.б. VII ғ. – б.з. II ғ.), Сарматтар (б.з.б. III ғ. – б.з. IV ғ.), Ғұндар (б.з.б. III ғ. – б.з. I ғ.), Үйсін мемлекеті (б.з.б. II ғ. – б.з. I ғ.), Қаңлы мемлекеті (б.з.б. II ғ. – б.з. V ғ.), ... Түрік қағандығы (552 – 745 ж.ж.), ... Қарахан мемлекеті (X – XII ғ.ғ.), ... Қыпшақ хандығы (XI – XIII ғ.ғ.), ... Найман мемлекеті (XI – XIII ғ.ғ.), Керейт хандығы (IX – XII ғ.ғ.), Шыңғыс хан империясы (XIII ғ.) т.с. Әрбір мемлекеттің, немесе хандықтың Ұлы дала тарихында ғана емес, әлем өркениеті тарихында да өз орны, өзіндік атқарған миссиясы болды. Сайын дала ешқашан иесіз жатқан емес.

Қазақстан жерінде қола дәуірінен бері көшпелі мал шаруашылығы қалыптасқан. Соның нәтижесінде сақ, үйсін, қаңлы, түрік дәуірлерінен бері оларда ортақ тіл, дін, ортақ діл қалыптаса бастады. Түрік дәуірінде олардың барлығы «түріктер» деп аталды. Қазір де «түркі тілдес» деп аталамыз. Түркі тіліне негізінен оғыз, қарлұқ, қыпшақ тілдері жатса, қазақ тілі қыпшақ тіліне кіреді. Қыпшақ хандығы бел ала бастаған кезеңнен бүгінгі Қазақстан аумағы Дешті Қыпшақ атала бастағаны белгілі. Моңғол жаулап алушылығы кезінде саяси келбетін жоғалтса да этникалық келбетін жоғалтпаған қыпшақта моңғолдан соң «қыпшақтар» мен бірге арабтар көбірек қолданған «өзбектер» атауы қолданыла бастады. Хандықтың оң бөлігі «өзбек» аталса, сол бөлігі, бүгінгі Қазақстан жері «көшпелі өзбек» аталды. Көшпелі өзбектер: маңғыттар, шибандықтар (Шибан – Жошының бесінші ұлы) және ордаежендіктер (Орда Ежен–Жошының үлкен ұлы) деп үшке бөлінді. Әбілқайыр хандығының ыдырауына байланысты маңғыттар Ноғай ордасы болып бөлініп кетсе, Шибандықтар екіге бөлініп, бір бөлігі Ядгар ханды, екінші бөлігі Әбілқайыр жағын қолдады. Ордаежендіктер Керей мен Жәнібекті қолдап, осы тайпалар кейін Қазақ хандығының негізін құрады.

Алтай тауларынан Дунайға дейінгі ұлан-байтақ аймақты қамтыған Алтын Орда атты алып мемлекеттің еуропалық бөлігі – оң қанат, ал азиялық бөлігі – сол қанат деп есептелген. Көрнекті қаламгер М. Мағауин «Қазақ тарихының әліппесі» деген еңбегінде: «Алтын Орданың оң қанаты – Ақ Орда, сол қанаты – Көк Орда деп аталады. Бұл арада көне түрік тілінде ақ сөзі – батыс, көк сөзі – шығыс дейтін мағына беретінін айту керек...

Алтын Орданың шығыс бөлігі, яғни Көк Орда негізінен қазіргі Қазақстан Республикасының территориясын қамтиды» деп тұжырым жасайды /3/. Сонда, бүгінгі алаш елінің түп қазығы – көне Түрік қағанаты, Алтын Орда – одан кейінгі бабаларымыз орнатқан ұлы мемлекетіміз, Көк Орда қазақ этникалық бірлігі, яғни қазаққа ғана тән мемлекет болса, Қазақ хандығы бүгінгі төл есімімізбен көрінген, қазақ этносының түбегейлі орныққан, тәуелсіз мемлекеттік құрылымы.

Барақ ханның кезінде Көк Орда қуаты артып, өз алдына дербес мемлекет ретінде танылды. Барақ ханның қазасынан соң ауыз бірлігі кеткен Алтын Орда ыдырауға бет алды. Оның шығыс бөлігінің де берекесі кетіп, сұлтандар билікке таласып, осыдан мемлекет тамыры күннен-күнге әлсірей бастады. Іргесі сөгілген Көк Орданың орнына Әбілқайыр хандығы мен Ноғай одағы құрылды. Таразы басын тең ұстай алмай, Орта Азия бөлігіне көбірек бүйрегі бұрған Әбілқайыр ханның ұстанымы беделді деген сұлтандардың бір бөлігінің наразылығын туғызды. Нәтижесінде ішкі билікке таласқан қақтығыстар хандық іргесін шайқалтып, елді күйзелтті. Әбілхайыр хан маңайындағы сұлтандарға қатал болып, билік үшін күресте бәсекелестеріне қысым жасады. Бейбіт өмірді, тәуелсіз тіршілікті қалаған халық Әбілқайыр билігінен құтылуға асықты. Міне осы шақта Көк Орданың белді билеушісінің бірі болған Орыс ханның ұрпақтары Керей мен Жәнібек сұлтандар Әбілқайыр ханның үстемдігіне қарсы көтерілгендердің басшыларына айналды.

Қазақ хандығының пайда болуының өзі Шыңғыс ұрпақтары – Әбілхайыр хан және оның жақын туысқандары **Керей мен Жәнібек сұлтандардың** есімдерімен тікелей байланысты. «*Муиз әл-ансаб*» (XV ғ.) және «*Нусратнама*» («Жеңіс кітабы») (XVI ғ.) сияқты Жошы әулетінің ататегі толық көрсетілген еңбектеріне сүйенсек, Керей мен Жәнібек Орыс ханнан үш-төрт ата кейін тарайтын туыс ағайындар екен. Керейдің ата-тегі: Орыс хан, Тоқтақия, Әнеке-Болат, Керей. Жәнібектің ата-тегі: Орыс хан, Құйыршақ (кейбір деректе – Қойыршақ, Орыс ханның төртінші ұлы), Барақ, Жәнібек.

Қолдаушылары жеткіліксіз, әрі билеушілеріне тәуелді Керей мен Жәнібек сұлтандар Әбілхайыр тарапынан қауіп-қатерді сезінген сайын одан бойларын қашық ұстауға тырысты. Анық қауіптің таяғанын білген кезде олар өздеріне ерген барлық жұртымен Моғолстан (Шағатай ұлысының шығыс өңіріндегі қазіргі оңтүстік-шығыс Қазақстан, Қырғызстан, Шыңжаң аумағы) бағытына көшуге мәжбүр болады. Тарихшы Т.Сұлтановтың пайымынша Әбілхайыр ханның үлкен ұлы Шах-Бұдақ сұлтанның өлтірілуі сұлтандармен арадағы қатынасты одан әрі шиеленістірді [4]. Тұңғыш ұлының кегін қайтару мақсатымен Әбілхайыр хан Дешті Қыпшақ еліндегі Жошы әулетіне жататын біраз шахзадалардың түбіне жетіп, тоз-тоз қылып жіберді дейді. Шәкәрім Құдайбердіұлының пікірінше сұлтандардың көшіп кетуіне қара қыпшақ

Қобыланды мен арғынның танымал биі Ақжолдың өлтірілуі тікелей себеп болған. Ақжол би Әбілхайырды қолдаушы Қобыландының қолынан қаза тапса, Керей мен Жәнібек Ақжолдың құнын сұраушылар қатарында болған. Әбілхайыр ханның қара қыпшақ Қобыландыны жазалаудағы солқылдақ саясатына наразы болып, нәтижесінде Қобыландыны мерт қылған топ арасында Жәнібек сұлтан да бар деген дерек тараған болатын.

Керей мен Жәнібек Жайық (Орал), Арал және Еділ (Волга) бойынан, яғни Ноғай Ордасы жағынан Жетісуға қарай көшеді. Көшудің 1450-1460 жылдары болғаны, Моғолстанда сұлтандарды Есенбұға хан құрметтеп қарсы алып, оларға Шу өзені бойындағы Қозыбасыны бергені туралы Мұхаммед Хайдар Дулати «Тарихи Рашиди» еңбегінде жазады: «Сол заманда Әбілхайыр ханның Дешті-Қыпшақ даласында түгелдей билік жүргізіп отырған кезі еді. Жошы ұрпағының сұлтандары жорық жасап, Жәнібек хан мен Керей хан одан қашып, Моғолстанға кетіп қалған еді. Есенбұға хан оларды құрметтеп қарсы алып, қоныстануға Моғолстанның (қазіргі кезеңде бұл мекен – Хантау, с.с. Хан тауы (төбесі) деп аталынады) батыс жағындағы Шу өзені алабындағы Қозыбасыны берді. Олар бұл аймақта тыныш өмір сүрген.

Әбілхайырдан Керей мен Жәнібектің бөлінуі қазақ мемлекеттігінің құрылуының алғашқы қадамы ғана болған еді. 1462 жылы Есенбұға қайтыс болуына байланысты Моғолстанда өзара қырқыстардың басталуы Керей мен Жәнібектің саяси бағыттарының өзгеруіне негіз болды. Өжет қазақ сұлтандары Моғолстан билеушілеріне бағынудан бас тартып қана қоймай, Жетісу аумағын өздеріне бағындырып, таққа отырды. Осы кезден бастап олар хандар атала бастайды. Бұл жөнінде Махмуд ибн Уәли «*Бахр аласрарында*»: «Алдымен падишах атанғаны – Керей, яғни қазақтардың аға хан көтерген адамы – сол», – дейді.

Әбілхайыр хан 1468 (1469) жылы сұлтандарға қарсы соғысқа шығады. Бетпе-бет келген екі жақ бір-біріне қарсы қимыл жасамастан үш күн тұрады. Ұрысқа бармауларының басты себебі – екі жақтың бір-біріне туыстықтары еді. Ақырында ұзақ қимылсыздықтан соң ұрыссыз тарайды. Қайтар жолда безгек ауруына шалдыққан Әбілхайыр қайтыс болады. Әбілхайыр хан қайтыс болған соң Өзбек ұлысы бір-бірімен шайқасып, араларында үлкен келіспеушілік туды. Жұрттың көпшілігі Керей хан мен Жәнібек ханның жанына кетіп қалды. Олардың саны екі жүз мың адамға жетті, оларды өзбек-қазақ деп атай бастады. Қазақ сұлтандарының алғаш билік жүргізуінің басы 870 (1465-1466) жылдан басталады. 940 (1533-1534) жылға дейін қазақтар Өзбекстанның көп бөлігіне өз биліктерін толық жүргізген еді». Т.Сұлтановтың пікірінше 1470 жылы, Әбілхайыр хан қайтыс болғаннан кейін Керей мен Жәнібектің Әбілхайыр иелігіне қайтып оралып үлкен билік басына келуі қазақ хандығы құрылуының шешуші түйіні болды. Ал қазақ хандығының басталуы 1465 жыл болып қалады. К.Пищулинаның пікірінше Қазақ хандығы Батыс Жетісуда (Шу мен Талас алқаптары) бастап құрылған [5].

Керей мен Жәнібек Дешті Қыпшақ даласын түгелдей Қазақ хандығының иелігіне тартты. Әртүрлі ұлыстарда бытырап жүрген рулар енді қазақ деген ұлттық атауға ие болды, жеке халық, дербес мемлекет ретінде тарихқа енді. Халқының саны бір миллионға жетті. Ол уақыт мұнша халқы бар ел көп емес еді. Өз алдына хандық құрған Қазақ мемлекетінің ұлттық ұраны «Алаш», мемлекеттік елтаңбасы – «Төре таңба», көне түрік заманынан келе жатқан бас таңба. Бас байрағы – төре таңбалы қызыл ту, ал Астанасы – қасиетті Түркістан қаласы болды.

Ал «Алаш» этнонимінің пайда болуы әлі де анық емес. Белгілісі оған қазақ, ноғай, өзбек, қырғыз, түркімен, қарақалпақ кіреді. Қазақ хандығының құрамында қазақтардың өздерінен басқа өзбектер, ноғайлар, қырғыздар, қарақалпақтар, қалмақтар, солтүстік кавказ халықтарының өкілдері және араб қожаларының ұрпақтары кірді.

Әбілқайырдың немерелері жас күндерінде «қазақ» болған, яғни ата-бабасы жолы – еркін қазақ жолында болған. Батыста, Маңғыстауда қазақ жолын ұстанған Мұхаммед Шейбани кейін Түркістанға көшкенде өздерін «өзбектер» деп атайтын тайпаларды басқарады. Сөйтіп, «көшпелі өзбектермен» Мәуереннахрды жаулап алуға кіріседі. Отыз жыл бойы қазақ даласына дүркін-дүркін соғыс ашып, бейбіт елдің берекесін қашырады. Отыз жылға созылған басқыншылық соғысқа қарсы тұрып, Орта Азия әміршісі Мұхаммед Шайбаниді біржола талқандағаннан соң Қазақ хандығының мерейі артып, даңқы төрткүл дүниеге тарайды.

Керей хан мен Жәнібек ханның нақ қашан өлгені де, жерленген жері де белгісіз. Бір аңыз бойынша Керей Астана қаласынан солтүстік бетте 100 шақырым жерде, ал Жәнібек Оңтүстік Қазақстан облысындағы Созақтан (Сығанақ) алыс емес жерде жерленген деп айтылады (Есім ханнан бастап қазақтың хандары мен сұлтандары Түркістандағы Қожа Ахмет Яссауи кесенесінің жанына жерлене бастаған). Жошы әулетінің шежіресі бойынша Керейдің Бұрындық, Қожа Мұхаммед, Сұлтан Әли аталған үш ұлы, бірнеше қызы болған. Көп жазбаларда Жәнібек есімі тек Керей хан есімімен бірге аталады. Оның шын аты *Әбу Саид* екен. Оның тоғыз ұлы, бірнеше қызы болған.

Керей хан мен Жәнібек хандарды бір-бірінен ажырата бағалау артық. Екеуі де елі үшін бастарын бәйгеге тікті, ұлты үшін аянбады, екеуін де халқы құрмет тұтты. Қазақ хандығы құрылғанда әуелі жасы үлкен Керей хандық тізгінін ұстайды, кейін Жәнібек билік жүргізеді. Жәнібек ханның тұсында хандық іргесін нығайтуда көп істер атқарылады. Халқымыз шежіресінде Жәнібек ақылгөй, әділ басшы ретінде қалған. Ақылы мен іскерлігі үйлескен Жәнібек хан өзі хандық құрған уақытта мемлекет құрылымын, оның басқару және заңдық жүйелерін, әскери тәртіптерін жасаған, оны берік орнықтырған. Сонымен бірге Жәнібек хан хандықтың әкеден балаға түрінен, ағадан ініге деп көшіруі ағайын арасындағы ауыз бірліктің, ел арасындағы ынтымақтың берік болуына негізделген көрегендік саясат еді.

Бұл қазақ хандығының «алтын ғасырының» басталымындағы алғашқы ұлағатты ұстанымдардың бірі болатын. Жәнібек ханның өзінің тоғыз ұлы бола тұра өзінен кейін таққа ағасы Керейдің ұлы Бұрындықтың келуі осы ізгілікті үрдістің орын алуының нақты куәсі еді. Бұрындық хан Қазақ Ордасы ішінде ешбір алауыздық болдырмады. Ол Жәнібек ханның ұлағатты ұстанымын жалғастырушы болды.

Қазақ мемлекетінің алғашқы хандық құрылғаннан кейінгі шежіресінде халқымыздың қасиетін арттырып, ел іргесін бекіте түсуге ұйытқы болған ірі тарихи тұлғаларымыз: Қасым хан, Хакназар хан, Тәуекел хан, Есім хан, Жәңгір хан, Тәуке хан, Абылай хан, Кенесары хандар Жәнібек ханның тікелей ұрпақтары болып келеді.

Парасаты биік Бұрындық хан тақтан өз еркімен бас тартып, аталардан қалған қасиетті үрдіспен **Жәнібек ханның баласы Қасым сұлтанға** (1511-1522 ж.) жол береді де өзі аз ғана тобымен Мәуереннахр жеріне қоныс аударады. Ата салтымен хан көтерілген Қасым сұлтанның кезінде Қазақ ордасы нығайып, дәуірлеу кезеңі болды. Ел билеуші, ғұлама Бабыр өзінің «Бабырнамасында»: «Қазақ халқының бұрын-соңғы хан, сұлтандарының ішінде Қасым хандай құдыретті әмірші болған емес. Оның үш жүз мың әскері бар еді», – деп жазды. Бұл кезеңде хандықтың саяси және экономикалық жағдайы ерекше нығайып, әскери күш-қуаты артты. Қазақтың ру-тайпалары біртұтас халық ретінде бір мемлекеттік тудың астына бірікті. Мұхаммед Хайдар Дулати өзінің «Тарих-и Рашиди» атты еңбегінде Жошы ханнан кейінгі кезеңде Қасым ханға жететін әмірші болған емес деп бағалайды. Ғафаридың айтуынша Қасым хан Дешті Қыпшақтың ең ұлы білімпазы, Хайдар Разидың пікірінше Жошы ұлысында Қасым ханның тәртібіндей ұлы бірлік жасау бұрын-соңды болмаған. Ал ғұлама ғалым Хантемір (Хондемир) өзінің «Хабиб ассир» атты еңбегінде: «Қасым хан өзінің ұлы кемеңгерлік және жойқын ерлігімен Дешті-Қыпшақты билеушілер арасында бәрінен де ерекше болды. Оның қасына ерген билері де, ел бақарушылар да өзіндей білгір, әскері де орасан көп еді. Оларды басқарушы – Мойынсыз Қасен, бәрі соның айтқанын екі етпейтін. Қасым ханның жойқын күшінен жеңілген Шайбани хан енді Сыр бойына бара алмай шаршап, Хорасанға келіп, сол жерде сафавиттер қолынан өлді» деп жазған екен. Тарихшы Қадырғали Жалаиридің еңбектерінде де Қасым хан туралы деректер мол [6].

Ұлыстың тыныштығын, мемлекетінің ежелгі Көк Орда аумағында бекіп, іргеленуін саяси тұғырнамасына айналдырған Қасым хан заманының шебер дипломаты еді. Моғолстанмен достық одақ орнатып, Жетісуға төнген Шайбани қаупін қайтарды. Моғолстанға жасалған Ойрат-жоңғар билеушісі Амсажанның шабуылына қарсы күресті. Ноғай одағы, Сібір хандықтарымен одақтасып, Әбілқайыр мұрагерлерін тізе бүктірді. «Қасым хан ұлы князь Василий билеген Москва князьдігімен дипломатиялық байланыс орнатты. Қазақ халқы дербес ел ретінде батыс Еуропаға әйгілі бол-

ды. Австрия дипломаты Сигизмунд Герберштейн өзінің еңбектерінде бұл жайында құнды пікірлер жазған» («Қазақ КСР тарихы», 1979ж.). Қасым хан Мұхамед Шайбаниді талқандаған соң төңірегіндегі елдермен түгел тату, бейбіт жағдайда болды. «Қасым басқарғанда қазақ хандығының атты әскері 300 мыңға, халық саны 1 миллионға жеткен... Батыс Еуропа да қазақ хандығын осы кезде танып білді...», – деп жазады тарихшыларымыз [7].

Қазақ халқының қасиетті шежіресінде осы кезеңге айтылған «Қасым ханның қасқа жолы» атауы қалды. Академик Ә. Марғұланның түсіндіруінше «Қасым ханның қасқа жолы» негізі орта ғасырлық Қыпшақ, Шағатай ұлыстары қолданған, жаңғырған билер заңы болатын.

Көп жылғы аумалы-төкпелі кезеңнен соң қазақ хандығының Қасым хан кезеңіндегі дәрежесіне қайта жетіп, іргесі берік мемлекетке айналуы – **Қасым ханұлы Хақназар (Ақназар) ханның** (1538-1580 ж.) кезінде болды. Осы кезеңде Қазақ Ордасы берік ұйыса түсті. Ол мемлекетті басқару, әскери сала, сыртқы дипломатиялық істерде іскерлік қабілетін көрсетті. Қасым заманынан келе жатқан қазақ-қырғыз одағын нығайтты. Бұл жөнінде Хайдар ибн Әли әл-Хұсаин Разидің «Тарих-и Хайдариде» Хақназар ханды «қазақтар мен қырғыздардың патшасы» деп айтқаны бар.

Хақназар хандығы тұсында орыс патшалығы күшейіп, шығыс көршілерін, атап айтқанда Ноғай хандығын, Астрахань хандығын Ресейге бағындырған еді. Ноғай хандығымен бірге тұрып келе жатқан қазақтарды қосып алу үшін Хақназар хан күш-жігер танытты. Өз бетімен келіп қосылғандарды құшақ жая қарсы алса, Еділ, Жайық жағасында Ноғай билеушілерімен қазақ үлесі үшін ашық соғысқа да шықты. Нәтижесінде үлесін орыс патшалығы мен қазақ хандықтары бөліп алған Ноғай одағы мемлекет ретінде өмір сүруін тоқтатты. Астанасы Сарайшық қаласы Қазақ хандығының құзырына өтті.

Хақназар хан Сібір хандығының (Көшім хан) және Моғол билеушілерінің шабуылынан қорғану мақсатында өзінің бұрынғы бітіспес жауы Шайбани әулетімен одақтасты. Осы әулетпен соғысын тоқтата отырып, Моғол шабуылын тойтарды, оларға күйрете соққы берді. Содан кейін Шайбани әулетімен мәселеге қайта кірісіп, бір-бірімен жауласқан Шайбани әулеттерінің екі жағын да кезек-кезек қолдай отыра Түркістан, Сауран т.б. бірқатар қалаларды қайтарып алды.

Шығай хан соғыста шейіт болғаннан кейін таққа отырған ұлы **Тәуекел хан** (1582-1598 ж.) жөнінде тарихшы Хафиз Таным: «Бүкіл Дешті-Қыпшаққа даңқы шыққан Тәуекел сұлтан ерлігі жөнінен де, мәрттігі жөнінен де, қажыр-қайраты жөнінен де әлемде теңдесі жоқ дара туған жан», – дейді. Осы кезеңде Ресей патшалығымен дипломатиялық байланыс барынша күшейе түсті. Орыс патшалығы мен Қазақ хандығы арасында Бұхара ханы Абдолла мен Сібір ханы Көшімге қарсы одақ құрылды. Ойраттардың бір бөлігі Тәуекел ханға бағынуына байланысты ол өзін кейбір ресми құжаттарда қазақ

және қалмақтың патшасы деп атайды. Тәуекел хан Мәуереннахрды, Ахсы, Өндіжан, Ташкент, Самарқан, Ферғана т.с.с. Орта Азияның мықты бекініс-қалаларының бірінен кейін бірін басып алады. Ресей шапқыншылығына ұшыраған Сібірдегі түркі тайпаларына қолдау жасайды.

Туған ағасы Тәуекел ханнан кейін билікті қолына алған **Шығай ханұлы Есім хан** (1598-1628 ж.) дарынды әскери жетекші, сұңғыла саясаткер, білікті мемлекет қайраткері еді. Ол Қазақ хандығының ішкі де, сытқы да жағдайын бекітуде көптеген істер атқарды. Есім хан кезінде ел тыныш тірлік кешті. «Есім ханның ескі жолы» аталатын заң желісі мемлекеттің ішкі және сыртқы саясатын қалыптастырды. Өз іргелерінде Қазақ хандығының іргелі мемлекет болып қаланғанын Ресей де, Қытай да қаламады. Олар көрші жатқан Жоңғар хандығын Қазақ хандығына қарсы айдап салуға тырысты. Есім хан жоңғардың шабуылдарына тойтарыс бере жүріп өзін хан жариялаған Тұрсын сұлтанның жүргізген бүлікшілік соғысын да басты. 1627 жылы жоңғарларға қатты соққы жасап, Ойрат одағын ыдыратты. Осы кезеңде Қазақ хандығының әскери қуаты артты. Есім хан Ойрат қалмақтарымен болған ұрыстағы ерлігі үшін «Еңсегей бойлы ер Есім» атанды.

Есім хан дүние салғаннан кейін таққа отырған оның ұлы **Жәңгір хан** (1643-1652 ж.) таққа отырмастан бұрын-ақ өз елінің, жерінің азаттығы үшін күресте көзге түсіп, аты шыққан тұлға болатын. Оның ерлік істері өз елінен асып, көрші елдерге де мәлім болды. Оны халық құрметпен Салқам Жәңгір деп атады. Тарихтағы Жоңғар мен Қазақ хандықтары арасындағы үш ірі шайқас осы Жәңгір ханның тұсында болады. Соның бірі – аз ғана жасақпен жаудың үлкен қолына қарсы күрес ашып, оны оңтайымен қолданған ұрыс тәсілі арқылы жеңіп шығуы сол кезеңдегі соғыс шежіресіндегі үлкен бетбұрыс болды. 1643-1644 жылғы жоңғарға қарсы болған үлкен майданда туысқан үш ел – қазақ, қырғыз, өзбектің жауға қарсы басын біріктіріп, тамаша жеңіске жетуі тарихта ұлағаты үлкен оқиға болды.

Жәңгір хан ұлы Тәуке хан (1680-1715), халық берген есімі Өз Тәуке, Қазақ хандығының біртұтас мемлекетін нығайтуға арналған реформалар жүргізген басшы ретінде тарихта қалды. Тәуке ханның билік құрған уақыты отыз жылдық бейбіт кезеңмен тұспа-тұс келді. Тәукенің елге сіңірген еңбегін негізгі екіге жіктесек: бірінші, елді қорғау үшін сыртқы саясатты шебер ұйымдастырса, екінші елдің ішкі бірлігін сақтауда да көп еңбектер жасады. Көрші Ресеймен елшілік алмасып, сауданы нығайтты. Орта Азиядағы барлық қалалармен сауда-саттық орнатты. Жоңғар хандығымен де тату қатар өмір сүруді ойлады. Мемлекеттің ішкі құрылымын реформалауда алаш билігін алты биге тапсырды: Ұлы жүзді үйсін Төле биге, Орта жүзді қаз дауысты Қазыбек биге, Кіші жүзді алшын Өйтеке биге, Қырғызды Қараш биге, Қарақалпақты Сасық биге, ал Құраманы Мұхамед биге жүктеді. Қазақ мемлекеттілігі үшін жасаған Өз Тәукенің ең үлкен еңбегінің бірі «Жеті жарғы» аталатын заң жүйесін жасауы. «Жеті жарғы» халықтың әлеуметтік

ерекшеліктерін, жер жағдайын, этникалық болмысын және мәдениетін ескере отырып жасалған мемлекеттік саяси-құқықтық заң еді. Бұл заң елдің несібесіне ұзақ уақыт қолданыс тауып қызмет етті. Тәуке ханның тарихи еңбегі сан ғасырлық көшпелілер өмірін, олардың демократиялық үрдістерін қорыта келіп, мемлекеттік-құқықтық жүйе жасап шыққаны. Халық оны «Әз Тәуке атап, құрмет тұтты».

Көркем Уәли сұлтанұлы Абылай хан (азан шақырып қойған аты – Әбілмансұр) (1771-1781 ж.) ірі тұлғалардың бірі. XVIII ғасыр қазақ халқының тарихына Абылай дәуірі болып кірді. Қытай империясы мен Қазақ елінің арасында қалқан болып тұрған Жоңғар хандығының жойылуы неге әкеліп соғатынын жақсы түсінген Абылай уақытында қалмақ халқының ұлт-азаттық күресін қолдады да. Кейін қазақтарды ығыстырып, қырғынға ұшыратып, жетісуды, бүкіл Оңтүстік өңірді жаулап алған, өздерін Дүрбін-Ойрат атайтын Жоңғар немесе Қалмақ хандығы біздің ата жұртымызға біржола орнығуға ниет еткен, күші кемеліне келіп тұрған аса қуатты қалмақтар жекелеген ұрыстарда беті қайтқанымен, үлкен майданда түбегейлі жеңіске жеткен, бұл өктемдік ешқашан бұзылмастай көрінген. Абылай бір, екі емес, ондаған жылдарға созылуы мүмкін үлкен соғыстың стратегиялық жоспарын жасайды. Сөйтіп, ешбір халықтың тарихында болмаған, аяусыз жүргізілген екі жүз жылдық ойрат-қазақ соғысында қазақтар түпкілікті жеңіске жетеді [3. 107-б.].

1756-1757 жылдары Жоңғар хандығының дербестілігі жойылғаннан кейін Қытай императоры Цянь-Лунның әскері шығыс Түркістанды басып алып, өзіне қаратты. Осы кезде Қазақ хандығының жағдайы біршама қиындады, екі империяның қыспағына түсті. Бұл Абылайдың мемлекет қайраткері болғаннан кейінгі өміріндегі ең жауапты кезең еді. Абылай қазақ елі үшін бір мезгілде екі алып империямен қарым-қатынас жүргізді. Ресей патшалығынан қыспақ көрсе, Қытай боғдыханына қарай ығысып, керісінше Цин империясынан қысым көрсе, патша үкіметімен жақындаса түскен. Сөйтіп, билік тізгінін ешкімге ұстатпай, өзінің ішкі және сыртқы саясатын дербес жүргізе алды. Цин империясы жоңғар жерін, Шығыс Түркістанды басып алғаннан кейін Қытаймен ұзаққа созылған соғысқа килігіп, түбегейлі жеңіске жету-жетпесі екіталай және оның салдарынан елдің жүдеп-әлсіреуі сөзсіз екендігін Абылай жақсы түсінді. Ал ондай жағдай туған күнде Ресей патшалығы саясатының құрбанына айналу ықтималдығымен санаспауға болмайды. Осындай жағдайларды есепке ала отыра, Абылай Цин сарайымен 1757 жылдан бастап келіссөз жүргізуге кіріскен [8].

Абылай орта жүздің ханы бола тұра өз билігін бүкіл елге жүргізді. Кейін үш жүздің ханы болып сайланғаннан кейін қазақ мемлекеттігін нығайту жолында аянбады, ежелгі қазақ Ордасын қалпына келтіреді. Шет мемлекеттер онымен санасуға мәжбүр болды, қазақ елімен тығыз экономикалық байланыс жасады.

48 жыл билік құрған Абылайдың алғаш рет жиырма жасында аты шығады. Абылайға батырлық даңқ әкелген ерлік іс – қалмақтың батырымен жекпе-жегі. Кімнің батыры жеңсе, сол әскердің рухы көтеріліп, шайқастың жеңіспен аяқталуына үлкен сеп болатын. Жас күнінен батырлығымен көзге түскен Абылай ерлік ісі арқылы бүкіл елге танылады және елге абырой әкеледі.

Абылайдай дана патша әр елде болған жоқ. Кішігірім жауларды (башқұрт, қарақалпақ, түрікмен қарсыластары, хорезм шахы) есепке алмағанда, үш алыппен (Ресей, Жоңғар, Қытай) ортақ тіл табысу ол заманда ерен сабырлылықты, білімділікті, қайраттылықты, жігерлілікті, әдісқойлықты, терең ойшылдықты қажет етеді. Бір сөзбен айтқанда, көреген дипломат болды. Абылай кезеңі – қазақтың рухы асқақтаған дәуірі болды. Абылайдың алға ұстаған саясаты, мақсаты – қазақ халқының бостандығы мен бірлігі, мемлекеттігі мен тәуелсіздігі еді. Сол ұлттық мүдденің орындалуына бүгін қол жетті.

Кенесары хан Қасым сұлтанұлы (1841-1847 ж.) Ресей патшалығының Қазақ жерін отарлауы уақытындағы тарихи кезеңде билік жүргізді. Кенесары хан ордасына бірінен кейін бірі келген орыс елшілігі келіссөз кезінде Кенесары ханға орындалуы мүмкін емес талаптар қойды. Оның бірде біреуін ханның орындамауы анық еді. Мұны патша үкіметі де жақсы түсінді. Келіссөздер тұйыққа тірелді де, мәмілегерлік мұратқа қол жетпеді. Шиеленісті жағдай әсерінен Кенесары хан әскери кеңесін шақырып, Жетісу аумағына көшуге шешім қабылдайды. Ал патша үкіметі көп ұзамай әлгі маңдарға, патша үкіметіне наразылығын көрсеткен Ырғыз, Орал, Торғай өзендері жағалауларына бекіністерін салады. Осы кезеңде Қоқан хандықтарымен арадағы шиеленіс те үдеп, оның арты олармен соғысқа, екінші майданға айналады.

Қазақ даласынан тықсырылған Кенесары Қасымұлы Қытай жақтан пана табуға тырысты. Бірақ, қытай жағы одан үзілді-кесілді бас тартты, Ресеймен алакөз болудан қорықты. Ақырында қырғыз жеріне таяп келген Кенесары қырғыз манаптарын Ресей мен Қоқанға қарсы бірігуге шақырады. Алайда Шыңғыс ұрпағына бағыну дәстүрі орнықпаған, керісінше, орыс және қоқан тарапынан қолтығына су бүркүді пайдаланған қырғыздыр Кенесарының өзімен қақтығысады. Шегінуді ар санап, аз ғана қолмен кіріскен ұрыста Кенесары бірнеше сұлтандарымен қолға түсіп, ақырында қырғыздар қолында азаппен өлтіріледі.

Кенесары Қасымұлы халық жадында көрнекті қолбасшы, ірі ұйымдастырушы және айбынды мемлекеттік қайраткер ретінде қалды. Қазақ хандығының жойылғандығына қарамастан, ол үш жүзді біріктіріп, қазақ мемлекеттілігін қалпына келтіруді жүзеге асырып үлгірген еді. Қазақтың талай ақын жыраулары Кенесарыны айрықша жырлады. Мағжан Жұмабаев:»Алашта талай-талай ерлер өткен, Ерлерде Кенекеме кім бар жеткен?!» деген еді. Оған тіпті, патша өкілдерінің өздері де құрметпен

қарады, «бүлікшіл сұлтан» деп мойындады. Ермұхан Бекмаханов: «Кенесары жасөспірім кезінде-ақ құрдастарына: «Мен ешқашан өзімнің батырлығымнан танбаймын және керемет ерлік көрсетіп барып өлемін» деп айтқан екен», – дейді. Кейін Кенесары, шынында да, ержүрек батыр және қолбасшы болды. Тарихшы Смирнов оның есейген жылдарын сипаттай келіп, былай деп жазды: «Иығында полковниктік белгі эполеттері бар барқыт бешпенті бойына жарасқан, соңынан ту ұстаушылары ерген Кенесары ылғи өз тобының алдында құйғытып бара жататын». Кенесарыны Л. Мейер де осылай сипаттап, оны «шексіз ержүрек еді» деп атап өтеді. «Айналасы түгел оны «ержүрек батыр» атаған», – дейді. Кенесары арқылы қазақ халқы өзінің бойындағы тәуелсіздікке деген ұлттық рухын көрсете алды. Бүгінгі ұрпаққа қазақтың соңғы ханы ретінде Кенесарыға бас ию жеткіліксіз. Кенесарының қырғыз жерінде қалған мүрдесі мен орыс мұражайында тұрған басын біріктіріп, арулап жерлеу – ұлы парыз [9].

Қазақ хандығының төрт ғасыр тарихында мына кісілер билік ұстады: Керей хан Болат сұлтанұлы 1465-1474 жылдары; Жәнібек хан Барақ ханұлы 1474-1480 жылдары; Бұрындық хан Керей ханұлы 1480-1511 жылдары; Қасым хан Жәнібек ханұлы 1511-1522 жылдары; Момыш хан Қасым хан ұлы 1522-1523 жылдары; Тайыр хан Әдік сұлтанұлы 1523-1533 жылдары; Бұйдаш хан Әдік сұлтан ұлы 1533-1538 жылдары Жетісу өңірін билеген; Тоғым хан Жәдік сұлтанұлы 1533-1537 жылдары; Ахмет хан Жаныш сұлтанұлы 1533-1535 жылдары Сырдария маңын билеген; Хақназар хан Қасым ханұлы 1538-1580 жылдары; Шығай хан Жәдік сұлтанұлы 1580-1582 жылдары; Тәуекел хан Шығай ханұлы 1582-1598 жылдары; Есім хан Шығай ханұлы 1598-1628 жылдары; Жәнібек хан Есім ханұлы 1628-1643 жылдары; Салқам Жәңгір хан Есім ханұлы 1643-1652 жылдары; Батыр хан Бөлкей сұлтанұлы 1652-1680 жылдары; Тәуке хан Жәңгір ханұлы 1680-1715 жылдары; Қайып хан Хысырау сұлтанұлы 1715-1718 жылдары; Болат хан Тәуке ханұлы 1718-1729 жылдары; Әбілмәмбет хан Болат ханұлы 1729-1771 жылдары (Осы кезеңде Жоңғар шапқыншылығы, «Ақтабан шұбырынды, алқакөл сұлама» орын алып, әр жүздің өз ханы дербес билік құрған Қазақ хандығында «Алтын ғасыр» аяқталған еді.); Абылай хан Көркем Уәли сұлтанұлы 1771-1781 жылдары; Кенесары хан Қасым сұлтанұлы 1841-1847 жылдары билеген.

Қазақ атауы жөнінде Геродот б.д.д. IV ғасырдағы өзінің даңқты еңбегінде Касий теңізінің ерекшелігін айта келе, оның атының өзін сақтың Каспий жағалауында өмір сүрген *каспилер* тайпасымен байланыстырады [10].

Ал Константин Багрянородныйдың айтуынша VIII ғасырда Кавказ халықтарында *касаг* (*касахия*) атауы қолданылған. Бірақ бұл атаудың қазақ этнонимына қаншалықты қатысы бар екендігі анық емес [11].

Академик Ә. Марғұлан «қазақ» сөзінің ең ескі түрі – VIII ғасырда Енисей өзенінің бір тарауы Ұйық Тұран бойында тасқа жазылған түрі деп топшылайды [12].

Масуди өз шығармасында (X ғ.) араб, парсы деректерінде *кашаг* деген халық аты барын баяндайды.

В.В. Радловтың жазуынша Фирдоусидың «Шахнаме» дастанында (X-XI ғ.ғ.) «Қазақ хан» туралы және қазақ халқы жайлы біраз мағлұмат бар [13].

Ақсақ Темірдің жылнамаларында Хижра есебі бойынша 737 жылы (1356 ж.) *қазақтар* Мәуереннахрға шабуыл жасады деген жолдар кездеседі [14].

Венгер ғалымы Г. Вамберидің Константин Порфиродный (X ғ.) мен Фирдоуси (XI ғ.) еңбектеріне сүйене отырып, батыс түркілерінен бөлінген соң қазақ XIII ғасырда қалыптасып, түріктер мен угорлардың шекарасында мекендегенін, оған дәлел ретінде мадияр және қазақ тілдерінің ұқсастығын келтіреді [15].

В. Даль «казак» – «козак» этнонимінің «кезу», «қаңғу», сол сияқты «гайдук», «гайдамак» сөздерінен пайда болуы мүмкіндігін айтады [16].

Ш. Уәлиханов «қазақ» алғаш рет Жошы ұлысының ыдырауы кезінде пайда болған. Қазақылық (казачество) Орталық Азия көшпелілерінен шығып, орыстарға татарлар арқылы ауысқан дейді [17].

Украин тарихшысы Олекса Гайворонский өзінің «Повелители двух материков» монографиясында ертеректе «қазақтар» деп еркін өмір сүру салтын ұстанатын Шыңғыс ұрпағының төре өкілдерінің аталғанын айтады [18].

«Қазақ» этнонимін зерттеумен айналысқан қазақстандық ғалым В.П. Юдин: «Қазақ сөзінің шығу мәніне қатысты келесіні байқауға болады. Қазақ сөзі қандай мән бергенін айқындау үшін, ол этнонимге айналғанда, оның барлық «семантикалық» тарихын білудің қажеті жоқ. Пікірталасты доғару үшін, этнонимнің семантикалық базасына қандай нақты маңызды мәселе қызмет атқарғанын білудің өзі жеткілікті. Оның мәні бұрыннан бекіген. Ол түрік халықтарындағы *казачество* институтын көрсететін, *казак* ретінде іс-қимыл жасайтын *казактардың* өмір-салтына апаратын бейнесінің белгісі. Бұл сөздің көп аудармалары ұсынылды. Сол аудармалардың барлығын да дұрыс және бұрыс деп айтуға болады. Аудармалардың басқа бөлігін жабулы күйінде қалдырып, *казак* қызметінің белгілі бір жағын дұрыс сипаттайды. Басқаша айтқанда, *казак* сөзі аударылмайды. Сондықтан орыстар оны аудармастан сол күйінде қабылдады» (ауд. Қ. Ерiмбетова) [19].

««Қазақ» атауының анықтамасының бірнеше нұсқалары болды, бірақ түпкі мағынасы өзгеріссіз қалуы тиіс – олар еркін адамдар болған», – дейді ҚР Мемлекет тарихы институтының директоры, тарих ғылымының докторы, профессор Бүркітбай Аяған [20].

Т. Сұлтановтың айтуы бойынша ешқандай саяси, болмаса этностық мағынадағы емес «қазақ» сөзі – «әрбір өз жұртынан, өзінің заңды билеушісінің қол астынан бөліне көшкен, сөйтіп тәуекелшілеп өмір сүруге мәжбүр болған өз еркі өзіндегі адам» дегенді білдіреді [4. 49-51-б.].

Мұхаммед Хайдар Дулати «... Жәнібек және Кереймен бірге кеткендерді «қазақтар» деп атады және оларға осы атау бекіген» деп жазған еді. Сол

кезден бастап осы бір еуразиялық ұлан-байтақ елдің түпкілікті тұрғындары өздерін тек **қазақ** деп қана атап келеді.

Әдебиеттер

- 1 Гельмгольт Г. История человечества. Всемирная история. Т.П. – СПб, 1904. – С. 112, 115.
- 2 Есмағамбетов К. Елдік белестері // Егемен Қазақстан. – Алматы, 2015.
- 3 Мағауин М. Қазақ тарихының әліппесі // Қазақстан. – Алматы, 1995. – 10-б.
- 4 Т.Сұлтанов Т. Қазақ хандығының тарихы. – Алматы: Мектеп, 2008. – 44-46 бб.
- 5 Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в середине XV – начале XVI веков. – Алма-Ата: Наука, 1977. – С. 224.
- 6 Жағыпарұлы Ж. Қазақ хандығы // Егемен Қазақстан. – Алматы, 2015.
- 7 Қызайбаева Г. Қазақ хандығына – 550 жыл // Парасат. – №2, 2015. – 14-15 бб.
- 8 Әбуев К. Хан Абылай қадірі қайтсе артады? // Егемен Қазақстан. – Алматы, 2011.
- 9 Қабылдин З. Кенесары хан туралы // Алдаспан. – Алматы, – № 7-8.
- 10 Жанұзақ Т. «Қазақ» аты қайдан шыққан? // Қазақ әдебиеті. – Алматы, 2015.
- 11 Багрянородный К. Об управлении государством // Известия, ГАИМК. – М., Л., 1934, вып. 1.91.
- 12 Марғұлан Ә. «Тамғалы тас» жазуы // Жұлдыз. – 1984, № 7. – 141-146-б.
- 13 Radloff W. *Aussibirien*. Bd. – Leipzig. – 1983. – P. 116.
- 14 Бартольд В.В. Соч. Т. 5. – Ч. 2. – 1965. – С. 270, 275.
- 15 Vambery H. *Dasturkenbolck in seinen ethnologischen and ethnographischen Beziehungen*. – 1885. – P. 280, 281.
- 16 Даль В.И. Толковый словарь.
- 17 Уәлиханов Ш. Шығ. жин., 2 том. – Алматы, 1985. – 152-б.
- 18 Гайворонский О. Повелители двух материков. – Киев: «Майстэрня кныгы», 2010. – Т. 1. – С. 17.
- 19 Юдин В.П. Центральная Азия в XIV – XVIII веках глазами востоковеда. – Алматы, 2001. – С. 83-84.
- 20 Аяган Б. Қазақ хандығы: құрылуы, негізін салушылар // Ана тілі. – Алматы, 2015.

Резюме

Сейтаскаров М. Становление Казахского ханства, его основоположники и об этнониме «қазақ»

До становления Казахского ханства правило и жило на нынешней казахской земле несколько государств и ханств. Образование в 1465-66 г.г. Казахского ханства тесно связано с именами ханов Керей и Жанибека. Из истории известно, что

наряду с формированием в конце XV и начале XVI веков казахского ханства, слово «қазақ» прочно укрепилось как имя нации. С тех пор было высказано множество самых разных мыслей и мнений о появлении этнонима «қазақ».

Summary

Seitaskarov M. Formation of the Kazakh khanate, his founders and about an ethnonym «kazakh»

Several states and khanate rule and lived at the current Kazakh land until becoming the Kazakh khanate. Appeared in 1465-66 years and lasted 4 centuries history of the Kazakh Khanate is closely linked with the names of khans Kerey and Zhanibek. History tells us that along with the formation in the late 15th and early 16th centuries, the Kazakh khanate, word «Kazakh» firmly entrenched as the name of the nation. Since then, it has been a lot of different thoughts and opinions and the emergence of the word «Kazakh».





Эльмира Таукебаева

СРАВНИТЕЛЬНЫЕ ПРЕИМУЩЕСТВА ФЕДЕРАЛИЗМА И УНИТАРИЗМА НА ПРИМЕРЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ И РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Аннотация. Территориальное устройство имеет неоднозначное значение в политической жизни страны. Автор приводит доводы о том, что тип территориального устройства дает определенные преимущества государству, и, благодаря им, оно может добиться лучшего результата в своей попытке провести политическую модернизацию. В качестве сравнительных кейсов используются Российская Федеративная Республика и Республика Казахстан, у которых была одновременная смена политического режима, есть общая для обоих государств направленность на демократизацию и модернизацию, но разнополюсные типы территориального устройства. Разница унитаризма и федерализма в системах государственного устройства играют существенную роль в создании государства, которое имело бы эффективное государственное управление, учитывающее интересы населения.

Ключевые слова: федерализм, унитаризм, политическая модернизация, централизация, децентрализация

Территориальное устройство государства играет немаловажную роль в системной характеристике политического устройства страны. На современной карте в принципе несложно разделить и даже выделить цветом унитарные и федеративные государства, потому как в настоящее время имеются только две альтернативы, за редким исключением, в виде Европейского Союза. Но, помимо того, что понятие «территориальное государственное устройство» имеет описательный аспект характерной черты государства, оно дает еще и возможность говорить о преимуществах в вопросе политической модернизации одного и другого типа устройств.

Вопросы, на которые мы пытаемся ответить в данной статье, звучат так:

Какое значение имеет территориальное устройство в политической жизни страны?

Можно ли сказать, что тип территориального устройства дает определенные преимущества государству, и, благодаря им, оно может добиться лучшего результата в своей попытке провести политическую модернизацию?

В качестве сравнительных кейсов будут использованы Российская Федеративная Республика и Республика Казахстан, у которых была одновременная смена политического режима, есть общая для обоих государств

направленность на демократизацию и модернизацию, но разнополюсные типы территориального устройства.

Есть основная разница между унитарным государством и федерацией. Наличие сильного регионального уровня, который одновременно наделен только обозначенной лимитированной властью, и на которую по Конституции данной страны не может посягать центральная власть, присущее федерализму. В том случае, если такой уровень отсутствует или же он напрямую зависим от центра, то такая система управления называется унитарной.

В соответствии со ст.5 Конституции РФ, «Федеративное устройство Российской Федерации основано на ее государственной целостности, единстве системы государственной власти, разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти субъектов Российской Федерации, равноправии и самоопределении народов в Российской Федерации» [1]. Что касается Республики Казахстан, то в ст.2 Конституции РК сказано, что оно является «...унитарным государством с президентской формой правления» [2]. Общеизвестно, что в принципе федерализм по сравнению с централизованным унитаризмом намного эффективнее учитывает особенности регионов и решает их проблемы, и что роль федерализма в осуществлении демократии значительна. Тогда почему же не все государства, провозгласившие себя демократическими, изначально не выбирают форму федерализма и почему не все федеративные государства апостериори признаются подлинно демократичными. Это связано с тем, что обе государственные формы могут организовываться при разных обстоятельствах, и каждая страна может иметь свою специфику.

Федерация обычно создается на основе многонационального государства с целью внутренней консолидации народа и сохранения единства, как это происходило, например в Бельгии и Индии. Российская Федерация, не являясь исключением, как и многие другие федеративные государства, образовалась на основе многообразия как языкового, культурного, религиозного, так и этнического. Так В. Петров говорит о том, что смысл федеративного устройства состоит в том, чтобы, не разрушая эти естественные различия регионов, объединить их в одно государство, выражающее их общую волю [3]. Однако следует признать, что Российская Федерация изначально является централизованной федерацией, где значительный объем полномочий принадлежит центру.

Республика Казахстан является централизованным унитарным государством, она, как и Россия, централизованную систему управления государством, обществом получила в наследство от бывшего СССР, такая система управления на первоначальном этапе, по мнению казахстанских экспертов, была оправданной, поскольку государство нуждалось в строительстве основ государства. Более того, эксперты называют «унитарный характер

государства как гарантии целостности страны и успешности политических преобразований» одним из факторов феномена казахстанской модели политического развития [4]. Однако степень демократичности того или иного государства определяется таким наиважнейшим показателем как степень централизации. Сверхцентрализация является признаком тоталитаризма, а децентрализация наоборот является показателем демократии, эффективно-го государственного управления.

В Республике Казахстан тенденции к децентрализации можно проследить, начиная с первого Послания Президента страны народу Казахстана «Казахстан – 2030 Процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев» от 1997 года, где одним из долгосрочных приоритетов Республики Казахстан названо построение профессионального государства, ограниченного до основных функций. В Послании говорится и о децентрализации власти и передачи полномочий на более низкие уровни, и о создании условий соревновательности самостоятельных регионов, особенно в вопросах бюджета, и о необходимости борьбы с коррупцией, и о подотчетности [5]. В последующих Посланиях, и особенно в Послании «Стратегия «Казахстан-2050»: Новый политический курс состоявшегося государства» от 2012 года вопросу децентрализации также уделяется пристальное внимание, создаются рабочие группы и проводятся круглые столы, которые детально изучали и обсуждали перспективы децентрализации. В 2001 году был принят Закон «О местном государственном управлении и самоуправлении в Республике Казахстан», в который в 2013 году были внесены изменения и дополнения, после которого в стране была введена и успешно апробирована выборность акимов сельского и районного уровней.

В идеале для модернизированного демократического государства характерны более или менее широкая самостоятельность регионов в отношении центра, и тоже самое касается местного самоуправления в низшем звене. Если называть успешные примеры эффективных унитарных государств, то это Франция, Великобритания, а успешные примеры федеративных государств – Германия, Канада.

Что же касается новых государств, провозгласивших себя демократиями, то в зарубежных политических кругах склоняются к мнению, что хорошо спроектированный федерализм является единственным способом, который способен эффективно противостоять некоторым препятствиям на пути к политической конкуренции, которая неразрывно связана с демократической стабильностью. Данное утверждение подкрепляется следующими доводами: во-первых, что в унитарной системе есть только одна политическая арена, во время как федерализм создает такую возможность, когда несколько различных партий могут быть политически успешными одновременно, во-вторых, утверждается, что федерализм, создавая множество сфер политической власти, порождает новые возможности для компромисса и

консенсуса между политическими группами, а унитарный режим создает политический сценарий все-или-ничего, когда правящая партия убирает препятствия на пути быстрого действия правительства, включая и политическую оппозицию [6].

Однако в наших кейсах, мы должны учитывать такой аспект как централизация, на данный момент ее единственный плюс, это то, что проводить любую политику, в том числе и политические реформы или довести законы по модернизации общества до мест намного быстрее в централизованном государстве, так как продавливать легче, чем согласовывать с региональным уровнем, который априори считается, что делегировал свои полномочия снизу вверх. Несмотря на общий для Казахстана и России подход централизованного управления, Казахстану намного легче, так как здесь даже номинально нет, имеющих хотя бы малый объем компетенций, субъектов федерации. Значит ли это, что унитарное государство быстрее модернизируется? Если сравнивать с Российской Федерацией, то, пожалуй, ответ будет положительный, поскольку Российская Федерация по сравнению с Казахстаном является более сложным в отношении территориально-административного строения. В книге И.М. Бусыгиной и М. Филиппова «Политическая модернизация государства в России», говорится, что «исключительный размер территории страны, ее многонациональная композиция и потенциал этнических конфликтов неизбежно будет налагать ограничения на скорость и характер проведения реформ» [7]. Путь децентрализации сам по себе является путем модернизации, это означает, что принцип согласия на региональном и местном уровне высок, и уровень подотчетности центра также значителен. Однако, следует помнить, что децентрализация, в случае Российской Федерации, на начальном этапе наоборот будет тормозить реформы, поскольку «управляемость» регионов ухудшится, как только они получат больше власти, «те же самые региональные лидеры, выступающие сегодня за возврат к федеративным отношениям, завтра могут оказаться в положении, при котором им будет выгодно заморозить «переходный», неустойчивый характер федерализма» [8]. Из этого следует, что Казахстану, которому не придется на своем пути сталкиваться с региональными лидерами, и у которого акимы областей (главы административно-территориальных единиц Казахстана) очень часто переводятся с одного региона в другой, не имея возможности закрепиться там, будет легче, даже при наличии все увеличивающейся децентрализации, эффективно проводить политику по политической модернизации государства. Более того, при условии директивы сверху, акимы будут активно содействовать проводимой политике.

Тем не менее, если исходить из теоретических теорем, доказательства которых приводятся Роджером Майерсоном в своей статье «Федерализм и стимулы успеха демократии», унитарному Казахстану на своем пути к модернизации все же предстоит столкнуться с большими трудностями, чем

Российской Федерации, поскольку маловероятно, что в унитарной политической системе новые политики будут добродетельны, не вовлечены в коррупционные схемы, а в федеральной системе демократия не может постоянно обманывать ожидания граждан и на национальном, и на местном уровне, поскольку лидеры местного уровня, которые управляют ответственно, то есть, не замешаны в коррупции, могут построить свою репутацию, чтобы стать конкурентными высшей центральной власти. Там где больше политической конкуренции, где сильны процессы децентрализации, там и больше возможностей для политической модернизации, для того, чтобы государство имело эффективное государственное управление, учитывающее интересы населения [9].

Литература

- 1 Конституция Российской Федерации от 12 декабря 1993 года // Российская газета. – 25 декабря 1993 г.
- 2 Конституция Республики Казахстан от 30 августа 1995 года // Казахская правда. – 8 сентября 1995 г.
- 3 *Петров В.Н.* Россия. Кризис федерации. Прошлое, настоящее, будущее / В.Н. Петров. – М., 1999. – С. 79.
- 4 Президент Н.А. Назарбаев и современный Казахстан. Том II. Н.А. Назарбаев и казахстанская стратегия политических реформ: сборник документов и материалов в трех томах / Отв. Ред. Б.К. Султанов. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2010. – С. 6.
- 5 *Назарбаев Н.А.* Казахстан – 2030. Процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев // Казахская правда. – 1997. – 13 октября.
- 6 *Jonathan L. Marshfield*, Federalism and Political Competition in Emerging Democracies, 10 Wash. U. Glob. Stud. L. Rev. 297 (2011). – Pp. 300-303, <http://digitalcommons.law.wustl.edu/globalstudies/vol10/iss2/4>
- 7 *Бусыгина И.М.* Политическая модернизация государства в России: необходимость, направления, издержки, риски / Ирина Бусыгина, Михаил Филиппов. – Москва: Фонд «Либеральная Миссия», 2012. – С. 166.
- 8 *Бусыгина И.М.* Политическая модернизация государства в России: необходимость, направления, издержки, риски / Ирина Бусыгина, Михаил Филиппов. – Москва: Фонд «Либеральная Миссия», 2012. – С. 172.
- 9 *Roger B. Myerson*, Federalism and incentives for success of democracy, March 2004, <http://home.uchicago.edu/~rmyerson/research/federal.pdf>

Түйін

Таукебаева Э.С. Ресей Федерациясы мен Қазақстан Республикасы үлгісіндегі унитаризм және федерализмнің салыстырмалы артықшылықтары.

Осы ғылыми мақалада Ресей Федерациясы мен Қазақстан Республикасы кейстерінің үлгісіндегі федерализм және унитаризмнің негізгі ерекшеліктері қарастырылған, қуатты мемлекетті қалыптастыру және жаһанданған саяси қоғам құру жолындағы салыстырмалы артықшылықтары зерттелінген.

Summary

Taukebayeva E.S. The comparative advantages of federalism and unitarianism on the example of Russian Federation and the Republic of Kazakhstan.

This scientific article reveals the basic distinctive features of federalism and unitarianism with the use of the cases of Russian Federation and the Republic of Kazakhstan, their comparative advantages on the way towards political modernization of society and the establishment of an effective state.





Алия Абишева

ЦЕННОСТНЫЙ СМЫСЛ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Аннотация. Процесс глобализации, основанный на современной науке и технике, по мнению автора, не должен превращаться в первостепенную, единственно возможную ценность и самоцель. Это ведет к отчуждению человека, превращая его из свободного, творчески активного и духовного субъекта в объект, в средство возросших формально структурированных технологических систем, где форма управления может быть представлена тоталитарным технократизмом. Процессы технологизации и информатизации определенных сфер деятельности человека, развивая тенденцию отдаления и отрыва от конкретных его мотивов, целей и жизненных ценностей, превращаются в абстрактную самоцель, что и приводит к формализации этих способов деятельности и мышления. Для того, чтобы избежать таких последствий, глобализация должна следовать демократическим принципам свободы человека, и связанной с ней ответственностью, нравственностью и здравым смыслом, а также быть открытой плюрализму ценностей. Глобализация должна стать полезной как необходимое средство для гуманных целей человечества, для организации мирового сообщества на основе мира и справедливости для взаимного обогащения и открытости новым возможностям, развития свободы и многообразия духовных смыслов.

Ключевые слова: глобализация, свобода, отчуждение, плюрализм, ценности, наука, техника.

Процессы глобализации сегодня охватили почти все сферы человеческой деятельности. Более того, такая тенденция склонна превратить все духовное многообразие культур, плюралистический мир духовных смыслов и ценностей, составляющих их интенции, инициальное ядро, которое определяет их особые, отличительные бытийные черты, способы их бытия и мировоззрения, в единую рационально управляемую систему. Процессы интеграции все дальше ведут к образованию единых социально-экономических и политических конгломератов, союзов, иногда с дальнейшей претензией некоторых из них к доминированию в мировом пространстве. Движение интеграции, в свою очередь, сопровождается дезинтеграцией, сопротивлением отдельных этносов, государств, культур, их нежеланием терять свою специфическую идентичность.

Особенностью интегративных процессов глобализации является то, что они осуществляются с помощью достижений современной рациональной науки, направленной в основном на решение задач практической жизни человека и имеющей потребностно-полезностные ценностные интенции и соответствующие им цели господства человека над природой путем освоения ее объективных законов. Эффективным средством такого освоения и достижения цели является технологизация и обеспечивающая ее техника, которые в свою очередь превращаются в самоцель, так как развитие техники и технологий отвечает амбициям ориентированных на господство кругов, являясь как бы бытийным выражением и осуществлением ценностей власти и превосходства. Благодаря этому технологизация не ограничивается сферой материального производства, а начинает перемещаться и становится способом деятельности человека и его мышления также в духовно-культурных сферах его бытия, преобразуя его социальную, экономическую, политическую и другие системы, при этом технологический подход расценивается как рациональный, разумный и объективный.

Цели глобализации объясняются по-разному. Одни видят необходимость в ней для выживания человечества, другие – в стремлении к мировому господству отдельных развитых в технологическом отношении и информационном плане цивилизованных государств, например, США. В целом, как видится, наблюдается идеализация науки и техники, развития информационных технологий, превращение их в самоцель.

Относительно сущности феномена глобализации и его смысла в научной среде также имеются различные точки зрения. Распространенным является понимание глобализации как закономерного естественно-исторического процесса, к которому человечество приходит необходимо в процессе исторического развития. Так, например, А.Н.Чумаков считает, что культуры исторически необходимо перерастают из этапа фрагментарного развития общества в цивилизации, с характерными им оседлым образом жизни, становлением государства и соответствующими сложно организованными социально-политическими и экономическими системами. На этот путь развития становятся почти все народы, отличаясь друг от друга лишь различной степенью цивилизованности. Он, в частности, отмечает: «Тогда, рассматривая глобализацию и порождаемые ею глобальные проблемы современности как объективно-исторический процесс, правомерно было бы говорить о формировании с середины XX в. *единой мировой цивилизации*... При этом следует подчеркнуть, что складывающаяся таким образом беспрецедентная мировая система вовсе не отменяет исторически сложившиеся к настоящему времени отдельные очаги и типы цивилизации, как и самобытные национальные культуры и их разнообразие, а вырастает из них и соотносится с ними как соотносится, например, большая система с входящими в нее подсистемами или мегаполис с городами-спутниками, на

основе слияния и органического соединения которых он и вырос. Вместе с тем, новое глобальное культурно-цивилизационное образование настойчиво требует от различных типов локальных цивилизаций, сложившихся в условиях фрагментарного мира, как и от входящих в них всевозможных (многочисленных) культур, соблюдения единых для всего человечества норм, правил, запретов, предписаний и т.п. Реализация и воплощение в жизнь этого требования и составит, как мне представляется, основное содержание исторического процесса в XXI веке, что, несомненно, не будет протекать гладко и породит массу принципиально новых столкновений и противоречий в международном сообществе. Предвидеть и, если не избежать, то хотя бы смягчить их негативные последствия и должна в меру своих возможностей философия.»[1, с. 18-19].

Другие придерживаются мнения, что нельзя абсолютизировать ценности глобализации, которая не может уничтожить самобытность культур, этносов, так как сущностной основой последних является свобода самоопределения, следование своим особым, ценностным идеалам и целям. Глобализация, если она выступает как абсолютная и абстрактная самоценность и цель, не отвечающая потребностям развития культурно-исторических субъектов, как нации, государства, этносы, имеющих свободу выбора своих ценностей как смыслов бытия, благодаря которой они онтологически сформировались, преподносится как общечеловеческая ценность. Тогда она может оказаться антигуманной, не соответствующей истинно человеческим ценностям и целям. Эта проблема, думается, приняла форму дилеммы: глобализация или социально-культурная идентичность?

Действительно, если исходить из понимания свободы не как познанной необходимости, а как онтологического основания человека, то есть свободы творчества многообразия духовных смыслов и выбирающего свой смысл бытия как ценность, то так понимаемая свобода предполагает многообразие возможностей, путей развития, способов человеческого бытия. Выбор предполагает открытость различным возможностям, открытость как каждого отдельного индивида, индивидуального Я – некоего автономного духовного пространства, функционирующего как свобода, так и отдельного этноса, культуры, самоопределяющегося в своей самоидентификации с определенными ценностями и развивающими свой специфический образ человека и бытия, способ жизни. Ценность, с которой идентифицируется Я, культура, этнос, укореняется в нем, становится его глубинной интенцией, мировоззренческим образованием, через призму которого он строит свое отношение к миру, другим людям и к самому себе.

Ценностный смысл есть нечто реальное, действенное в человеке, культуре, если даже он не является действенным для другого или других культур, если даже он не является общественно значимым. Выбранная человеком, культурой ценность является идеальным, должным, к которому устремлена

культура или этнос, которая не перестает быть должным, даже если осуществляется, воплощается в жизни, переходит в форму сущего. Она есть его или ее сущностное основание, которое отличает его, ее от других. Глубинные интенции часто бывают не осознаваемы самими индивидами, этносами, хотя это не отрицает возможность различных степеней их осознания, часто на поверхности жизни они воспринимают за свои ценности иные смыслы. Но их действительные ценности находят воплощение в их мотивах и целях, устремлениях, способах поведения и деятельности, парадигме их мышления, обретают бытийные очертания.

Идентификация человеческого Я с выбранным глубинным смыслом, ценностью есть рефлексия, обращенность Я не только во вне, но прежде всего к самому себе. Такая рефлексия предполагает свободу. Это означает, что Я полностью не сливается со своим ценностным смыслом, не исчезает в нем, а сохраняет свое отношение к нему, т.е. к своему духовному содержанию, оно может пересмотреть его, разочароваться в нем, изменить свои смыслы, выбрать другие и этим изменить себя. Так он сохраняет себя как некое Я, субъект, сам определяющий свою сущность, духовное содержание. Эта рефлексия лежит в основе самоидентификации культуры, ценности которой, воплощаясь в бытийных чертах и событиях, результатах ее развития, позволяют увидеть ей воочию свою конечную цель, в какой-то мере осознать, прозреть, критически пересмотреть свое внутреннее содержание, отношение.

Индивиды взаимодействуют, строят отношения друг с другом на основе своих ценностей, с позиций их смысла, обмениваясь и обогащаясь многообразием их духовного содержания. Ценностные жизненные смыслы, объективируясь в деятельности и поступках людей, в их отношении к миру и другим людям, образуют суть человеческих социальных отношений, где индивиды занимают активную позицию, выбирают, соглашаются, принимают или отвергают те или иные ценности, устанавливаемые в обществе. Характер, общая парадигма этих отношений и смыслов формируют определенный тип общества, культуры, этноса со свойственным только ему менталитетом, особой, своеобразной смысложизненной интенцией, духовно-нравственными нормами, требованиями, традициями.

Уже к началу XX века стали понимать, что история человечества, наций, культур и эпох представляет собой не единый непрерывный процесс, неизбежно движущийся от низших к высшим формам по линии прогресса как это представлено в учениях с XVII по XIX века, в особенности у Г.В.Ф. Гегеля, а то, что каждая культура, эпоха рождается и основывается на определенной идее, по логике которой она развивается в определенном направлении, имеет цели, не совпадающие с целями и ориентациями иных эпох и культур. Таким образом, то, что составляет глубинный смысл человеческого бытия, бытия каждого индивида, народа, эпохи, культуры, цивилизации есть определенная жизненная ценность или система ценностей. В различ-

ных учениях и концепциях она называлась по-разному: как «идея эпохи» (О.Шпенглер, Х.Ортега-и-Гассет и др.), «осевой смысл» (К.Ясперс), «дух народа» (Г.В.Ф. Гегель, В. фон Гумбольдт), но, думается, более подходящим является философское понятие «ценность», введенное и распространенное благодаря концепциям Ф.Ницше и неокантианцев.

Таким образом, наличие многообразия культур и цивилизаций, сообществ, каждая из которых объединена на основе определенного ценностного смысла, составляющего глубинные интенции и устремления индивидов, организованных в конкретный культурно-исторический субъект, предполагает, что их духовные содержания и смыслы, цели, направленность и логика развития, мировоззрение и способы бытия не совпадают. Опыт осмысления истории человечества показывает, что какая бы культура ни рассматривалась, будь то шумерская или египетская, индийская или китайская и т.д., каждая из них сугубо индивидуальна, своеобразна, между ними нет общей генетической связи, ни одна из них не вытекает из другой и не является продолжением иной, более того, их интенции и парадигмы могут оказаться противоположными по смыслу и сущности, т.е. и смысл жизни может пониматься по-разному.

Думается, взаимоотношение и сотрудничество культур, этносов и государств в условиях современного глобального процесса интеграции возможно и должно, если оно основывается на демократических принципах взаимоуважения и плюрализма ценностей, свободы самоопределения и вытекающей из этого сущностного основания человеческого бытия автономии и суверенности каждого человека, так и государства (этноса и т.д.). Только основываясь на признании свободы каждого индивида, а также государства (этноса, культуры) и связанной с ней нравственностью, как доказывал это И.Кант, можно строить правовое государство, так и мировое сообщество, основанное на соблюдении прав и свобод каждого государства, этноса как культурно-исторического субъекта. Единое мировое государство, считал он, невозможно. Идея кантовского вечного мира может осуществляться, по его мнению, в форме союза государств, имеющего характер постоянного конгресса, куда может вступать любое государство, основывающего свою деятельность на почве равенства и справедливости. Непризнание прав и свобод личности, как и любого сообщества есть возвращение к естественному состоянию, где правит произвол и устанавливается власть сильного, т.е. это бесправие и состояние войны, хотя если она только потенциально возможна. В связи с этим Кант заключает: «...только при помощи такого конгресса может быть осуществлена идея основания публичного права народов разрешать споры между собой так, как это подобает цивилизованным народам, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, а именно «войной» [2, с. 279]. Эти идеи Канта никогда не потеряют актуальности и мы еще не раз будем к ним обращаться.

Понимание глобализации с позиций социального детерминизма, как неизбежного необходимого процесса способствует провозглашению глобализации как единой общечеловеческой ценности, способной объединить все человечество и уберечь различные цивилизации от взаимных распрей и конфликтов или хотя бы смягчить острые ситуации. Однако современная глобализация, напрямую связанная с наукой и технологией, имеющей в основном осваивательско-потребительскую направленность и ориентированной на критерий полезности как главный критерий истинности, становясь высшей ценностью, тем самым и самоцелью, отодвигает все иные человеческие ценности как духовные, нравственные, религиозные, искусство, творчество и т.д., их богатство и многообразие в ранг второстепенных и малозначимых. Вездесущий технологизм с характерными ему производительностью и рентабельностью проникает и превращает духовно-творческие сферы деятельности человека в единый формально однообразный процесс. Так, информационная технология, которая по своей сути должна быть направлена на репрезентацию всего богатства и своеобразия информации и раскрытия особенностей ее разнообразных логических парадигм (обусловленных разнообразием парадигм человеческого мышления), в силу своей собственной прагматической ориентации, воспроизводит информацию в единообразном формальнологическом ракурсе. Глобализация, провозглашающая технологию и технику главной и первичной ценностью, стремится свести многообразие смыслов человеческого бытия, а также все возможности, пути развития, их выбор, свободу человека к единому абстрактному смыслу, не отвечающему сущностному основанию человека и глубинному сущностному единству человечества, проявлением которого может быть только свобода и творчество смыслов, их многообразие.

Последствия такой глобализации и отсутствия плюрализма ценностей, могут привести к уничтожению демократии и установлению технократического общества, основанного на тоталитарных установках и нормах. О наличии этой тенденции отмечают и другие исследователи: «Такое общество лучше называть Техносом. Глобализм – это универсальный технологизм. Глобальный технологизм ведет к превращению человека из социально-культурной личности в человеческий фактор Техноса. В условиях глобализации демократия вытесняется технократией» [3, с. 205]. Как известно, тоталитарная система основана на приоритете целого над частью, общей официальной идеологии над индивидуальной, в таких условиях нивелируются свобода и автономность субъектов, происходит превращение человека в средство, объект. Но субъектом в конечном счете выступает человек, он сам творит себя, свои отношения, в том числе свое отчуждение, поэтому только он может преодолеть собственное отчуждение, отказаться от неистинных ценностей.

Наука и техника, взятые сами по себе, направленные на отражение объективных закономерностей природы и наличной действительности, не не-

сут в себе этической нагрузки, они не могут выражать сущностное основание человека и человечества, так как человек сам творит ценности, а не берет их из внешнего наличного мира. Правда, через них он может выражать свои глубинные интенции, превратить науку и технику в средство достижения своих главных целей, как, например, западная цивилизация сделала науку средством господства, власти. Будучи эффективным, средство может тоже на определенном уровне восприниматься индивидами как первичная ценность и занимать свое положение, иметь значимость в общей иерархии ценностей определенной культуры.

Рассуждая о науке и здравом смысле, Э.Агацци также подчеркивает, что современная наука и технология не должны быть оторваны от ценностей и целей самого субъекта науки и в этом смысле наука и ее результаты всегда должны связываться с ответственностью и этическими проблемами. То есть наука должна соотноситься со здравым смыслом, мудростью. Он верно подчеркивает, что никакая ценность не должна абсолютизироваться и унифицироваться, иначе, если цель начнет оправдывать любые средства, то это приведет к безответственности, произволу, где все «дозволено» [4, с. 37]. Поэтому и технология, превращенная в самоцель, в абсолютную ценность (что, считает он, мы и наблюдаем в наше время) может привести к негативным последствиям: «Использование технологии для удовлетворения человеческих потребностей погружено в контекст ценностей и целей, придающих ей смысл и разумность. Но когда движителем технологии становится исключительно прибыль, такая осмысленность почти исчезает.

Этому способствует узость горизонта технологии. Технологическая рациональность имеет чисто *инструментальный* характер, кроме того, она как бы разбита на отдельные, непересекающиеся фрагменты. Для каждой изолированной области, где царствует такая рациональность, существенна проблема «как достичь поставленной цели», но практически не имеет значения другая проблема «к какой цели следует стремиться и почему».

Последствия такого разрыва очевидны: загрязнение природной среды, угрозы выживанию человечества, стремительное и глубокое вырождение социальных и экономических структур, угасание традиционных культур, падение ценности и достоинства человеческой жизни. У этих последствий есть нечто общее: они *глобальны* по масштабу и свидетельствуют об ограниченности технологической рациональности» [4, с. 36]. Он также считает, что только наука, открытая для ценностных суждений может быть свободной и творческой.

Основываясь на свободе, человек сам творит свою историю и судьбу, а не наоборот, и глобализация не есть некий всеобщий необходимый или «естественно-исторический» процесс, происходящий независимо и помимо воли человека. Это говорит о том, что и глобализация есть бытийный процесс, выражающий определенные ценности и устремления, цели человека, различных сообществ, цивилизаций.

Думается, роль философии и культурологии в решении проблем глобализации не должна ограничиваться и сводиться к анализу и адекватному отражению наличной ситуации, действительности, а разрабатывать и предлагать ценности, которые могут составить истину, достойную подлинно человеческого бытия, в ее гуманном нравственном измерении, открывать новые возможности, смыслы бытия из всего многообразия, ведущие к гармонии человека с миром, с другим человеком, иными культурами. Наука, техника и связанная с ними глобализация должны стать средством развития человека, перед которым открыты бесконечные возможности.

Литература

- 1 Чумаков А. Глобализация как естественно-исторический процесс // Бюллетень «Волонтерский Дом Сорос-Казахстан». – № 5-6. – 2003.
- 2 Кант И. Сочинения в 6-ти томах. – Т.4(2). – М., 1965.
- 3 Koytyrev V. Глобализм или культура? XXIst World Congress of Philosophy. Philosophy facing world problems. Abstracts. Aug. 10-17, 2003. – Istanbul, Turkey.
- 4 Агацци Э. Ответственность – подлинное основание для управления свободной наукой // Вопросы философии. – № 1. – 1992.

Түйін

Абишева А.К. Жаһандандуың құндылықтық мәні және әлеуметтік-мәдени бірегейлік

Автордың түсінігі бойынша, қазіргі ғылым мен техниканың жетістіктеріне негізделген жаһанданду үдерісі бірден-бір мүмкін бола алатын ең биік құндылыққа, яғни өз-өзі үшін мақсатқа айналмауы тиіс. Олай болған жағдайда ол үдеріс адамға жат болып, оны еркін, белсенді жасампаз рухани субъект қалпынан объектіге, өскелең, формальды жіктелген технологиялық жүйенің құралына, басқару формасының тоталитарлық технократизмге айналуына алып келер еді. Адам қызметінің белгілі бір жақтарын техникаландыру және ақпараттандырудың оның мақсаттарынан бөлек тәуелсіздікке ауысу бағытын дамыту арқылы оларды абстракциялық формальдық, өзі өзіне мақсат үдеріске айналдырады. Ондай нәтижелерге душар болмас үшін жаһанданду үдерісі адам еркіндігінің демократиялық принциптері, соған сай жауапкершілікке әрі құндылықтар саналуандығына ашық түрде өрістеуі тиіс. Жаһанданду адамзаттың гуманистік мақсаттарының бекуіне, әлемдік жұртшылықтың бірлесуіне, әділеттіктің орнауына, мәдениеттердің өзара рухани баюы мен ашықтығына әкеліп, еркіндік пен рухани мағыналылық әкелетін құрал болуы тиіс.

Summary

Abisheva A.K. Value sense of globalization and socio-cultural identity

Process of globalization, based on modern science and technics, by the opinion of the author, do not must turn into primary, only possible value and self-purpose. That

leads to the alienation of man, to changing him from free creatively-active and spiritual subject to the object, to the means of erecting formally structured technologic system, where the management form could be presented by totalitarian technocracy. Processes of technologization and informatization of all fields of activity of human being, developing a tendency of a distance and a separation from concrete motives, the purposes and vital values of individuals, turn into abstract end in itself that leads to formalization of all ways of human activity and thinking. In order to avoid such consequences the globalization should follow democratic principles of freedom of man, and binded with its responsibility, morality and common sense, and must be open to pluralism of values. The globalization could be useful as necessary means for humane purposes of mankind, for the organization of world association on the base of peace and justice for mutual enrichment and openness for new possibilities, for development freedom and variety of spiritual senses.



*Жахан Молдабеков,
Гулбахыт Шашаева*



**ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ
КУЛЬТУРНОГО
НАСЛЕДИЯ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ
ЕГО МАТЕРИАЛОВ НА
ВНЕАУДИТОРНЫХ МЕРОПРИЯТИЯХ**

Аннотация. Усилия культурной политики Казахстана направлены на сохранение, обобщение материальных и духовных ценностей в специализированных учреждениях и передачу человеческой культуры в сферу образования. Объектом рассмотрения данной статьи является познавательное и практическое значение культурного наследия в образовательном и воспитательном процессе, превращение музейных ценностей в образовательный фактор и продуктивные средства информационно-коммуникационных связей.

Ключевые слова: духовные ценности, историческое наследие, образование, музей, молодое поколение.

Духовная культура Казахстана – это новое мироустройство, развивающееся с антропоморфным центром и социально-образовательной целью. Она занята духовным воспроизводством человека во всех сферах общественного сознания. Увидеть образ человека в ней и образ самой культуры Казахстана в нем – важная задача учебно-исследовательской и общественно-воспитательной работы. Мировоззренческая задача ее – поиск нравственной опоры духовного бытия и расширение культурного ресурса социального воспитания, интеграция учебной программы в рамках междисциплинарного образования и социальных требований, активизация сотрудничества в духе образовательного предпринимательства. Междисциплинарное образование и его социальные требования призваны мотивировать стремление молодежи к социально-образовательным целям, причины социализации подрастающих поколений в современных условиях и саморазвития человека как личности и субъекта деятельности.

Ресурс – в культурном развитии и эволюции подхода

Новое культурное развитие страны а) осуществляется в сжатые по историческим меркам сроки, б) проходит несколько этапов реформирования, в) протекает масштабно и интенсивно на разных уровнях консолидации сил. Между тем (1) «ресурсный подход» по регионам и отраслям не уточнен, не скорректирован; (2) неуклонно растет роль культуры в общественной системе и человеческой жизни. Это естественно, если учесть, что

культура (1) аккумулирует многовековой опыт: подавляющее большинство ценностей, которыми живет страна, создано в историческом прошлом и они во многом определяют ее дальнейшее развитие; (2) формирует самого человека, создает внутреннюю мотивацию его поступков, направляет нынешние и будущие изменения в стране, содействует становлению открытого и правового государства, гражданскому согласию; (3) обладает тремя уникальными ресурсами – *творческим потенциалом* ее создателей, накопленным и развиваемым из поколения в поколения; *культурным наследием*, являющимся результатом труда творцов; *культурными традициями*, материализованными в интересе населения к ценностям культуры [1]. История культуры имеет сложный, неоднозначный путь эволюции, а теория ее, пока, не в состоянии адекватно ее воспроизводить. Не выработаны единые методологические основания. Существуют разные подходы к одной проблеме, традиции и тенденции в культуре. Культурные ценности нуждаются в сохранении новых субъектно-объектных состояний, социального порядка и традиционных гражданских функций.

В науке созданы предпосылки для решения обозначенной проблемы в исследованиях Л. Выготского, А. Макаренко, В. Сухомлинского, К. Ушинского и др. Мы рассматриваем цель внеаудиторных мероприятий в условиях ВУЗа как обеспечение всестороннего, гармонического и духовного развития обучающихся. В результате новых исследований и реализации исследовательских проектов отечественная наука пополнилась значительным объемом ценных трудов. По областям республики были организованы серии этнографических, археологических экспедиций и участие их в сообществе инициатив.

Каждое поколение неодинаково адаптируется к воздействию более передовых структур культурного опыта и человеческой цивилизации. Цивилизационный подход – это инструмент для анализа особенности разных типов модернизации, для выявления ее узких мест.

Цивилизационная концепция (1) не рассматривает многие важные переменные, рассчитанные на краткосрочную перспективу; (2) рассматривает реформу как важный инструмент модернизации («управления развитием») периода ускоренного и целенаправленного развития общества [2].

Культурное наследие как сфера духовной и образовательной деятельности.

Республика Казахстан применяет новые стратегии для установления более тесных связей между учреждениями культурного наследия и высших учебных заведений, соответствующих идеям Послания Президента Республики Казахстан Н.А.Назарбаева “Казахстан-2050: новый политический курс страны с определенной стратегией”. Государственная программа «Культурное наследие» стала основным документом в сфере развития духовной и образовательной деятельности, стратегическим национальным проектом, определившим государственный подход к культуре. Реализация

Программы будет способствовать повышению духовно-образовательного и интеллектуально-культурного уровня нации, воспитанию подрастающего поколения в духе общемировых ценностей, дальнейшей консолидации общества [3].

В соответствии с социальными требованиями этой стратегии, общенациональные цели и ценности должны стать мобилизующим мотивом в обеспечении сохранности и эффективном использовании культурного наследия страны. Культурное наследие и бережное отношение к нему составляет стратегический ресурс общества. Оно требует согласованных действий и расходов. Достижение поставленной цели осуществляется решением следующих задач:

- воссоздание значительных историко-культурных и архитектурных памятников страны;
- создание целостной системы изучения культурного наследия, в том числе современной национальной культуры, фольклора, традиций и обычаев;
- обобщение многовекового опыта национальной литературы и письменности, создание развернутых художественных и научных серий;
- создание на государственном языке полноценного фонда гуманитарного образования на базе лучших достижений мировой научной мысли, культуры и литературы [4].

В качестве межкультурных отношений мы представляем обмен культурами, поиск общих ценностных представлений в традициях, выявление общечеловеческих ценностей, объединяющих представителей разных культур. Толерантность, взаимопонимание, взаимообогащение, справедливость, ненасилие, любовь составляют общечеловеческий код сближения разных поколений людей. Все культуры объединены духовными ценностями и проявляются в образе жизни каждого народа. Духовные ценности составляют богатство каждой культуры и единство в многообразии различных культур, объединяют и интегрируют все виды культур в мир человека. Поэтому мы должны их уметь трактовать и представлять для молодежи.

Духовность возвышает ценности как необходимость для обновления культуры отдельных лиц и общин, толерантного отношения молодежи к народному образу жизни и как приоритеты образовательных программ. Через изучение и пропаганду наследия казахского народа мы сами развиваемся вместе с представителями других народов.

В эпоху глобализации историко-культурное наследие образует основу самоидентификации людей и наций. Программа «культурное наследие» республики реализовалась одновременно по многим направлениям. К слову сказать, на первом этапе ее реализации (2005-2008 гг.) изданы по 35 номинациям более 250 томов. Тут охвачены (1) основные направления мировой культуры, истории, философии, науки, (2) литературные тексты устного творчества казахского и других народов, (3) исторические и культурные па-

мятники Казахстана и прилегающих его стран, (4) перевод жемчужин мыслителей с иностранных языков на казахский и русский языки, и наоборот. Издание продолжается.

В рамках программы «Культурное наследие» впервые в независимом Казахстане была проведена масштабная инвентаризация отечественных памятников:

- утверждены списки памятников истории и культуры республиканского (218 объектов) и местного значения (11 277 объектов);

- создан национальный фонд гуманитарного образования на казахском языке. Издано 537 наименований книг тиражом более полутора миллиона экземпляров, среди которых уникальные серии по истории, археологии, этнографии, новые энциклопедические словари;

- составлен список 250 редких книг как единицы хранения, 1000 рукописей и 30 тысяч документов в Национальной библиотеке РК, в интернет-ресурсах г. Алматы включено более 12 тысяч изданий, оцифровано более 70 тысяч книг и рукописей; пополнен фонд Национального музея РК экспонатами, переданными в дар известными деятелями культуры, спорта, политиками (количество их достигло 400);

- проведены глубокие исследования музыки средних веков, в частности таких жанров, как кюи, исторические песни. Выпущена Антология казахской традиционной музыки «Мәңгілік сарын: қазақтың 1000 күйі, 1000 әні». Это грандиозный по масштабу и беспрецедентный в истории национальной культуры труд по сбору, подготовке, обработке, реставрации, оцифровке и выпуску CD-дисков произведений казахской традиционной музыки в аутентичном исполнении;

- осуществлены научно-исследовательские экспедиции в Китай, Турцию, Монголию, Россию, Японию, Египет, Узбекистан, Армению, в США, страны Западной Европы и приобретено свыше 5 тысяч ценнейших архивных документов, рукописей и печатных изданий по истории, этнографии, искусству Казахстана, ранее неизвестных в отечественных научных кругах;

- проведены 26 научно-прикладных, 40 археологических исследований, которые обогатили науку тысячами артефактов, дающих представление об истории наших предков. Мировую известность получили раскопки курганов Шиликты и Берель в Восточно-Казахстанской области и находки золотых изделий, относящихся к «скифо-сибирскому звериному стилю» или сакскому искусству (V-III вв. до н.э.);

- завершены реставрационные работы на 78 памятниках истории и культуры, из которых 28 (35%) – отреставрировано в период с 2008 по 2011 годы. Успешно осуществлены зарубежные проекты – реставрация мавзолея Султана Аз-Захир Бейбарса в Дамаске, мечети Султана Бейбарса в Каире, строительство историко-культурного центра и мавзолея Аль-Фараби в Дамаске;

- созданы более 20 документальных фильмов о важных историче-

ских местах и наследии национальной культуры из цикла «Қорқыт. История кюя», «Музыкальное наследие номадов», «Архитектурные памятники древнего Туркестана», «Мавзолей Жусуп Ата», «Петроглифы Тамгалы» и ряд других;

- реализуются мероприятия, направленные на развитие туристического кластера (паломнический туризм, историко-археологический туризм). Рекомендации археологов применяются при разработке туристских маршрутов. Программа «Культурного наследия», усиливая внимание к вопросам развития культуры и истории народа, сосредоточена в проблеме духовно-нравственной консолидации казахстанского общества [5] О масштабности проекта говорит тот факт, что в нем задействован весь интеллектуальный потенциал современного Казахстана: академические институты литературы и искусства, философии, истории и этнографии, языкознания, национальная библиотека, высшие учебные заведения страны, а также специалисты из России, Турции, Германии, Венгрии, Норвегии и др. стран.

Реализация программы «Культурное наследие» показала нам мощь многовековой традиции и верное направление, в котором необходимо двигаться, чтобы дальше изучать свои корни и показать всему миру историю нашей земли. Ученых Казахстана, Турции, России, Венгрии и других стран больше интересуют движение «туранство», по «Великому шелковому пути», этногенез племени кочевников. Внимание их привлекает инстинкт самосохранения, причины и факторы консолидации сил, формы их поддержки ради мира в разное время истории.

Проблемы стали больше. Поскольку еще надо противостоять идеализированным образцам и привычке потребителя, культивируемым в западной культуре. На этом фоне возрастает спрос конкретно финансируемым стратегиям и доброжелательное, грамотное отношение к ним и подбору кадров. Реформа образования предусматривает большие нововведения в некоторых ее основных компонентах и приобщение молодежи к содержанию культурного наследия. Она способствует развитию сознания и духовных ценностей молодежи, закреплению межличностных и межкультурных отношений среди молодого поколения, выделению культурного аспекта воспитания. При содействии консультативной группы разработаны несколько томов научной, художественной и энциклопедической литературы, которую необходимо использовать в содержании вузовского образования через интеграцию в содержание дополнительного образования (внеаудиторные занятия и мероприятия).

Необходимость внесения изменений в систему образования стала одной из значимых проблем правительства. Последние реформы были направлены на то, чтобы изменить компоненты образовательных учреждений, улучшить роль музеев в образовательном процессе и состояние конкурентоспособности их в мире учебных заведений [6].

Программа «культурное наследие» также охватывает работы, связанные с археологическими раскопками, защитой культурных ценностей, исторических памятников, их помещений и окрестностей, созданием национальных парков и заповедных зон, с улучшением политики туризма, экологической безопасности и природных ресурсов Казахстана и Центральной Азии. В Казахстане насчитывается свыше 30 тысяч свидетельств древней истории, в том числе истории Великого шелкового пути. Среди них памятник городской культуры Каялык в Семиречье. По утверждению ученых Каялык сыграл важную роль в формировании первой государственности на территории Казахстана – Карлукского государства и был его столицей.

Из перечисленных примеров явствует, что география и «биография» археолого-письменных материалов пестрят разнообразием, не всегда прямо связанных между собою. Социально-исторические и идейно-духовные истоки их не осмыслены. Предметом дискуссии остаются вопросы: Что, каким образом досталось нашему времени? Какая традиция забыта, искажена, продолжена? Какова степень модификации и преемственности каждого вида культуры, особенно устного творчества, прикладного искусства у тюркоязычных народов?

Аутентичность молодежи в межкультурном взаимодействии проявляется прежде всего в отказе от установленных норм в обществе через личностное переживание духовной ценности, так как в обществе иногда искажаются понимание таких фундаментальных понятий как «любовь», «толерантность», «традиция». Для осмысления этих понятий молодежь ищет свои смыслы через культурное наследие, мировоззренческие взгляды своего народа и культуру других народов. Ориентация молодежи духовным ценностям способствует научению способности жить в условиях сосуществования культур, в системе диалога культур.

В культурном наследии общества особое место занимает музей как эпоха в артефактах, воспроизведение известных событий в истории страны и источник удовлетворения возросшего спроса зрителя на информацию и основная канва событий далекого времени. Музеи бывают историко-краеведческим по областям, государственно-археологическим, государственно-национальным или центральным государственным и т.п. Артефакты их сопровождаются экспозицией бытовых изделий и вооружений воинов, фотографиями, копиями документов, научными трудами и т.п. Культурные связи не только восстанавливают значимые события и национальную самобытность истории, но и укрепляют взаимоуважение, основанное на глубоких родственных отношениях. Они расширяют культурное пространство, формируют реально смотреть на вещи и события, действовать так, как нам подсказывает инстинкт самосохранения.

Осуществление внеаудиторных мероприятий с обучающимися высшего учебного заведения по вышеизложенным направлениям дают возмож-

ность решать образовательные и воспитательные задачи в единстве и продуктивно. Тем самым возрастает роль археологических музеев в системе образования, науки и культуры, их влияние на воспитание молодежи. Проведение среди студентов внеаудиторных занятий совместно с работниками музея реализует дух воспитания и социализации личности, а организация встреч с учеными-археологами одновременно расширяет контакты педагогов с обучающимися [7].

В этих условиях, мы осуществляем следующие направления внеаудиторной деятельности:

1. Ознакомление с музейными материалами: историко-культурными экспонатами, найденные в результате раскопок на местах стоянок и городищ по территории Казахстана.

2. Исследование историко-культурных памятников: определение научно-методических основ их защиты, т. е. ведение научно-исследовательской работы.

3. Сбор сведений из архивных фондов сведений в Китае, России, странах Центральной Азии, а также в других странах ближнего и дальнего зарубежья.

4. Сбор материалов исторических архивных исследований: для систематизации трудов историков, путешественников, ученых-археологов.

5. Изучение древних казахских книг и рукописей: сбор данных об архитектурных памятниках на территории Казахстана и зарубежом.

6. Создание базы данных археологических материалов: сохранение источников культурного наследия Казахстана на электронных носителях.

Музеи представляют не только историческое наследие нации, но и являются научно-образовательными учреждениями; предлагают уникальные возможности для обучения и образовательные опыты, которых часто не могут быть найдены в традиционных классах. Музей является местом, где студент не только приобретает знания, но и воспринимает накопленный исторический опыт, т.е. формирует научное и духовное мировоззрение.

Художественные произведения и культурные памятники, сохранившие в музеях, передают время и место ценности из определенного сообщества. Музейные архивы могут быть взаимодополняющими ресурсами в воспитании молодых поколений, поощряя их интересы к искусству и культурным ценностям прошлого. С этой точки зрения, музеи являются благополучными центрами духовного успокоения и очищения. В воспитании молодых поколений музеи выполняют близкие функции народной педагогики, воспроизводя историю, наследие и социально-политический климат конкретных сообществ и их подлинные обычаи и традиции [8].

В последние годы многие музеи во всем мире приступили к решению задачи сообщества просветителей в больших масштабах через создание доминантных образовательных программ. Музеи поистине разнообразны: от

музеи искусства и исторических музеев до археологических и научных центров.

Посещение музеев теперь являются частью внеаудиторной деятельности, так что студентам есть возможность узнать больше о человеческих взаимоотношениях, о племенах, населявших территорию Казахстана, и их родственных связях, о культуре степных жителей, или около городов и других исторических местах своей родины.

В этой статье мы защищаем программы, разработанные специально для образовательных учреждений и роль археологических музеев для образовательно-воспитательных процессов. Образовательные программы решают потребности и желания педагогов и молодых людей по использованию уникальных дополнительных возможностей для обучения и приобретения умений расшифровать произведения искусства и артефакты в контексте историко-культурных перемен и перспективы обучения.

Музейные коллекции формируют образно-художественный тип мышления и умение эмоционально сопереживать их в художественно-прикладном и историческом контексте. Тогда ресурсы музея или его образовательные программы, по словам британского ученого Дугласа Hamblin, могут быть важными факторами в обеспечении программы внеклассных мероприятий [9]. Изначально культурная база передавалась устно из поколения в поколение. С развитием городов музеи стали фокусом отражения сути обычаев и традиций в художественных репрезентациях и содержащихся в них артефактах [10].

В ходе беседы, общения археологические артефакты музея не просто превращаются в документы истории и образцы культурной деятельности, скорее всего, а) воздействуют на молодежь для постижения непреходящих ценностей человечества; б) встраиваются в культуру мышления казахского народа, и соответствуют их общечеловеческим ценностям. Духовные ценности музея, удовлетворяя человеческие желания и потребности, соответствуют интересам частной среды ориентированных сообществ, формируют консенсус сообществ во имя удовлетворения их ожиданий [11].

Музейные археологические материалы – это не только первоисточники знания, но и культурно-исторические, духовные ценности. В археологической музейной экспозиции происходит соединение научной и музейной интерпретации археологических материалов, с которыми мы знакомим обучающихся во время внеаудиторных занятий. Эти материалы имеют для нас ценность, как с точки зрения научного знания, так и с общекультурных и личностных позиций.

Музейное образование сочетает в себе индивидуальное и коллективное обучение, стимулирующее отдельных и социальных навыков популяризации ценностей. Посещение музеев может помочь студентам больше узнать о культуре, традициях народа и с новой точки зрения интерпретировать исто-

рию своей страны. Кроме того, музеи играют огромную роль в развитии способностей мышления и научного познания, национальной культуры и общественной жизни. Почитаемые превращаются в святые и государственные символы, определяя суть национальных особенностей. Есть около 17000 археологических, исторических и культурных памятников в Центральном музее Республики Казахстан. Большинство из них являются бесценными памятниками, которые документируют историю и культуру страны. Большинство археологических, исторических и этнографических коллекций были собраны в 19 и 20 вв. под руководством ученых, таких как А. Маргулан, К. Акишев, Х. Алпысбаев, М. Кадырбаев, К. Байпаков, З. Самашев и др... [12].

Однако во многих исследованиях не упомянуть образовательное и культурное влияние музеев на общественность как центр обучения. Нередко наблюдается нежелательный факт, когда материалы археологического музея, да и культурного наследия казахского народа эффективно не используются как средство для привития у обучающихся чувства любви к родине, толерантного отношения к культуре разных народов и основа отечественного воспитания. Вопросы пропаганды духовных ценностей посредством материалов археологического музея становятся особо актуальными не только в плане восполнения пробелов в полноценном изучении историко-культурного наследия и обобщения многовекового духовного опыта казахского народа, но и с целью воспитания подрастающего поколения в духе казахстанского патриотизма.

Многие исторические, археологические и архитектурные объекты, представляющие ценность истории и культуры Казахстана, не освещены адекватно запросам и вызовам времени среди молодежи. Так недостаточно развиты система и методы изучения, использования памятников нематериальной, духовной культуры начиная с древнейших времен, древнетюркских письменных памятников, трансформации традиционных мифологем и образов в произведениях современных авторов. Новые усилия предполагают планомерную интенсификацию деятельности по развитию духовной и образовательной сферы, обеспечению сохранности и эффективного использования культурного наследия страны.

Удовлетворение общественных потребностей на профессиональном уровне – это основная функция музеев сегодня. Музеи предлагают введение отдельных аспектов исторического и культурного наследия, охватывающего аспекты географии и территории, показывая тесную взаимосвязь природы и общества, и особенностей регионов и общин.

Эти виды деятельности могут сократиться в рамках программ «Культурология» или «История Казахстана» для того, чтобы помочь студентам свидетелем разнообразных способов жизни из века в век, различных обычаев и традиций, повседневной социальной жизни, национальных особенностей и т.д. Они также могут узнать об исторических изменениях и их отношениях

к сезонной структуре региона или структуре поведенческих изменений в работе людей. Для большего успеха необходимо определить дидактические приемы лекций и условия работы учителя при выполнении внеаудиторных педагогических занятий. Внеаудиторные мероприятия призваны повышению мотивации учащихся в развитии эстетического вкуса и чувствительности, оказанию помощи в освоении методов исследования. В организации внеаудиторных мероприятий важно умение спланировать нужное количество активности и сроков ее реализации.

Мы живем в постоянно меняющемся плюралистическом мире, а музеи не просто отражают основу устоявшего образования, но и, как верно подметил воспитатель Floyd Minuette, являются осознающим, что их образовательные цели «должны решать аутентичные способы, в которых подключения могут быть выполнены в жизни студентов» [13]. Музейные педагоги признают, что в ситуации обучения и образовательных программ должны упорно стремиться на предметной и методической основе для того, чтобы быть по-настоящему динамичными, творческими, комплексными, актуальными и интересными [13].

Общество нуждается в плане и принципах действий, касающихся обязательств в области образования, государственной службы и включения культурного сообщества в сферу образовательного сотрудничества и музейных образовательных программ. В этом контексте общество возлагает большую ответственность интеллектуальной силе системы образования, просвещения и культурных центров по духовному возрождению молодежи.

Жизнь ускоряет свой темп, а участие человека в духовной жизни становится все более спонтанным и случайным по содержанию и нацеленности. Реальность воспринимается, усваивается и оценивается по-разному, в зависимости от социального статуса, образования, личной истории и характера человека. *Источник* общечеловеческих ценностей *недостаточно раскрыт*.

Главные задачи современного образования: приобретение знания в результате самостоятельного учебного и научного поиска; формирование *школы культуры* как школы диалога и участия происходит в разноразной, на основе свободной самоопределяющейся инициативы личности и сочетания разных моделей.

В плане координации новых начинаний в системе образования и культуры необходимо создать наблюдательно-консультативный совет, работающий по корпоративной модели. Совет призван оживлять работу по стратегическому развитию духовного воспитания и дать новый импульс развитию вуза в плане обеспечения культурно подготовленных, профильных и конкурентоспособных кадров региона и отрасли.

Музеи рассматриваются как культурная среда воспитания подрастающего поколения будущих специалистов и научно-культурные, исторические и художественные переживания их становятся материалом для эффективно-

го визуального восприятия; предоставляют образовательную возможность ознакомления с фактическими материалами истории Казахстана и уникальный опыт для усвоения их обучающимися.

Ценность проведения внеаудиторных занятий в условиях музея проявляется в усвоении культурного наследия казахского народа, в процессе социализации обучающихся через усвоение его духовных ценностей. Организованные лекции, самостоятельная работа студентов, примененные аудио-видео-уроки являются критерием измерения эффективности программы «Культурное наследие». Усвоение его материалов обеспечивает саморазвитие студентов как субъекта деятельности и как личности. Далее предполагается проведение эксперимента путем внедрение элективного курса в рабочий учебный план.

Все преобразования должны осуществляться вокруг студенческого общества. Обучающиеся должны научиться влиять на характер и направление идейно-воспитательной работы, решать конкретные ее организационные вопросы; предлагать интересные научные проекты по повышению эффективности работы, предоставить новые компетенции для самих себя и уверенность в будущем.

Литература

1 Рубинштейн А.Я., Муzyчек В.Ю. Оптимизация или деградация? Между прошлым и будущим российской культуры // Общественные науки и современность. – №6, 2014. – С. 5-6.

2 Акимов А.В., Яковлев А.И. Цивилизации – многогранный инструмент исследования общества // Восток. – №1. – 2014. – С. 109-116.

3 Назарбаев Н.А. «Қазақстан-2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына жолдауы / 14/12/2012.

4 О Государственной программе «Культурное наследие». Указ Президента Республики Казахстан на 2004; Закон Республики Казахстан «О Национальном архивном фонде и архивах» 326-І декабрь 22, 1998. / (с изменениями и дополнениями по состоянию на декабрь 29, 2014).

5 Садыков Т. Культурное наследие Казахстана: современное состояние и перспективы развития // Рухани-ғылыми мұра. Республикалық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – 2008. – С. 14-18.

6 Кусайнов А. «Білім туралы. Об образовании» / Қазақстан Республикасының Заңы // Егеменді Қазақстан. – Алматы, Jan. 3, 1999.

7 Жоголева О. Влияние внеучебной воспитательной деятельности вуза на процесс социализации студенческой молодежи // дисс. канд. социол.наук. – Тюмень: Тюменский государственный университет, 2007.

8 Раимханова К., Қатран Д. Музей ісінің теориясы мен практикасы // Оқу құралы. – Алматы, 2002. – 272 б.

9 *Хамблин Д.* Формирование учебных навыков (перевод с английского). – Москва, 1968. – 123 с.

10 *Раимханова К., Қатран Д.* Музей ісінің теориясы мен практикасы // Оқу құралы. – Алматы, 2002. – 3 б.

11 *Шәмшәтұлы И.* Рухани мәдениет және өнегелі құндылықтар // Высшая школа Казахстана. – 2002. – №2. – Б. 177-182.

12 *Сейдімбек А.* Қазақ әлемі: Этномәдени пайымдау. Оқу құралы. – Алматы, Санат: 1997. – 464 б.

13 *Minuette, Floyd.* «More than just a field trip ...Making relevant curricular connections through museumexperiences» *Art Education* 55.5 (September 2002). – С. 39-45.

Түйін

Молдабеков Ж.Ж., Шашаева Г.К. Духовные ценности культурного наследия и популяризация его материалов на внеаудиторных мероприятиях

Қазақстанның мәдени саясаты арнайы мекемелердің материалды және рухани құндылықтарын сақтауға, жинақтауға және адамзат мәдениетін білім саласына ендіруге тұтас біржақты бағытталған. Бұл мақаланың объектісіне мәдени мұраның білім және тәрбие үрдісіндегі танымдық және практикалық маңызын ашу, мұражайлық құндылықтарды білім беру факторына айналдыру және информациялық-коммуникативті байланыстардың тиімді тәсілдерін құрастыру мәселелері жатады.

Summary

Moldabekov Zh.Zh., Shashaeva G.K. The spiritual value of cultural heritage and the promotion of its materials in the extracurricular events

The efforts of cultural policy of Kazakhstan directed to the preservation, generalization of the material and spiritual values in the special institutions and transfer of the human culture to the education system. Object of study this article is cognitive and practice meaning of the cultural heritage in the educational process, conversion museum values to the educational factors and productive resources of the informative-communicative links.



*Андрей Хазбулатов,
Мадина Султанова*

**КУЛЬТУРНЫЙ КОД НАЦИИ
В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ
ПОНИМАНИИ СОВРЕМЕННОЙ
КУЛЬТУРНОЙ
ПОЛИТИКИ КАЗАХСТАНА**



«Традиции и культура – это генетический код нации»
Н.А. Назарбаев

Аннотация. Статья посвящена исследованию концептуальных основ современной культурной политики Казахстана. Быстрые темпы роста и вхождение в глобальный мир имеют для Казахстана, как положительные, так и отрицательные стороны. Возврат к прошлому в его прежнем формате невозможен, однако оно требует трезвого, рационального осмысления для того, чтобы уроки были усвоены и выводы сделаны. Целью статьи является анализ концептосферы культурного кода казахского народа.

Культурный код нации сейчас обладает особой актуальностью не как пережиток прошлого, но как квинтэссенция лучших и самых жизнеспособных практик, собранных казахским народом за века истории. То, что доказало свою эффективность тогда, будет ядром нового мышления и культурных стратегий сейчас. Исходным здесь является анализ семи элементов, образующих культурный код нации, их смысла, предназначения и конструктивных возможностей. Поддержка традиционных ценностей, формирование и развитие новых ценностных ориентиров, определяющих национальную самоидентификацию, осуществляется через возрождение исторических ценностей, традиций, национальных праздников, традиционных промыслов и ремесел, стремление нации к синтезу традиций и новаций. Концепция культурной политики – долгожданное явление для Казахстана. Одним из самых важных моментов в Концепции являются четкое видение развития неисчерпаемого творческого потенциала народа Казахстана через культурный код нации. Культурный код нации является отражением культурной ментальности. Он формируется на основе национальных образов, языка, духовности, традиций и ценностей народа.

Ключевые слова: казахская культура, «Мәңгілік Ел», культурная политика, культурный код, традиции, культурное наследие.

Никогда еще культура не была так важна как сейчас. Культура на сухом языке деловой документации – отрасль, но в действительности – сфера духа, свободное пространство, энергетический источник. Сегодня в казахстанском обществе важнейшая роль в развитии культуры принадлежит государству, которое должно осуществить регуляцию этой сферы.

Слишком многое в культуре происходит стихийно, что неизбежно чревато проблемами и, соответственно, вопросом: кто будет управлять институтами, формирующими культуру и ее продукт, и является ли это прерогативой государства? В условиях окружающей нестабильности Казахстан может и должен сделать свой вклад в укрепление мира и стабильности, как во внутреннем формате, так и внешнем.

Отсутствие единой стратегии и неоднократные изменения в органах управления культурной сферой разрушили ее структуру. Прежняя ресурсная база и организационные механизмы, на которых строилась государственная культурная политика, изжили себя. Отрадно, что сегодня взгляды на культуру изменились, равно как и понимание значения роли государства в развитии культуры и политики.

Перед Казахстаном стоит ряд глобальных вызовов, некоторые из которых в определенной степени можно разрешить с помощью инструментов грамотной культурной политики. И здесь культурное многообразие – главный козырь. Подлинное единство народа Казахстана возможно только на основе взаимообогащения культур, где «центром притяжения» и основой построения культурной политики современного государства выступит казахская культура.

Это обеспечит доступ всех социальных слоев к ценностям отечественной и мировой культуры и сохранение культурных ценностей и традиций, должное внимание к творческим союзам и объединениям, которые сейчас во многом выживают только за счет подвижничества. Творчество нуждается в социальной защите и патронаже, не разовых акциях, а целенаправленной стратегии. Культурные процессы, будоражащие общество, не могут быть в стороне от социальных и культурных институций. Следовательно, нам жизненно необходима концепция культурного развития.

Концепция культурной политики – долгожданное явление для Казахстана. Одним из самых важных моментов в Концепции являются четкое видение развития неисчерпаемого творческого потенциала народа Казахстана через культурный код нации. Культурный код нации является отражением культурной ментальности. Он формируется на основе национальных образов, языка, духовности, традиций и ценностей народа.

Культурный код как структура, определяющая генотип нации, состоит из семи ключевых звеньев, каждое из которых представляет собой в целом самостоятельный культурный феномен: *наследие, традиции, обычаи, язык, семья, хозяйственные системы (жизненный уклад), праздники.*

При самодостаточности каждого из семи элементов они становятся кодом только при условии неразрывности архетипических связей между собой. Утрата или деформация хотя бы одного звена ведет к мутации культурного кода и, как следствие, утрате идентичности, размыванию этнической памяти и разрушению культурного генотипа народа.

Наследие. Основополагающим императивом культурного кода нации является сохранение и развитие наследия. Под «наследием» следует понимать весь комплекс материальных и духовных ценностей, знаний и жизненных принципов, накопленных народом за всю историю.

Культурное наследие Казахстана – это неисчерпаемый потенциал консолидации и успешного развития нашего общества и государства. Государственная культурная политика должна быть направлена на духовное, культурное, национальное объединение общества и формирование нравственной, самостоятельно мыслящей творческой, ответственной личности на основе всего массива отечественной культуры. На основе традиционных для Казахстана ценностей, гражданской ответственности и патриотизма необходимо развивать систему воспитания и образования граждан.

Стратегическим вектором культурного развития современного Казахстана является сохранение, исследование и трансляция культурного наследия. Каждый культурный кластер преследует эту цель, воплощая разнообразными способами: от культурного туризма и научных изысканий, до актуализации культурного наследия через современное искусство. В этом контексте креативные индустрии являются мощным механизмом, позволяющим не только защитить, но и сделать культурное наследие неотъемлемой частью повседневности, живой и постоянно развивающейся традиции, актуальной для нового поколения. Все это возможно осуществить под эгидой развития программы «Мәдени мұра» в новом формате «Мәңгілік ел».

Необходимо продолжить масштабные научные изыскания, тиражировать публикации, посвященные актуальным вопросам культурного наследия; эффективно использовать ресурсы телевидения и киноиндустрии; создавать свободные арт-площадки в рамках развития современных культурных кластеров. Наряду с этим необходимо учредить специальные премии и награды за вклад в изучение наследия по отраслям, пересмотреть репертуарную политику с акцентом на актуализацию культурного наследия средствами искусства.

Традиции. Традиции являются основой культуры и одновременно главным условием ее развития. Универсальность мировоззренческих координат, их простота и действенность обеспечивают эволюционное развитие культуры через преемственность традиций. Традиции могут быть глобальными для всего нации или актуальными для отдельно взятой семьи, но их важность как механизма,двигающего вперед историю и культуру всех – неоспорима. Сейчас, когда Казахстан является сформировавшимся государством и переходит на качественно новый уровень развития, традиции должны стать неотъемлемой частью бытия каждого казахстанца.

Понимание Казахстана не как политической единицы на карте мира, но как национальной идеи нашего общего дома, семьи – «Мәңгілік Ел» может быть выстроено только на основе комплексного возрождения и обновления традиций – единых для всех. Здесь уникальность Шежире как Древа

поколений с единым корнем доказывает, что именно осознание духовного единства не раскалывает нас, а объединяет [1].

В этом контексте философия семьи станет ключевой для укрепления национального культурного кода, так как семья сама есть едва ли не наиболее важная живая традиция, переданная нам нашими предками. Однако, сейчас и эта традиция, как и многие другие, подвержена негативным изменениям.

1. Количество разводов достигает угрожающей отметки. Доклад Комитета по статистике министерства национальной экономики РК свидетельствует о двухпроцентном увеличении числа разводов только за шесть месяцев прошло года, где «за январь-июль 2014 года число разводов составило 30,3 тысячи, по сравнению с соответствующим периодом 2013 года их число увеличилось на 2%. Общий коэффициент разводимости на 1 000 населения составил 3,01 расторгнутых брака [2]. Число оставленных на попечение государства детей неуклонно растет, как и цифры, свидетельствующие о бытовом насилии над женщинами и детьми в казахстанских семьях. Эти тревожные факторы ставят под угрозу весь институт традиций, так как посягают на наше главное достояние – материнство и детство – основу будущего страны.

Согласно Государственной Стратегии 2050 – курсу состоявшегося государства, помимо унаследованных нами от предков традиций, мы должны создать новые, способные стать вехами реализации нового политического курса страны. И здесь важная роль отводится культуре.

Глубокая интеграция культуры и экономики – не только признак информационной эпохи, но и способ формирования новых традиций, таких как малый бизнес. Он должен стать семейной *традицией*, передаваемой из поколения в поколение. Крепкая материальная основа семьи – залог ее уверенного будущего.

Обновленные *традиции* животноводства внесут весомый вклад в нейтрализацию одного из глобальных вызовов XXI века: «угрозу глобальной продовольственной безопасности». А ведь истоки этой традиции являются одним из ключевых элементов самобытности всей кочевой казахской культуры.

Нам необходимо формирование современной *традиции* религиозного сознания, соответствующее традициям и культурным нормам Казахстана. Это также задача культурной политики и должна быть решена с учетом синхронизации нашего духовного наследия и вызовов глобализации. Это лишь некоторые примеры существующих в Казахстане традиций, и все они вкуче смогут обусловить принципиально новый уровень устойчивого развития.

Полагаем, в этом контексте необходимо осуществить целенаправленные научные изыскания в проектном формате, крупномасштабные междисциплинарные исследования, пересмотр всей системы художественного образования, запуск поэтапных крупных издательских проектов, создание

площадок для конструктивного обсуждения мониторинг деятельности СМИ (возможно даже цензура, особенно в религиозном плане) и т.д.

Обычаи. Обычаи являются цементирующим средством жизненного уклада и принципов народа. Как неотъемлемый элемент национального генетического кода, преемственность традиций и обычаев – это важнейший фактор реализации передачи мировоззренческих ценностей на бытовом уровне, главное условие существования живых национальных традиций.

Переходящие из поколения в поколение обычаи не только спланивают нацию, но делают каждую семью уникальной. Соглашаясь с общими традициями, мы не теряем самобытности именно потому, что каждый казахстанец воспитан в понимании существования определенных обычаев, которыми богата и славна его семья. Культурное многообразие – ядро толерантности казахстанцев, залог процветания общества.

Одним из приоритетов культурной политики должно стать исследование обычаев, существующих в пространстве нашей культуры, так как это поможет сплотить нацию. Несмотря на разнообразие обычаев, их генетическая основа всегда едина.

Красота и непреходящая мудрость обычаев должна получить новый актуальный формат и стать одним из важных аспектов развития культурных кластеров. Открытость, гостеприимство, доброта, уважение к старшим, любовь к детям, уважение прав людей с ограниченными возможностями, миролюбие – традиционные устои казахской культуры, как и национальная кухня, игры, фольклор – все это грани жизненного уклада, способы передачи духовного наследия и мастерства.

Культурная политика, направленная на сохранение и развитие таких ценностей не только укрепит национальное единство и значительно продвинет вперед отечественную культуру, но и станет экономически привлекательным направлением развития.

В этом ключе необходимо использовать огромный потенциал деятельности Ассамблеи народа Казахстана в контексте обновления функций этнических центров. Нужны целенаправленные научные изыскания в проектом формате, особенно в формате сохранения нематериального культурного наследия оралманов и путей сохранения и трансляции сакральных знаний и мастерства.

Возможно, есть смысл учредить всеказахстанскую Программу актуализации народных обычаев по регионам (День Гостеприимства, памятные даты сражений и подвигов), продвигать в этих рамках национальные игры и как спорт, и как элемент наследия, четко разграничивая их.

Важным элементом современного отечественного культурного ландшафта станет развитие малого и среднего семейного бизнеса в контексте популяризации национальных кухонь и культуры еды. Некоторые элементы национальной казахской кухни могут стать брендами (баурсаки, казы, ирмшик и т.д.) и опорными точками формирования обширных сетей пита-

ния, обладающих как экономические объекты, практически безграничными возможностями для развития. А кухни этнических меньшинств, составляющих народ Казахстана, станут привлекательной для туризма частью этнокультурного кластера.

Особое значение для нас имеют сейчас ремесленные традиции и система «ұста-шәкірт» как наиболее действенный стратегический «инструмент» развития творческого сектора культурных индустрий Казахстана. Мы имеем в виду не только философско-нравственный аспект прикладного искусства и традиционного ремесленничества, но и его безусловный экономический потенциал в развитии современного креативного пространства. Как свидетельствует позитивный опыт соседних с Казахстаном государств, ремесленничество и система «ұста-шәкірт» становится средством социальной поддержки населения, развития частного предпринимательства и семейного бизнеса.

Испокон веков предприимчивый человек, владеющий ремеслом, так или иначе, привлекал к своему делу всех членов семьи. Произведенная общим трудом продукция приносила доход в семью. Изначально семейное предпринимательство развивалось на основе индивидуального труда одного из членов семьи. Индивидуальный предприниматель сам был менеджером своего бизнеса, рабочим, а члены семьи лишь помогали ему. Сегодня в процессе реализации экономических реформ могут быть созданы необходимые организационно-правовые формы для занятия предпринимательской деятельностью в сфере искусства.

К примеру, в Узбекистане государство целенаправленно развивает институт «махалли», являющихся не только исторической данностью, но элементарной структурной единицей современной экономики, так как именно в *махалле* берет начало развитие ремесленничества. Большинство людей предпочитают заниматься различными видами ремесел, предпринимательской деятельностью именно по месту жительства.

По данным фонда «Махалла», только за девять месяцев 2011 года в рамках Государственной программы «Год малого бизнеса и частного предпринимательства» на местах организовано более 27 тысяч различных мероприятий, направленных на формирование махалли как центра частного предпринимательства и семейного бизнеса. За счет реализации мер по расширению различных форм надомного труда создано 191,9 тысячи рабочих мест, в том числе в кооперации с предприятиями – 55,8 тысячи, на основе договоров подряда и семейного бизнеса – 136,1 тысячи рабочих мест. Благодаря активной реализации системы «ұста-шәкірт» более 32 тысяч юношей и девушек обучены различным ремеслам [3].

Также стоит отметить, что система «ұста-шәкірт» может быть действенным и принципиально новым для Казахстана средством культурной и экономической социализации молодежи. Уже наработанный опыт наших «соседей» свидетельствует, что на основе социального партнерства в целях

усиления эффективности метода «ұста-шәкірт» в коллективные соглашения и договоры могут включаться разделы, которые расширяют социальные льготы для молодежи. В результате проведенной работы только в прошлом году при поддержке профсоюзов в рамках метода «ұста-шәкірт» на 85452 предприятиях и организациях смогли трудоустроиться свыше 290 тысяч выпускников профессиональных колледжей [4].

Развитие языка. В основе культуры лежит язык. Казахский язык становится неременным условием формирования нации, ее единства. Язык представляет собой целый мир, способный охватить всю многогранную культуру, все многосложное общество. Языку присуща специфическая для каждого народа внутренняя форма, которая является выражением «народного духа», его культуры; язык есть опосредующее звено между человеком и окружающим его миром.

Культура – это память, закодированная языком. Поэтому сохранения и развитие казахского языка – важнейшая задача культурной политики нашего государства.

Между тем, мощным ресурсом повышения конкурентоспособности нации и культуры в целом является триединство языков (казахский, русский, английский), которое важно развивать в условиях современного информационного общества. Благодаря использованию новых интерактивных технологий формируется современное коммуникативное пространство, выходящее далеко за пределы национальных границ. Необходимо широко использовать лингвистический капитал Казахстана для трансляции и популяризации отечественной культуры на международном уровне. Все интернет ресурсы организаций культуры должны быть полиязычными и доступными широкому кругу пользователей, как в стране, так и за ее пределами.

Семья. Философия семьи является одним из ключевых факторов для укрепления национального культурного кода, поскольку семья – наиболее важная живая традиция, переданная нам нашими предками. Именно в семье формируются важнейшие морально-нравственные установки личности. Однако сейчас эта традиция, как и многие другие, подвержена негативным изменениям, связанным с процессами глобализации.

В этом контексте философия семьи станет ключевой для укрепления национального культурного кода, так как институт семьи – самая большая исторически укорененная традиционная ценность.

Важнейшая задача культурной политики – ориентация общественного сознания на понимание ценности семьи как залога благополучия жизни человека и общества. Воспитание личности неотделимо от поддержки семейных ценностей, так как личность формируется в семье.

Переходящие из поколения в поколение обычаи не только сплачивают нацию, но и делают каждую семью уникальной. Согласуясь с общими традициями, мы не теряем самобытности именно потому, что каждый казах-

станец воспитан в понимании контекста определенных обычаев, которыми богата и славна его семья.

Жизненный уклад. Согласно государственной Стратегии 2050 – курсу состоявшегося государства, необходимо оберегать наши проверенные годами ценности, унаследованные от предков. И здесь важная роль отводится жизненному укладу как традиционному механизму сохранения целостной мировоззренческой системы координат.

Формирование личности современного человека должно опираться на осознании важности экологической культуры, которая включает не только здоровый образ жизни, но и бережное отношение к природе.

Глубокая интеграция культуры и экономики – не только признак информационной эпохи, но и формирование новых традиций, таких как малый бизнес – он должен стать семейной традицией, передаваемой из поколение в поколение.

Крепкая материальная основа семьи – залог ее уверенного будущего. В этом смысле перспективными проектами могут стать развитие малого и среднего семейного бизнеса в контексте популяризации национальных кухонь и культуры еды, поощрение надомного ремесленничества, традиционных народных промыслов и др.

Национальные праздники. Национальные праздники – действенное средство консолидации общества и патриотического воспитания, важнейший ресурс формирования гражданской идентичности.

Праздник как социальный феномен несет особую функциональную нагрузку в условиях глобального мира, снижения общего уровня культуры, смены идеалов. Возникают новые и претерпевают серьезную трансформацию старые праздники.

Национальные праздники аккумулируют богатство и разнообразие традиций, ритуалов, обычаев, зрелищ, обрядов, игр, торжеств и т.д. Празднования общенародных, общенациональных торжеств являются консолидирующим фактором общественного сознания, направляя его в позитивное русло, формируя чувства гордости и патриотизма.

Казахская культура в ее современном формате, так в ее историческом прошлом, нуждается в интеллектуальной и творческой интерпретации. Творчество, способно по-новому осмыслить национальные ценности традиции и наделить их современными чертами. Без четкого понимания исторических свершений народа и его многих поколений, историческое существование невозможно.

В этой связи огромную роль играет формирование национальных образов, культивирование традиций праздничных мероприятий, способных сплотить нацию. Примером таких праздников становятся День Независимости, День Конституции, День Первого Президента, День Столицы и др.

Республика Казахстан – страна многонациональная, мультикультурное сообщество, объединяющим началом которого является Идея, опирающаяся

ся на дух единства, который, в свою очередь, может осуществляться в условиях доверия человека к обществу, общества к личности. Все они – в равной мере ответственны перед культурой, все они являются субъектами культурной политики.

Казахская культура, ее прошлое и настоящее является ядром социокультурного развития нашей страны. Жизнеспособная культура проходит свой естественный путь развития и трансформаций, сохраняя свой стержень. Идентичность может дать сбой в случае, когда ценности своей культуры окажутся малопривлекательными и ее может затмить другая, способная увести от истоков духовных и нравственных ценностей исконной культуры.

Основополагающие ментальные черты любого народа остаются константой их ценностно-ориентированного мировоззрения и мироотношения. В этом смысле семейные ценности и хозяйственные системы должны органично вписываться в общую парадигму национальной идеи, культурного кода, направленных на формирование единства и поступательного развития.

Поддержка традиционных ценностей, формирование и развитие новых ценностных ориентиров, определяющих национальную самоидентификацию, осуществляется, главным образом, через развитие языка, возрождение исторических ценностей, традиций, национальных праздников, традиционных промыслов и ремесел, стремление нации к новаторству и новизне.

Подытоживая, мы видим культурный код нации не просто как ядро новой культурной политики Казахстана, но как важный концепт евразийской культуры, ставящей единство во главу угла. Толерантность, духовность, предприимчивость и творческий потенциал присущи только тем народам, что «продолжают культурную традицию и превращают ее в элемент духовного бытия, то есть воссоздают заново» [5, с.79].

Литература

1 Назарбаев Н.А. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации народу Казахстана Стратегия «Казахстан-2050» – новый политический курс состоявшегося государства // http://akorda.kz/ru/page/page_kazakstan-respublikasynynprezidenti.

2 Расцвет духовных устремлений // [www. http://www.jahonnews.uz](http://www.jahonnews.uz).

3 «Усто-шогирд» вновь принимает гостей /ИА PRESS-UZ.info. <http://www.jahonnews.uz>. 17.12.2014.

4 Число разводов в Казахстане за январь-июль 2014г увеличилось на 2% // <http://newskaz.ru/society/20140915/6950311.html>.

5 Шалабаева Г.К. Евразийство сквозь призму изобразительного искусства Казахстана. – Алматы, 2010. – 251 с.

Түйін

Хазбулатов А., Султанова М. Ұлттың мәдени коды заманауи Қазақстанның мәдени саясат тұжырымдамасы концептуалды түсінігінде

Мақала заманауи Қазақстанның мәдени саясат тұжырымдамасы негізін зерттеуге арналған. Қазақстанның жылдам қарқынды түрде дамуы мен жаһандандыру әлеміне кіруінің жағымды және жағымсыз жақтары бар. Ежелгі формат түрінде өткенге оралу мүмкін емес, алайда ол тың, рационалды түсіну мақсатында сабақ болу және қорытынды шығару үшін өте қажет. Мақаланың мақсаты қазақ халқының тұжырымасында мәдени кодының анализі болып табылады.

Ұлттың мәдени коды қазір өткеннің ерекше өзекті мәселесін емес, қазақ халқының ғасырлар бойы жиналған өмір сүруге жақсы бейімделген және үздік квинтэссенция болып саналады. Ол өзінің эффектілігін дәлелдеген нәрсе бүгінде жаңа ойлау мен мәдени стратегиясына айналды. Бұл жерде ұлттың мәдени тағдырын, конструктивті мүмкіншілігі болған жеті элементтің анализі негізгі болып саналады. Дәстүрлі құндылықтарды қолдау, жаңа бағыттарды қалыптастыру мен дамыту, тарихи құндылықтарды, дәстүрлерді, ұлттық мейрамдарды, кәсіп пен өнерді, ұлттың синтезді дәстүр мен жаңаруға ұмтылуды қайта жандандыруды жүзеге асыру. Мәдени саясат Тұжырымдамасы Қазақстан үшін көптен күткен оқиға. Тұжырымдамағы ең маңызды сәттің бірі болып Қазақстан халқының бүлінбеген шығармашылық потенциалын ұлттың мәдени коды арқылы дамыту. Ұлттың мәдени коды мәдени ділдің суреті болып саналады. Ол ұлттық бейне, тіл, рухтандырушылық, дәстүрлік және халықтың құндылығы негізінде қалыптасады.

Summary

Hazbulatov A. Sultanova M. Cultural code of nation in conceptual understanding of modern cultural policy in Kazakhstan

The article explores conceptual foundations of study the modern cultural policy of Kazakhstan. Rapid growth and entry into the global world have for Kazakhstan both positive and negative sides. Return to the past in its old format is not possible, but it requires rational thinking to lessons to be learned and conclusions are to be made. The aim of the article is to analyze cultural code of Kazakh people.

Cultural code of the nation now has a special relevance, not as a relic of the past, but as the quintessence of the best and most sustainable practices collected by the Kazakh people for centuries of history. What proved to be effective previously, will be the core of the new thinking and cultural strategies now. The analysis of the seven elements that form the cultural code of the nation, their meaning, purpose and design features is considered to be original. Support for traditional values, the formation and development of new values, defining national identity is implemented through the revival of historical values, traditions, national holidays, traditional arts and crafts, the desire of the nation to the synthesis of tradition and innovation. The concept of cultural policy is long-expected phenomenon for Kazakhstan. One of the most important moments in the Concept is a clear vision of the inexhaustible creativity of the people of Kazakhstan through the cultural code of the nation. Cultural code is a reflection of the nation's cultural mentality. It is formed on the basis of national images, language, spirituality, traditions and values of the people.

*Кенжегул Бияздықова,
Әсем Мұханбет*

МӘДЕНИЕТТЕГІ ВЕСТЕРНИЗАЦИЯНЫҢ РӨЛІ



Аннотация. Мақалада мәдени біріздендірлік (идентичность) қазіргі қазақстандық қоғамының мәселесі ретінде қарастырылған. Республикада өтіп жатқан өзгеріс үрдістерінде қазақ мәдениеті басты нысан болып саналады. Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетін зерттеу мәдениет тарихының астарында маңызды қарастырылып, қазіргі қалыптасқан ұлттық мәдениеттің батыстандыру ерекшеліктеріне бағытталған.

Батыстық өркениет пен қазақстандық мәдениет арасындағы сұхбат-тастық аймақтары айқындалады. Осы негізге сүйену арқылы қазақстандық өркениеттің әлем халықтарының өркениет кеңістігіне енудегі орны сипатталады. Жабық және өзгеріссіз мономәдениет талаптарының шекті мәні халықаралық мәдени сұхбатқа теріс әсерін тигізіп, фанатизмге, терроризмге, экстремизмге, радикализмге әкелетіні қарастырылды. Қазақстанның Орталық Азиядағы ең батыстандырылған ел болып табылуын тек теріс тұрғыдан бағалау архаистік ұстанымдарының көрінісіне жата-тыны; жаңа құндылықтарды үйлесімді қабылдай білу қабілеттілігі мәдени-тарихи өлшем ретінде өзін тану, бәсекеге қабілетті болу ұтымды түрде жүзеге асатын жол-дары айқындалған.

Түйін сөздер: мәдениет, жаңашылдық, жаһандану, батыстандыру, мәдени біріздендірлік.

Мәдени тұтастану тұжырымдамаларында адамзаттың жалпы ғалам-дық әрекеттесуге, өзара тәуелділікке және мәдени бірлікке деген ұмтылысы бейнеленеді. Мұның мәнісі әр өркениетте жалпы адамзаттық сипатқа ие адамзаттың ортақ жетістігін құрайтын бір тағдырмен байланған мәдени құндылықтардың бар екендігіне саяды. Оларға тұлғаның қоғамдағы орны зайырлы және діни гуманизм, парасат бостандығы, эстетикалық көркемдік, еркіндік, бірқатар экономикалық құндылықтар, экологиялық түсініктер т.б жатады. Осы негізде метамәдениет, яғни жергілікті өркениеттер мен мәдениеттер мәдени әркелкілігін сақтай отыра, ғаламдық өркениеттің бір ағза ретінде дамуы туралы түсінік туады. Метамәдениет бұл жерде жалпы адамзаттық құндылықтарды жинақтап, адамзаттың біртұтастық ретінде өмір сүруі мен дамуына септігін тигізеді. Метамәдениеттің пай-да болуы, біріншіден, тенденция (үрдіс) ретінде; екіншіден, келешектегі тиімділік ретінде; үшіншіден, жалпы адамзаттық дағдарысты игеріп,

жаңа өркениет түріне енетін адамзаттың жаңа принциптік тарихы ретінде қарастырылады.

Осындай көкжиек шындыққа үйлесе ме? Бүгін бұл сұраққа біржақты жауап беру қиын, себебі адамзат үшінші мыңжылдықтың алдында рухани күйзеліске ұшырап отыр және жаңа өркениеттің негізін құрайтын мәдени-элеуметтік құндылықтарды таңдаудың қиын жолында тұр. Сонымен қатар, этнографтар айтқандай адамзат дамуының тұрақты шарты болып табылатын «айырмашылықтардың әйтеуір бір үйлесімділігі» бар болса, онда, жекелеген қоғамдар мен топтардың айырмашылығы мен ерекшеліктері сенімді болу керек, басқа формаларда пайда болу үшін жойылатындығында. өзіндік ерекшелік – әмбебаптықтың негізгі құраушы шарты [1, 149 б.].

Бұл айшықты кезеңде интеграциялық процестердің дезинтеграциялық процестермен қақтығысу фактілері байқалғанымен, неміс мәдениет философы Г. Зиммельдің жазғанындай: «Бірде-бір жанжал себепсіз болмайды, егер уақыт оны шешпей, формасы мен мазмұнын басқамен алмастырмаса, шындығыда, барлық көрсетілген қиындықтар біздің бүгінгі күнімізге кедергі келтіреді, егер оған мән бермейтін болсақ, басқа да жаңа мәселелер туындайды өйткені, мәдени түрдің алдыңғы және келесі жалғасының арасындағы дәнекер бүгінгі күндегідей жойылмайды. Дәл осылай өмір үшін мақсатталған күрес жүреді. Осы қарама-қайшылықтағы өмір абсолютті, мәңгілік құпия болып қала береді» [2, 124-125 бб.]. Бұл ой Шығыс пен Батыстың (батыс және шығыс мәдениеттері) арасындағы қарама-қарсылық полярлық абсолютті емес, ал олардың ортақ рухани тамырлары коммуникация тәсілдерін, жанжалдарды шешу мен бірегей мәдени кемелділік қалыптастыру әдістерін табуға мүмкіндік береді дегенді, мойындауға жетелейді. Бірақ адамзаттың бірегей әмбебапты даму мүмкіндігі, К. Ясперс айтқандай, әлі жүзеге асқан жоқ. Ғылым мен техниканың қатты дамуы арқасында, мәдениет белдеуліктен кейінгі империялық уақыт дәуіріне енді, сонда Батыста, Үндіде, Қытайда және т.б., Өркениеттердің шектелген тарихи дамуына жартылай қайту жүзеге асты. Адамзат өзінің мәдениеттердің бірегейленуі мен сұхбатына бағытталған жолынан бұрылды, бұл адамзатты XX ғ., неміс философының пікірінше, жойылу қауіпінің алдына жеткізеді. Қалай адамзатты құтқару керек және ол құтқарыла ма? Осы үшін, К. Ясперс бойынша, белдеулік уақытпен байланысты жақсарту, оның бастапқылығына қайту керек, келе жатқан ұлы мәдениеттер екінші белдеулік уақыт үшін адамзаттың шынайы қалыптасуы үшін түбегейлі негіздерді орнықтыруы қажет [3, 53 б.].

Батыстандыру процесінің өркениеттік тетіктерін А. Тойнби өзінің атақты «Тарихты түсіну» еңбегінде феноменологиялық тұрғыдан қарастырады. Ең алдымен А. Тойнби ілімі бойынша өркениеттер қарым-қатынасында сыртқы пролетерияттың (әсер етуі көрші халықтардың) рөлі өркениет динамикасының әр кезеңінде әр түрлі болады. Сонымен қатар дүниежүзілік діндер экспансиясын да ескеру керек.

Біз үшін А. Тойнбидің батыс өркениетінің өзімен қарым-қатынасқа түскен барлық басқа мәдениеттерге деген үстемдік жүргізу пиғылы туралы ойлары өзекті. Егер А. Тойнби батыстандырудың тарихи ерекшеліктеріне басты назар аударса, онда К. Ясперс қандай себептермен Батыс өркениеті әлемде үстемдікке ие болды деген мәселеге өз көңілін аударады. Біріншіден, К. Ясперс Батыстың Қытай мен Үнді сияқты тұйық орналасуынан өзгеше, Жерортатеңіздік мәдени диалогтар аймағында қалыптасқанына басты назар аударады. Руханилық тұрғыда Батыстың артықшылықтарына жататындары: көнегрек полисінен басталған саяси еркіндік идеясы, көнегрек философиясы мен жаңазамандық ғылымнан бастау алатын шексіз рационалдық, жеке-дара тұлғалық болмысты терең сезіну, жалпылық Батыста догматикалық түрде қатып-семіп қалмайды, секуляризм идеясы, бұл өмірдегі белсенділік және т.б.

Ұлы географиялық жаңалықтардан бастап, ХХ ғасырға дейін тарих тек Батыс тарихы болып келді. Тек осы ғасырдан басталған әлемдік ояну батыстандыруға шек қоя бастады. Осы тенденцияларды аңғара білген К. Ясперс вестернизацияның орнына бүкіладамзаттың бірігуі концепциясын ұсынады және қазіргі гуманизм тұрғысынан сараптайды.

Дүниежүзілік мәдениет бірлігі, жалпы адамдық мәдениет туралы пікірталастарда, әлемдік мәдениеттегі жалпылықты жалқылықпен қатар, әрбір жеке мәдениеттен тыс өмір сүретін ретінде түсінсек, ал жалқылықты жалғыз бір жалпы адамдық мәдениет деп, яғни бірліктегі жалқылық деп пайымдасақ, онда, әрине, сондай жалпы адамдық мәдениет жоқ. Бірақ жалпылықты адамдар өмірінің түбегейлі қырларындағы ұқсастық, сәйкестік, әрбір жеке мәдениетте өмір сүретін және көрініс табатын ортақтық деп түсінсек, онда қойылған сұраққа оң жауап әбден заңды болады. Тағы да атап көрсетейік: сөз бірегей жалпыадамдық мәдениет туралы емес, ал мәдениет көптүрлілігіндегі ортақ тенденциялардың барлығы туралы болып отырады. Ғылыми тұжырымдамасында бұл мәселе мәдениет көптүрлілігінің бірлігі мәселесі ретінде шығарылады. Яғни, жалпыадамзаттық мәдениет дегенімізді тек батыстандыру деп түсінбеу керек.

Өркениеттік және техникалық дамудың кері қайтпас иіріміне тартылған елдердің қатары молыққан үстіне молыға түсуде, жаһандандудың келешегі өз айналымын күшейткен үстіне күшейтіп барады. Дамыған елдер өздерінің экономикалық және саяси ықпалын кеңейтіп, әлеуметті өтпелі рыноктарының санын көбейтіп, ол игіліктерін тек қана сақтап қалуға емес, сонымен бірге өз азаматтарының әл-ауқатын одан әрі бөгетсіз көтере түсуге негізделген, жаһандану процестерінің барлық артықшылықтарын айқын да анық елестетіп отыр. Дегенмен жаңа технологиялық мәдениет пен қоғамдық тұтынымның бірыңғай стандарттарына араласу ұлттық төлтумалық пен мәдениеттің сөзсіз жойылып кетуіне ұрындырмауға тиіс.

Тағы бір батыс философы Ф. Фукуяма да тек бір ғана мәдени қоғамдастық құндылығын қорғайды. Оның көзқарасы бойынша, дәл Батыстың өзі институ-

ционалды және адамгершіліктік беделі де қалғандарынан басым қоғамдастық, ол құндылықтарды басты таратушы, оның сенімі бойынша, қалған халықаралық жүйенің қатысушылары осыны жақтайды ма жоқ па, маңызды емес. Ол батыс емес әлемді, батыс құндылықтарының болашақ жоспары ретінде қарастырды. Ғалым ойына жүгінсек, басқа ұлттарда батыс қоғамының даму мен модернизациясын үлгі тұтудан басқа таңдау қалмайды [4, 36, 16-18 бб.] дейді.

Басқаша айтқанда Ф. Фукуяманың тезисі Батыс гегемониясының мәдени нығаюына және батыстық емес қоғамның әлемдік тәртіптегі жаңа нәрселерді жасаудағы ролін шектеуге қызмет етеді. Батыстық интеллектуалды дамуда мәдени-этноорталықтық жоспар жаңалық емес, Ф. Фукуяманың үлесі «ауысу реакциясындағы қорқыныш» секілді бір зерттеушінің айтқанымен нақты сипатталынған. Аталмыш идеяны батыс ғалымы «Тарихтың ақыры осы ма?» атты еңбегінде жан-жақты негіздеген. Бұл еңбегінің негізгі түйіні дүниенің түпкілікті вестернизациялану қағидасына келіп саяды. Ғалымның ұсынған үлгісі бойынша тарихи шегіне жетіп дамыған жаңа өркениеттің адамдары сол өркениеттің жемісін көреді де, мұндай қоғамда барлық мәселелер алдын-ала шешіліп қойылады. Осыдан барып халықтың мұң-мұқтажын толық қанағаттандыратын біртұтас механизм қалыптасады. Алайда, өркениеттің арнайы негізін қалаушы зерттеушілер және оның қазіргі заманғы ізін жалғастырушылар өркениеттік дамуды жеке өркениеттердің пайда болу, толысқан және өшу тәрізді циклды процесс ретінде жариялап жүр. Аталған және басқа да авторлардың әрқайсысы өзінше тірі және жойылып кеткен өркениеттердің /6-20 аралығында/ санын анықтайды да, соның негізінде өз аргументтерін ұсынады.

Қазір батыста алдыңғы қатарлы өркениеттерді және олардың әлемдік өркениеттегі болашағы мен даму мәселесін анықтау, басты орында болып отыр. Тарихтың осы кезеңіндегі батыстық басымдылықтарды Ф. Фукуяма былай түсіндіреді: «экономикалық есеп, шексіз техникалық мәселелер, экологияға қамқорлық және тұтынушылардың әртүрлі сұраныстарын қанағаттандыру». Бірақ, қоршаған ортаны қорғау мен шекарасыз өскен материалдық, әсіресе беделді қажеттілікті біріктіруге келеді ме?! Жоқ! «Тұтынушы мәдениетін» «алтын миллиардына» жақындаудың өзі дамыған елдердің халықтарына табиғи ортаға антропогендік салмақ түсіреді, ал ол қазіргі замандағы биосфераның қирауына және одан шығатын барлық адам өміріне тигізетін жағымсыз салдарларға әкеліп соғады. Өркениеттік тұрақтылық, Ф. Фукуяма бойынша – бұл өлімнің жолы, өркениет үшін тығырық. Біздің қазірде куә болып отырғанымыз, жәй ғана салқын соғыстың соңы немесе қандай да бір соғыстан кейінгі тарихтың кезеңі емес, бірақ тарихтың ақыры осындай, яғни адамзаттың эволюциялық идеологиясының аяғы және адамзат басқаруының соңғы түрі.

Қазіргі қоғамдағы ізгілік атаулының өсуі мен өшуі жөнінде айтылатын Фукуяманың дәйектері қаншалықы қисынды? Ол мұны отбасындағы ажы-

расуы, теріс қылықтың өсуі, маскүнемдіктің таралуы жайлы статистикалық Либералды демократиясы дамыған елдердің азаматтары өз жетістіктерін әлемге таратуға құқылы, тіпті міндетті. Неге «құқылы» және «міндетті»? Өйткені, адамзаттың болашағы бостандықта ғана. Өйткені, адамзат біртұтас (Азиядағы бірде жан «қанаушы қолды» көксеп отырмаған шығар). Әлбетте, кейбіреулер мұндай пайымдаулардан империализмнің шалығын көруі мүмкін. Ондай адамдар тіпті көп те. Ал дамымаған Үшінші әлем елдерінде бүтін ұлттар солай ойлайды. Десе де, адам құқығы үшін күрес қозғалысы мен ХІХ ғасырдағы гуманистік идеяларда мығым сабақтастық бар екенін ешкім жоққа шығара алмайды. Тек адам құқы үшін күресушілердің ізгі ниеті қанаудың жаңа түріне айналмаса екен деп үміттенгің келеді.

Өкінішке орай, бұрынғының теориясы «әлемдегі өзгертетін мүмкіндігім шексіз» дейтін адамға үстемелеп экстетикалық сенім қосса, ал олардың жаңарған түрлері күйгелектікке, сенімсіздік пен үрейге ғана жетелегендей. Егер соңғы жүз жылдағы басымыздан өткен жағдаяттардың бәрін ескерсек әрі соған қатысты философиялық сын-ескертпелерді мұқият қорытсақ, неге осылай болғанын да оңай түсінетін тәріздіміз. Үрей мен сақтық салқынқандылықтың, парасаттылықтың белгісі шығар. Бірақ оған қуануға бола ма, оның артында фатализм мен тәуелділік тұр ғой. Бұл қайшылықты нақ Фукуямадай түсінген ешкім жоқ-ау. Тарихтың ақыры либералдық теорияның салтанат құрғанын білдіреді. Ақырғы адам сол салтанат үстіндегі демократиялық елдер азаматтарының ұсқынсыз жиынтық образын көрсетеді. Біз өзіміздің дарынымызды түсіну үшін тарихтың ақырына жол салдық. Бірақ бізге түйсік пен өжеттік жетіспейді. Либералдық қағидалардың жеңісі таңдау еркіндігін береді. Біз емін-еркін қимылдай аламыз, бірақ біз сұлқ түсіп жатырмыз. Бізде әзірге қоғамды қайта құру жайлы үлкен идеялар да жоқ. Жай идеялармен ғана өмір сүреміз. Армандағанның өзінде абайлап, сақтанып армандаймыз.

Қайта жаңғырған доктриналар бізге несімен қызық? Әлеуметтік детерминизмге, жалпыға ортақ тағдырымызға қатысты көпжылдық айтыс-тартыс пен сыннан кейін біз оларға мұрнымыздың үстінен қараймыз. Онымен қоймай, либералдық, прагматикалық және постмодернистік ыңғайдағы философтармен бірігіп ап, сұрақтың астына саламыз: «Адамзат табиғаты туралы сөз етудің не жөні бар? Тарих алға ғана жылжи ма, тіпті оның қандай да бір бағыты болуы мүмкін бе? Осы уақытқа дейін ешкімнің қолынан келмеген екен, сонда болашаққа болжам жасауды біз қайдан шығардық?».

Бәлкім, модернист, постмодернист философтардың соңын ала, біз де адам табиғатының әмбебаптығы мен тарихи прогресс туралы идеяларды түккен алғысыз қылармыз? ХІХ ғасырдағы теорияларға сүйеніп, кез келген қисынды дәлелдеп шығуға болады ғой. Оның үстіне олар әбден ерқашты болған идеялар. Бірақ, ескі теориялардың да өз ақиқаты бары анық. Тас үңгірден де талаптанып шығып ек қой. Соған қарағанда тарихтың ортақ даму векторы

болады дейтін пікірдің де жаны бар-ау. Өйтейін десең басты сұрақ тағы да жауапсыз қала бермек: сол даму векторы көк жиекті бетке алып барады? [5].

Американдық философ Эльвин Тоффлер қоғам дамуын «толқындар» ағысымен сипаттайды. Ғалымның пікіріне сүйенетін болсақ, өркениет жерді меңгеруден бастау алады. Осыдан барып біртіндеп индустриалды өркениет пайда болады. Ал, қазір әлем үшінші толқын «ақпараттық ғасыр» өркениетіне өткелі отыр. Демек, Э. Тоффлер ғылым мен техниканың дамуын өз терминологиясы бойынша – «толқындар» деп атайды. Әрбір толқынның өмір сүру мерзімі болады, бір өркениет ұзақ өмір сүрсе, екінші бір өркениет қысқа өмір сүруі мүмкін. Оның барлығына сол қоғамда өмір сүріп отырған адамзат әсер етеді. XX ғасырдың орта шенінде бірінші толқын өз күшінен айырылып, жер бетіне индустриалды өркениет орнайды. Бірақта бұл толқынның өмірі де ұзаққа бармады. Оның орнына үшінші толқын өзіндік құндылықтарымен әлемді баурай бастады. Э. Тоффлер «Үшінші толқын» деген еңбегінде: «Жаңа өркениет өзімен бірге өмірге деген сүйіспеншілікті, яғни өмірді сүю және құрметтеу, сондай ақ жұмыс істеудің өзгеше тәсілін жаңа экономиканы, өзгеше саяси қайшылықтарды жалпы айтқанда, өзгертілген сананы дүниеге алып келді.

Уақыт пен кеңістікке байланысты ерекше тәсілдерді қолданатын бұл өркениеттің болашақты басқару принциптері де өзгеше болып келеді» – деген тұжырымға келеді [6, 37, 31-34 бб.]. Демек, үшінші толқынның үлесіне жаңа технологияны игеру, асқан білімділік, ғылымның жаңа салаларын игеру сияқты өркениеттік құбылыстар тимек. Демек, әрбір өркениеттің өзіне тән ерекшеліктері мен құндылықтары болады.

Сол жаңа өркениеттің құндылықтары әлі күнге дейін біздің өмірімізде басты орын алып келе жатыр. Тіпті миллиондаған адамдар өз өмірлерін ертеңгі күннің ығына орай бейімдеуде. Ал, болашағына қорқыныш, үрей ұялаған енді бір адамдар тобы пайдасы жоқ өткеніне сенімсіздікпен қарайды. Олар өздерін дүниеге алып келген әлемді өлімнен құтқаруға тырысады, қайта жандандырғылары келеді. Адамзат атаулының көнеден бүгінгісіне дейін көз жүгіртсек екі үлкен өзгерістер толқынын басынан кешірді, және олардың әрқайсысы көбінесе ерте мәдениеттерді немесе өркениеттерді жойып, ерте өмір сүрген адамдар үшін қол жеткізу мүмкін емес болып табылатын өмір ырғағымен аралыстырып отырды. Демек, өзгерістердің бірінші толқыны – ауылшаруашылық революциясы – өз-өзін жандандыру үшін мыңдаған жылдарды қажет етсе, өнеркәсіптік өркениет деңгейінің өскен сәтімен тұспатұс келген – екінші толқын бар жоғы 300 жылдай уақытты қана алды. Ал, бүгінгі заманның жаршысы үшінші толқынның жедел дамығандығы сонша, ол небәрі бірнеше онжылдықтарды қамтыды. Жер бетінде өмір сүретін әрбір адам үшінші толқынның ықпалын айқын сезіне алатын болады, өйткені ол соны жаңалықтарға толы мүлде жаңа стильді қалыптастырады. Жаңа өркениет іс әрекеттің мүлде жаңа кодексін өмірге келтіреді, ал, оның өзіндік бағыт-бағдары мен өзіндік дүниетанымы бар.

Қазіргі заман адамы – мәдениет адамы емес, өркениет адамы, ал, қазіргі әлемдегі адамдық сипат бірқатар ірі және ұсақ өркениеттерден тұратын өркениет көрсеткіші болып табылады. Егер мәдениетке көпдеңгейлік, көпжақтылық сипат тән болса, өркениет өз кезегінде біржақты немесе өзіндік өлшемі, өзіндік нышаны бар ұғым болып табылады. Американ ғалымы С. Хантингтон өркениеттер арасындағы қақтығыстарды болашақта орын алатын жаһандық мәселе ретінде көтерсе, қазақстандық философ А.А. Хамидов өркениеттік бөліністі ымырасыздық деп атап, оған былай деп анықтама береді: ымырасыздық – өркениеттер арасындағы өзара байланыс логикасы. Формасы бойынша ол үздіксіз, агрессивті, тікелей, бірақ ол пассивті – алшақтатылған болуы мүмкін. Дегенмен, ымырасыздықтың бір орында тұрып, қатып қалуы мүмкін емес. Себебі, өркениеттер арасындағы байланыс үздіксіз даму үстінде болады. Егер мәдениет үшін өзгешелік, ерекшелік, диалог пен көпдеңгейлілікке негіз болатын болса, өркениет үшін ол қарама-қайшылық пен зұлымдықтың негізі болмақ. Яғни, С. Хантингтон көрсеткендей өркениеттер арасындағы айырмашылық нақты шындық. Өркениеттер тарих, тіл, мәдениет, дәстүр бойынша, ең негізгісі – дін арқылы бір-бірінен өзгешеленді. Әрбір өркениет адамдарының құдай мен адам, индивид пен топ, азамат пен қоғам, ата-ана мен бала, әйелі мен ері арасындағы қатынастарға деген көзқарастары әртүрлі болып келеді. Бұл айырмашылықтар сан ғасыр бойы өмір сүрді және жойылып кетпей болашақта да өз орнын табады. Олар саяси идеологиялық және саяси жүйелер арасындағы айырмашылықтарға қарағанда тұрақты. Демек, американдық саясаткер С. Хантингтонның пікірінше, ХХІ ғасырдағы ең басты және қанды қақтығыстар экономикада және идеологияда емес, өркениеттер арасында болмақ [7, 71 б.].

Жаһандық өркениеттің қалыптасу барысында осы өркениет төңірегіндегі трагедиялық қарама-қайшылықтардың, яғни бірде адам барлығының үстінен жоғарыдан өз үстемдігін жүргізуге ұмтылса, енді бірде аштық, кедейшілік, ауру-сырқау басты орынға шығатындығын аңғару қиынға соқпайды. Олай болса, нақ осы қарама-қайшылықтар жаһандық өркениет тұтастығына қауіп-қатер төндіретін бірден-бір алғышарттар болып табылады.

Әдебиеттер

- 1 Қасымжанов А. Рухани тамырлар. – Алматы: Білім, 1994. – 176 б.
- 2 Зиммель Т. Конфликт современной культуры // Культурология. ХХ век: Антология. – М., 1994. – С. 124-125.
- 3 Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
- 4 Фукуяма Ф. Это ли конец истории? // Философия истории. Антология. – М. Аспект-пресс, 1995. – С. 105-110.
- 5 Бринтон // Жас қазақ. – 2006. – 11 шілде.

6 Тоффлер Э. Третья волна. – М.: ООО АСТ, 1999. – 784 с.

7 Хантингтон.С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – 603 с.

Резюме

Бияздыкова К., Муханбет А. Роль вестернизации в культуре

В статье показана культурная идентичность как проблема современного казахстанского общества. Культура казахов становится основным объектом преобразовательных процессов, которые происходят в Республике. В этих условиях изучение традиционной культуры казахского народа с точки зрения истории культуры является делом первостепенной важности, ориентированной на особенности вестернизации сложившейся казахской культуры в современных условиях.

Определяется область диалога западной цивилизации и казахстанской культуры. На этом основании характеризуется процесс вхождения казахстанской цивилизации в мировое цивилизационное пространство. Рассматривается ограничение закрытой и неизменной монокультуры, что оказывает обратное влияние на диалог международной культуры и приведет к фанатизму, терроризму, экстремизму и радикализму. Неадекватная оценка Казахстана как наиболее вестернизированной страны в Центральной Азии является следствием архаических представлений, а способность восприятия новых ценностей есть культурно-историческое измерение самопознания, готовность к использованию наиболее приемлемых путей конкуренций.

Summary

Biyazdikova K., Muhanbet A. Westernization role in the culture

The article reviews cultural identity as the problem of contemporary Kazakhstan's society. Kazakh culture is now the main object of reformation processes occurring in Kazakhstan. In this situation it is important to investigate traditional Kazakh culture taking into account its possible points to be influenced by Westernization process.

It is identified the area of dialogue between Western civilization and Kazakhstan's culture. On the basis of this analysis it is characterized the process of entrance of Kazakh civilization into the world civilization. It is considered limitedness of close and unchanging monoculture which has negative effect on dialogue of cross-cultural communication and causes fanaticism, terrorism, extremism and radicalism. Inadequate evaluation of Kazakhstan as the most westernized country in the Central Asia is the result of archaic understanding. Ability of perception of new values is the cultural historical feature of self-knowledge and readiness to use the most acceptable ways of competitiveness.

Гульдарига Симуканова

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА И МАНИПУЛЯЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫМ СОЗНАНИЕМ КАК НЕГАТИВНЫЕ ФАКТОРЫ ДЛЯ РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В статье с научной точкой зрения рассматривается понятия «массовая культура», «массовое общество» и раскрывается их содержание в условиях глобализации. Указано их отрицательное влияние на национальное сознание, культуру и национальное государство, а также пути защиты от них.

Ключевые слова: массовая культура, массовое сознание, массовое общество, национальная культура, глобализация, национальные государства.

Глобализация есть естественно-исторический, то есть никем не навязываемый и никем не контролируемый и не регулируемый процесс интеграции культур, цивилизаций, государств в некое гармоническое целое. Глобализм же есть, как отмечает А.А.Хамидов, напротив, «регулирование и регламентирование всемирно-исторического процесса из одного-единственного центра в *одностороннем* порядке и *только в интересах* самого это Центра» [2]. Этим центром являются страны так называемого «золотого миллиарда» во главе с США. Главная цель стратегии и тактики глобализма – присвоить истощающиеся полезные ресурсы планеты. «*Глобальные ресурсы для узко эгоистических интересов меньшинства – вот настоящее кредо “глобализма”...*» – отмечает А.С.Панарин [3].

Природа так распорядилась, что эти ресурсы в основном сосредоточены на территориях независимых национальных государств. Поэтому национальные государства являются одной из мишеней для глобалистов. Последние всячески стремятся дискредитировать национальную государственность как якобы анахронизм в условиях «нового мирового порядка». Прочное же национальное государство опирается на самобытную национальную культуру и в то же время всячески её поддерживает и создаёт условия для развития и совершенствования. В этой связи национальная культура также становится объектом негативного воздействия со стороны государств – членов «золотого миллиарда» и также является частью стратегии и тактики достижения выше-названной цели. «Глобалисты, – пишет А.С.Панарин, – разрушают все формы сложившейся национальной самоорганизации для того, чтобы на “пустом месте” заново построить свой глобальный порядок» [4]. В данной статье мы рассмотрим лишь один аспект такого воздействия на национальную культуру,

а именно навязывание ей образцов и стандартов так называемой массовой культуры, сформировавшейся на рубеже XIX – XX вв.

Массовая культура, противопоставляемая высокой, или элитарной, культуре, неразрывно связана с массовизацией общества и формированием массового сознания. Постиндустриальная эпоха превратила её едва ли не в доминирующий феномен. Стратегия и тактика глобализма использует массовую культуру как один из инструментов давления на национальную культуру, минуя государственные фильтры.

Дадим сначала общую характеристику массовому обществу, массовой культуре и массовому сознанию. Массовое общество, конечно, не очерчено сколько-нибудь определёнными границами. Оно образуется омассовлёнными людьми, людьми массы. Человек массы – это такой человек, в котором стёрты характеристики не только личности, но и индивидуальности. Это хайдеггеровский *das Man*, «некто никто». Именно он является носителем массового сознания, формируемого процессами массовизации общества и культуры. В 1930 г. испанский философ Х. Ортега-и-Гассет объявил о кризисе европейских обществ и европейской культуры, который, согласно ему, «именуется восстанием масс» [5]. «Масса, – пишет он, – это “средний человек”. ... Это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип» [6]. И ещё: «Масса – это посредственность... Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем» [7]. Приведём суждение известного представителя философии постмодернизма Ж. Бодрийяра. «Масса, – пишет он, – является массой только потому, что её социальная энергия уже угасла. Это зона холода, способная поглотить и нейтрализовать любую действительную активность. Масса впитывает всю социальную энергию, и та перестаёт быть социальной энергией. Масса вбирает в себя все знаки и смысл, и те уже не являются знаками и смыслом. Она поглощает все обращённые к ней призывы, и от них ничего не остаётся. Масса обходится без истины и без мотива. Для неё это совершенно пустые слова. Она вообще не нуждается ни в сознании, ни в бессознательном» [8].

Говоря о генезисе процессов массовизации, философ Б.А. Грушин пишет: «Начавшись в сфере экономики, массовизация... медленно, но верно распространяется на все остальные участки жизни общества, захватывая сферы нематериального производства (наука, искусство, производство разного рода услуг), управления, материального и духовного потребления, политики, досуга, быта, наконец, общения между людьми, включая такие, казалось бы, в корне несовместимые с представлениями о массовости виды общения, как семейные и сексуальные отношения» [9]. Массовая культура порождается представителями массы и для массы. В XX столетии эта культура образована, в основном, всевозможными симулякрами – суррогатными заместителями действительных феноменов. Одним из таких симулякров Ж.

Бодрийяр считает *гаджет*, который, по его словам, «является технической пародией, наростом из бесполезных функций, непрерывной симуляцией функций без реального практического референта» [10]. Ж.Бодрийяр пишет: «Машина была эмблемой индустриального общества. Гаджет является эмблемой постиндустриального общества» [11]. Гаджет, отмечает Ж.Бодрийяр, появляется вследствие утраты обиходным предметом его объективной утилитарной функции и приобретения «функциональной бесполезности». Он считает, что в настоящее время в культуре наметился кризис целесообразности и полезности, и феномен гаджета можно объяснить как специфический выход из данного кризиса. Ж. Бодрийяр пишет: «В своём самом широком значении гаджет стремится преодолеть распространившийся кризис *целесообразности и полезности с помощью игрового поведения*» [12]. Но он не достигает цели, так как является и результатом перевода предмета в его символическое бытие. «Гаджет, – пишет Ж. Бодрийяр, – фактически определяется связанной с ним практикой, которая не принадлежит ни к утилитарному, ни к символическому типу, а представляет собой игровую деятельность» [13]. Причём это, согласно ему, фиктивная, симулятивная игровая деятельность. «Она, – пишет он, – представляет собой потребление, абстрактную манипуляцию осветительными приборами, электрическими флипперами и хронаксиями, в другом случае – абстрактную манипуляцию знаками престижа соответственно вариантам моды» [14] Игра-симулякр предстаёт в системе тотальной массовой культуры как своеобразное отстранённое манипулирование симулякрами же.

Современная массовая культура захватывает в свою орбиту почти всё без исключения, пронизывая его своими силовыми полями. Она, безусловно, ведёт к своеобразному усреднению, «стандартизации и интернационализации типов материального и культурного потребления, источников и содержания социальной информации, образов жизни и способов проведения досуга. Человек может жить в центре Европы или на побережье Тихого океана, иметь высокий или скромный уровень дохода, быть рабочим или банкиром, но окружающий его вещный мир, его повседневные бытовые занятия и развлечения, продолжая отражать его материальные возможности, тем не менее всё больше нивелируются. Джинсы и кроссовки, автомобиль или телевизор приобретаются в зависимости от своих качеств за весьма разные деньги, но всё же это одни и те же предметы, подчас даже носящие одну и ту же торговую марку (магнитофон “Сони” можно купить и за 100 и за 300 долларов). Ещё меньше признаков социально-групповой принадлежности в рок-музыке и вестернах, телепередачах и сообщениях крупнейших информационных агентств, составляющих главную духовную пищу миллиардов наших современников» [15]. Всё это, конечно, имеет место. Но специфика именно современной, т.е. массовой культуры второй половины XX – начала XXI вв., состоит в том, что унификация, стандартизация, нивелирование и

т.д. теперь уже является не целью, а средством для снижения уровня культуры мышления миллиардов людей, блокирования трезвого и критичного взгляда на происходящие на планете глобальные процессы, маскировки тех, кто из-за кулис манипулирует историческим процессом, извлекая из этого многомиллиардные сверхприбыли, теша себя принадлежностью к «избранному золотому миллиарду».

В ходе приобщения к массовой культуре у людей формируется массовое сознание, которое ещё более бессистемно, ещё более насыщено всевозможными стереотипами и клише (которые, к тому же, быстро могут заменяться другими), чем обыденное сознание. Оно формируется преимущественно под влиянием массового поведения. От массы и человека массы всего один шаг до толпы и человека толпы. Известный специалист по феномену толпы Г.Лебон в своё время писал: «При известных условиях – и притом только при этих условиях – собрание людей имеет совершенно новые черты, отличающиеся от тех, которые характеризуют отдельных индивидов, входящих в состав этого собрания. Сознательная личность исчезает, причём чувства и идеи всех отдельных единиц, образующих целое, именуемое толпой, принимают одно и то же направление. Образуется коллективная душа, имеющая, конечно, временный характер, но и очень определённые черты. Собрание в таких случаях становится тем, что я назвал бы, за неимением лучшего выражения, организованной толпой или толпой одухотворённой, составляющей единое существо и подчиняющейся закону духовного единства толпы» [16]. Современный исследователь С. Московичи как бы в продолжение процитированных слов Г.Лебона пишет: «Феноменом, ответственным за столь необычное превращение, становится *внушение* или *влияние*. Речь идёт о своего рода воздействии на сознание: какое-то приказание или сообщение с убеждающей силой навязывают некую идею, эмоцию, действие, которые человек не имел ни малейшего разумного основания принимать. У людей появляется иллюзия, что они принимают решение сами, и они не отдают себе отчёта в том, что стали объектом воздействия или внушения» [17].

Поэтому одним из способов решения задачи внедрения массовой культуры является контроль над обыденным и массовым сознанием и манипуляция им, а через него, разумеется – массовым поведением и приобщением к массовой культуре. Как отмечает С.Г.Кара-Мурза, «к людям, сознанием которых манипулируют, относятся не как к личностям, а как к объектам, особого рода *вещам*. Манипуляции – это часть технологии власти, а не воздействие на поведение друга или партнёра» [18]. Способы манипуляции сознанием различны. Отметим основные направления по которым ведётся наступление на этно-национальные культуры со стороны глобализма.

Во-первых, ведётся обработка сознания в направлении разложения ценностного уровня сознания и сведения его к уровню полезностей, прививается жажда потребительства. Объектом обработки чаще всего становятся

молодые люди юношеского и подросткового возраста. Им внушается, что польза – это то высшее, к чему человек должен стремиться. Для достижения нужного эффекта от этого внушения используются новейшие технологии индоктринации сознания. Важную роль в этом играет реклама. Не надо быть специалистом, чтобы не видеть, что по каналам телевидения рекламируется ширпотреб, и никогда нельзя увидеть рекламы книг, новых научных или философских идей, важных открытий, технических достижений и т.п.

Во-вторых, ведётся целенаправленная кампания по разрушению культуры мышления, способности самостоятельно определять и отстаивать свои мировоззренческие и ценностные позиции направлена и внедряемая в постсоветские государства система образования, в которой доминирует тестовый метод не только проверки знаний школьников или студентов, но и способ освоения ими учебного материала. Такой метод, оправданный в качестве третьестепенного способа проверки уровня знаний, но превращённый в основной, может способствовать не выработке культуры мышления, а запоминанию ответов на определённые вопросы. В результате, само содержание изучаемого предмета, его целостность и культурный смысл остаются неувоенными. На разрушение и даже элиминацию культуры мышления личности направлено и применение всевозможных PR-технологий. «Главная цель пиара, – справедливо отмечает В.А.Лекторский, – не развитие рациональных способностей человека, а напротив, притупление его критической рефлексии» [19].

В-третьих, целенаправленно и усиленно насаждается идея коммерческой значимости любого феномена культуры и «вытеснение всех известных до сих пор человеческих мотивов экономическими» [20]. Но это – лишь проявление и универсализация потребностно-полезностного отношения к миру вообще. «Отсюда, пишет А.А.Хамидов, – стимулирование выработки *недоверия* и даже *презрения* ко всему в культуре и в жизни человека, что *сопротивляется* отношению *купли-продажи*, квалификация всего того, что не сулит коммерческую прибыль, как *не достойного* человека. Тем самым дискредитируются все *высшие ценности* и *святости* как якобы иллюзорные и утопичные» [21]. Следовательно, рыночные, товарно-денежные отношения стремятся распространить на всё человеческой культуре.

В-четвёртых, в этно-национальные культуры намеренно экспортируется массовая культура в её худших формах. В частности, экспортируются те её формы и образцы, в которых героизируется агрессивное поведение, кровавые драки, насилие, секс. «На наших глазах, – пишет А.С.Панарин, – американизованная массовая культура отвоёвывает права самой грубой телесности у более рафинированных форм эстетического опыта. Спонтанность сексуального, садистско-мазохистского, стяжательного и других инстинктов, включая инстинкт убийства, подаётся как некое тираноборство современности, направленное против старой запретительной морали» [22].

Пропагандируются однополые браки, распространяется порнография, включая и детскую порнографию.

Порно-индустрия в XX столетии превратилась в весьма доходный бизнес. Исследователь так называемой «стриптиз-культуры» Б. МакНейр пишет: «Процесс, в ходе которого порнография стала экономически важным субсектором культурного производства, диктовался спросом и *технологиями*. Если говорить о последних, то каждое очередное новшество в развитии средств механического, электронного, а в последнее время – цифрового воспроизведения образов упрощает производство и потребление материалов откровенного содержания, понижая с обеих сторон барьер перед входом в то, что я буду далее называть *порносферой*» [23]. Книги, фильмы, видеокассеты, CD, DVD, наконец, Интернет – всё это используется как в коммерческом распространении порнопродукции, так и в экспорте её по идеологическим мотивам. Особенно удобен для этих целей Интернет. «В отличие от предыдущих технологических скачков, приводивших к расширению порносферы в границах государства, – отмечает Б. МакНейр, – Интернет глобализовал порно-индустрию и подорвал способность отдельных стран контролировать потребление их гражданами сексуально откровенных материалов (спутниковое вещание тоже сыграло здесь свою роль, но гораздо более скромную)» [24].

Всё это направлено на последовательное разрушение этнических и национальных культур и их ценностей как основ национальной и (или) этно-национальной государственности. Внедрение американизированной эрзац-культуры призвано размывать подлинную культуру вообще, этническую и национальную, в частности. Оно призвано также способствовать утрате людьми их действительной идентичности и правильной ориентации в мире, превращение их в аморфную массу и даже в толпу. Тут имеется прямая связь между национальной государственностью и национальной культурой. Чем прочнее государство, тем более расцветает национальная культура, и, наоборот, чем более сохранена и развита, а также продолжает развиваться национальная культура, тем более мощным является национальное государство. Но без развитого субъекта не будет ни того, ни другого. Поэтому-то глобалисты и ведут наступление по всем трём направлениям и особенно – по третьему – по этническому и национальному человеку. И основополагающая цель всех этих усилий глобалистов состоит в «одном: чтобы ресурсы всего мира поскорее стали “глобальными”, то есть доступными для избранного золотого миллиарда» [25]. В этой связи национальные государства должны всемерно оберегать свои национальные культуры и способствовать их развитию, ибо не только национальное государство есть гарант национальной культуры, но и наоборот, полноценная национальная культура – гарант стабильности и сохранности национального государства.

Литература

- 1 *Хамидов А.А.* Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или антиглобализм // *Евразия*. – 2005. – № 1. – С. 25.
- 2 *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. – М.: 2000. – 15 с.
- 3 Там же. – С. 27.
- 4 *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Он же. Восстание масс. – М.: 2002. – С. 15.
- 5 Там же. – С. 18.
- 6 Там же. – С. 22.
- 7 *Бодрийяр Ж.* Фантомы современности // Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. – М.: 2007. – С. 202 – 204.
- 8 *Грушин Б. А.* Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования. – М.: 1987. – С. 144 – 145.
- 9 *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: 2006. – 146 с.
- 10 Там же.
- 11 Там же. – С. 148.
- 12 Там же. – С. 149.
- 13 Там же. – С. 150.
- 14 *Дилигенский Г. Г.* Историческая динамика человеческой индивидуальности // *Одиссей. Человек в истории*. 1992. Историк и время. – М.: 1994. – 92 с.
- 15 *Лебон Г.* Психология масс // *Психология масс*. Хрестоматия. – Самара: 1998. – 11с.
- 16 *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М.: 1998. – 41 с.
- 17 *Кара-Мурза С. Г.* Манипуляция сознанием. – М.: 2001. – 17 с.
- 18 *Лекторский В. А.* Личная и коллективная идентичность в условиях глобализации // *Философия в контексте глобализации*. – Алматы: 2009. – С. 189.
- 19 *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. – М.: 2000 – 124 с.
- 20 *Хамидов А. А.* Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или антиглобализм. – С. 29.
- 21 *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. – М.: 2000 – 220 с.
- 22 *МакНейр Б.* Стриптиз – культура. Секс, медиа и демократизация желания. – Екатеринбург: 2008. – 83 с.
- 23 Там же. – С. 123.
- 24 *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. – М.: 2000 – 13 с.

Түйін

Симуканова Г.С. Бұқаралық мәдениет пен қоғамдық сананы билеп-төстеу ұлттық мәдениеттің дамуына кедергі келтіретін жағымсыз факторлар ретінде . Мақалада ғылыми тұрғыдан «бұқаралық мәдениет», «бұқаралық қоғам» түсініктері қарастырылып, жаһандану жағдайында олардың мәні ашылып көрсетіледі. Олардың ұлттық сана-сезім, мәдениет, ұлттық мемлекетке әсері мен оларды одан қорғаудың жолдары көрсетілген.

Summary

Simukanova G.S. Mass culture and manipulation of public opinion as a negative factor for the development of national culture.

The article discusses the concept of «mass cul-ture», «mass society» and opens up their content in the context of globalization. There are indicated their negative impact on the national consciousness, culture and national government, as well as ways to protect them.



УДК 141

Галия Курмангалиева

**ДИАЛОГ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ
ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА**



Аннотация. В статье рассматривается концепция диалога восточных перипатетиков, сложившаяся в эпоху классических форм философствования в исламской культуре, Автор раскрывает понимание восточным перипатетизмом диалога не только в качестве способа коммуникативно-познавательного общения, но и в качестве онтологического концепта. В статье также показываются современные интерпретации диалога в восточном перипатетизме, и подчеркивается его ценностное содержание, актуальное для современности.

Ключевые слова: диалог, восточный перипатетизм, взаимопонимание, философия, исламская культура.

В современной культуре диалог, являясь универсальной формой общения между индивидами, признается также и в качестве всеобщей формы взаимодействия между культурами, народами и государствами. Он проявил себя как наиболее продуктивное средство общения, соответствующее складывающимся в современном мире взаимоотношениям, и стал неотъемлемой характеристикой современной эпохи.

Не будет преувеличением утверждать, что диалог в условиях все более глобализирующегося мира приобрел поистине общечеловеческую значимость. С все большей глубиной осознается, что диалог необходим не только ради понимания другого, но и более глубокого осознания самих себя. Исламский мир и его культура не стояли и не могут стоять вне магистрального пути развития человечества – межцивилизационного взаимодействия и межкультурного общения. Идея проведения 2001 года под знаком диалога культур и цивилизаций, принятая ООН по инициативе Президента ИРИ Сейида Мухаммада Хатами в начале нашего века, свидетельствовала о том, что диалог и взаимопонимание также актуальны для исламского мира, как и для всего человечества.

В современном мире одинаково неприемлемы как стремление к мировой гегемонии, так и стремление к самоизоляции, равно как и настоятельно требуется поиск общих позиций, действий, и взаимопонимания по отношению к проблемам, приобретшим глобальную, общечеловеческую значимость. Поэтому диалог – это постоянный процесс, позволяющий че-

ловечеству не останавливаться, не приводить себя к духовному оскудению, несмотря ни на какие кризисные явления, а сохранять жизнь духа и мысли во всех ее многообразных проявлениях. Это – всегда становление, становление смысла, направляющего и регулирующего жизненные потоки человеческого бытия.

Проблема диалога, принявшего в современных условиях во многом глобальный характер, ставилась и осознавалась философией и раньше. Исторический опыт ее осмысления в исламском средневековье, ставшем эпохой классических форм философствования на арабо-исламском Востоке, сохраняет свою актуальность. Он может быть репрезентирован в новом социокультурном и мыслительном пространстве, так как наше обращение к прошлому является возможностью совершить прорыв в будущее. Обратимся в этом контексте к философии представителей исламской философии, за которой исторически закрепилось определение в качестве «восточного перипатетизма».

Философия восточного перипатетизма интересна тем, что она представляет собой один из важных этапов осмысления проблемы диалога, реализуемого посредством общения философов разных эпох и культур – античности и средневекового ислама. Восточный перипатетизм не только осмыслил и решил задачу диалога, преемственности и приращения историко-философского знания в соответствии с задачами своего времени, но и обозначил вехи универсального понимания диалога, его общечеловеческого содержания и предназначения.

Каждая культура претендует на всеобщность и стремится к ней, но и человек без стремления к своей всеобщности не может общаться с таким же, как он, но в то же время другим человеком. Культура лишь тогда культура, когда она персонализирована в личностях, когда общение культур актуализируется в общении личностей. Если таким образом подходить к диалогу культур, то становится ясным, что диалог отражает и выражает общение уникально-всеобщих личностей. Именно таким представляется диалог восточных перипатетиков аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и других представителей этого направления со своими предшественниками и «учителями» в философии – Платоном и Аристотелем, а также их последователями.

Когда мы обращаемся к наследию этих мыслителей, то в их разнообразных произведениях мы находим рассуждения, свидетельствующие о полемичности и дискуссионности интеллектуально-духовной атмосферы исламского средневековья, глубокой философской рефлексии разных способов аргументации и достижения истины, имевших место, как в средневековой исламской культуре, так и в античной. Оппоненты и союзники являются участниками философского дискурса: это или «мутакаллимы», или «древние», или античные ученые и философы. Из такой полемической формы рождалась точка зрения восточных перипатетиков, в которой они

находили основу для развертывания собственной аргументации, что делало их позицию теоретически обоснованной и независимой. Так, например, А.Б. Халидов отмечает: «...полемический задор был одним их тех свойств натуры Ибн Сино (наряду с большим честолюбием), который побуждал его постоянно совершенствовать свои знания, оттачивать перо и братья за новые и новые труды» [1, с. 343-344].

В лице аль-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда философия осознает способ понимания философией своего предмета через свои различные формы, но не просто через фиксацию этих разных, порою даже противоречащих друг другу, форм, а через их тождество. Диалог поэтому выступает как исходный феномен, условие и предпосылка умозрения. Его значение определяется не только тем, что понятие «осмысленность» в древнегреческой традиции глубоко связано с такими понятиями, как «вопрос» и «ответ». Диалог – это не только ответы на вопросы, но и текст в лицах. Эта традиция особенно укрепилась в исламской культуре, поскольку Коран рассматривался как речь Бога, и всегда было особенно важным указать цепочку передатчиков того или иного положения, той или иной точки зрения по вопросам вероучения.

Философия вырабатывала универсальный и всеобщий язык межкультурного общения и диалога, инструментарий и способ его бытия, становясь в этом смысле сущностным феноменом культуры. Она дала энергетический импульс исследовательской деятельности в новых горизонтах пространства мысли, ранее неизвестных исламскому миру. Воспроизведение, казалось бы, известных мыслей классиков древнегреческой философии в новом духовном запросе поднимало их на новый уровень – на уровень понимания божественного предназначения человека, смысла его бытия и обоснования высоких метафизических притязаний разума.

Эта атмосфера поиска, возвышающего человека, устремленного к вершинам божественного, создавала уникальную атмосферу содружества и сотворчества представителей разных культур. «Любовь к науке и к прекрасному, – отмечал Э. Ренан, – породила в десятом веке в этом привилегированном уголке земного шара такую терпимость, пример которой мы едва ли могли бы найти в современной жизни. Христиане, евреи, мусульмане говорили на одном и том же языке, наслаждались одной и той же поэзией, принимали участие в одних и тех же литературных и научных трудах. Все преграды, которые отделяют друг от друга людей, были разрушены: все единодушно работали на пользу общего дела цивилизации» [2, с. 592].

Философские взгляды восточных перипатетиков длительное время трактовались лишь в модусе «комментирования» и «комментаторства», где они постоянно повторяли идеи и тезисы друг друга. Однако между ними существовали и наблюдались различия, так как сам арабоязычный перипатетизм не является однородным явлением, он содержательно богат и многопланов. Эти различия были обусловлены, во-первых, личностным от-

ношением каждого исламского мыслителя к древнегреческой философии, особенностями ее прочтения и акцентами, сделанными тем или иным философом; во-вторых, особенностями диктуемых временем философских задач; и, наконец, культурно-историческими особенностями эпохи и времени философского творчества каждого из них. В совокупности они обуславливали и определяли особенности и отличия в философском творчестве каждого представителя восточного перипатетизма.

Аль-Фараби принадлежит первенство среди представителей восточного перипатетизма в обосновании и развитии философской методологии, стремящейся познать предмет своего исследования через различные взгляды и суждения, которые о нем высказывали другие. При этом аль-Фараби подчеркивает не столько различия во взглядах об одном и том же предмете, сколько общее, единое, схожее. «Суждение и убеждение только тогда истинны, – говорит он, – когда они соответствует другому существующему [суждению и убеждению]...» [3, с. 42]. «Ведь достоверно известно, – продолжает он, – что нет веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном» и «... нет более веского довода, ни знания, достовернее, чем это» [3, с. 44-45].

Разум обладает способностью синтезировать, соединять, обобщать и, следовательно, создавать всеобщие суждения и понятия, которые в силу их всеобщности необходимо принимать за истинные. «Знай, – убеждает мыслитель, – что суждение об общем, покоящееся на индукции частных, находит столь прочное подтверждение в природе вещей, что от него нельзя отказаться, нельзя удержаться или избавиться ни в одном вопросе, будь то в знаниях, мнениях и убеждениях, религиозных законах и праве или в гражданском общежитии и в вопросах жизни» [3, с. 46].

В этой характерной направленности в поисках истины и методологической установке аль-Фараби содержится и указание на эмпирический материал интеллектуальной деятельности. Поэтому то, что очень часто в литературе по средневековой арабо-исламской философии обозначают как «компиляцию» или «комментирование» восточных перипатетиков, на самом деле есть форма умозрения, при котором мышление делает предметом своего исследования саму мысль. Так аль-Фараби утверждает: «Когда же различные умы сойдутся после размышления, самопроверки, споров, прений, дебатов, рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним» [3, с. 46]. В этом и состоит обоснование отношения к «мыслям предшественников» восточных перипатетиков. Поэтому их «комментирование» в действительности представляло собой развитие традиций умозрительной философии, имевшей логику в качестве главного инструмента познания и мышления.

В историко-философском процессе, как и в самой истории философии, прослеживаются взаимодействующие и соперничающие друг с другом тенденции – конвергенции и дивергенции, вступающие в разговор друг с другом и отстаивающие как общее, так и особенное каждой философской системы, учения или представителя. Рассматривая с этой точки зрения отношение восточного перипатетизма к античной традиции в целом, и к древнегреческой классике в частности, можно, во-первых, рассматривать понимание мыслителями этого направления диалога в качестве только диалога-идентификации (что и делается, когда они рассматриваются всецело в качестве комментаторов древнегреческой философии). Во-вторых, можно усмотреть в их философских размышлениях одно лишь стремление к синтезу, тотальности и универсализму (что и делается, когда абсолютизируется ведущая тенденция философии этого направления). В-третьих, философские взгляды восточных перипатетиков можно рассматривать как самобытное и уникальное явление арабо-мусульманской культуры.

Все эти точки зрения на сущность и понятие восточного перипатетизма имеют место в литературе и одинаково претендуют на объективность, равно как и на односторонность своих позиций. Но односторонне оценивать и давать однозначно прямолинейную характеристику данного сложного явления средневековой арабо-мусульманской культуры и духовной жизни можно лишь в том случае, если рассматривать его вне конкретного культурно-исторического контекста, мировоззренческих, идейных и гносеологических условий, приведших к возникновению данного феномена.

На чем основывается самая ранняя по времени и наиболее распространенная точка зрения, характеризующая восточный перипатетизм как «компилятивную» философию, чья заслуга видится только лишь и главным образом в передаче древнегреческого наследия христианскому средневековому Западу? На наш взгляд, она, прежде всего, основывается на мировоззренческих позициях европоцентризма и понимании диалога как идентификации, когда, обратившись к наследию древнегреческих философов – Платону и Аристотелю и сделав его методологическим центром своих изысканий, восточный перипатетизм стал восприниматься и толковаться исключительно в духе аристотелизма, примиренном с платонизмом или же очищенным от такового.

Если же затрагивать советский период развития историко-философских исследований, то в нем такая позиция объяснялась, с одной стороны, стремлением атеистически трактовать восточный перипатетизм как явление, лишенное своего религиозно-мировоззренческого основания, или же рассматривать его с точки зрения лишь внешнего религиозного влияния как своеобразную попытку замаскировать свое истинное свободомыслие. А с другой стороны, преобладающим логико-гносеологическим подходом, где превалировало объяснение феномена восточного перипатетизма интерналистски, лишь его теоретико-гносеологическими источниками.

На чем основывается другой тезис, утверждение о ведущей тенденции философии восточного перипатетизма к синтезу-слиянию, как тенденции диалога, выражающего единство, согласованность, слитность, а не подчеркивающего разнообразие культур, взглядов и т.д. К утверждению о преобладающей роли тенденции единства в философии восточного перипатетизма подводила духовная атмосфера средневекового арабо-исламского Востока, где и когда ислам заявил о себе как об универсальной религии единобожия, стоящей над эмпирической реальностью, безотносительной к цвету кожи, территории, этнической принадлежности и т.д.

Ислам, возвысившись над множественностью языческих богов, последовательно провозгласил принцип единственности Бога и единства его атрибутов. Человек в многообразии своих качеств и определений, будучи существом, сотворенным Богом, сконцентрировался в понятии «верующий» и сфокусировался в определении религиозном, где все иные определения отступили на второй план. Культура стала религиозной, государственность стала религиозной, законы социальной жизнедеятельности человека стали утверждаться как воплощенные в земной жизни божественные принципы. Мир стал пониматься как мир ислама. Кроме того, исследователи энциклопедического наследия восточных перипатетиков нередко добавляют к факторам, обусловившим тенденцию движения к единству, тождеству в их творчестве, культурно-исторические особенности передачи античного наследия.

И, наконец, на чем основывается точка зрения философов, утверждающих, что самобытная и оригинальная исламская философия средних веков лишь терминологически получила название «восточного перипатетизма» и не выражает во всей полноте и даже по сути способ рассуждений и получения истины в этой исторической форме философии? Она основывается на изучении, прежде всего, смысловых значений языка культуры, определившей рождение и специфическое развитие философии, способа конструирования смысла этой культуры, где по существу имеет место логика мышления, отличная от аристотелевской.

Смысловое значение имеющих место в средневековой исламской философии эзотерического и экзотерического пластов интерпретации и толкования задает параметры многослойности изложения философского содержания и затрудняет аутентичную реконструкцию интеллектуальных поисков философии. Эта точка зрения ставит исследователей перед новой задачей переосмысления устоявшихся взглядов и оценки средневековой арабо-мусульманской философии как перипатетической.

Тенденция движения мысли к тотальности в философии восточного перипатетизма получила гипертрофированную интерпретацию как диалого-идентификации, если перевести разговор в ту плоскость понимания диалога культур, о котором говорилось выше. Тогда ее можно рассматривать лишь только как комментаторскую, понимать ее лишь только в качестве из-

ложения взглядов греческих философов, что нашло свое отражение в понимании философии на средневековом арабоязычном Востоке как сугубо греческого феномена, следовательно, феномена, чужеродного исламу, ставшего истоком западной культуры.

Столь категоричная точка зрения в известной степени «спровоцирована» крайностью позиций, как ни странно, совпадающих при этом в своем конечном результате. С одной стороны, точка зрения, последовательно подчеркивающая самобытность и уникальность исламской культуры, приводила к выводу о чужеродном характере философии. С другой стороны, точка зрения, подчеркивающая общность ислама и ближневосточных религий, также подводила к аналогичному выводу, рассматривая ислам как эволюционирующую ветвь иудео-христианской традиции, что, в свою очередь, приводило к трактовке исламской философии как феномена скорее западного, нежели восточного.

В средневековой арабо-исламской философии имел место диалог-адаптация, способствовавший более глубокому пониманию ею самой себя и культуры, которой она была обязана своим рождением, ее особенностей, а также способствовавший формированию в ней тенденции рассмотрения историко-философского диалога как процесса, в его темпоральности и в преемственной передаче всеобщего содержания.

Такого рода диалог является наиболее адекватной формой, налаживающей продуктивное взаимопонимание между людьми, культурами, эпохами. А.Н. Нысанбаев, рассматривая формы диалога, существующие в современной культуре, выделяет следующие: а) диалог как сумма монологов, где собеседники лишь внешне вовлекаются в суть того, о чем говорит другой; б) диалог, где собеседники прислушиваются друг к другу, но остаются при своем мнении; в) диалог, где собеседники не только прислушиваются друг к другу, но и взаимоизменяются, открывая нечто, что не было известно до диалога. Третий вариант, полагает он, является наиболее приемлемой формой для достижения взаимопонимания и согласия [4, с. 433-434]. Именно в таком направлении двигалась интеллектуальная мысль восточных перипатетиков, пытаясь понять, в чем заключаются смысл диалога, понимания и взаимопонимания.

В современных условиях актуализация проблемы диалога культур приводит к различным точкам зрения и попыткам раскрыть процесс взаимодействия культур. Позиция средневековых мыслителей, выраженная аль-Фараби, Ибн Синой, Ибн Рушдом, сохраняет свое мировоззренческое значение и на современном этапе, для которого актуально осмысление связи традиции и новации, прошлого и настоящего. Диалог античности и ислама, который был реализован в философских воззрениях арабоязычного перипатетизма, показывает современности возможности культурного созидания, нацеленного на взаимопонимание и поиск истины.

Попытка показать процесс постижения истины как культурно-созидательный и процессуальный, устремленный к единству многообразного, у истоков которого в средневековой исламской культуре стояли восточные перипатетики, представляет собой важный шаг в осмыслении и утверждении историко-философской методологии и ее концептуальности. Диалог рассматривается как способ нахождения истины, где философия исторически постигает свой предмет через позиции и точки зрения всех тех мыслителей, кто задавался целью «попасть из лука в цель». Он не только подводит к поискам истинного метода познания, но сам и становится методом познания, выражая своим назначением глубинную интенцию средневековой исламской культуры, культуры Книги – постичь смысл Божественного Слова.

Позиция восточных перипатетиков, тем самым, наполняется не только гносеологическим, но и онтологическим пониманием диалога в качестве основания бытия человека, укоренного в Боге. Человек, являясь по своему существу извечным учеником Бога, вступает в смылосозидающий диалог с ним, и, пытаясь понять свое предназначение, устремляется к вершинам божественного. Возвышаясь к миру божественного, человек изменяет себя как личность и созидает новые смысложизненные горизонты своего бытия.

Онтологический характер диалога и взаимопонимания восточных перипатетиков, в частности аль-Фараби, обусловлен целостным учением о Боге, мире и человеке. Это подчеркивают исследователи его наследия в Казахстане. «При таком подходе, – пишет Г.Г. Соловьева, – появляется возможность определения той территории духовности, на которой и осуществляется взаимопонимание человека и Бога, человека и другого человека. Только потому, что существует эта самая реальная из всех реальностей сущность – духовная связь человека с Первосущим – возможно понимание друг друга» [5, с. 167].

Жизнеутверждающая философская позиция восточных перипатетиков заключается в том, что их убежденность в познавательные возможности человека, одухотворенного нравственным началом, придавала их научному поиску в сфере изучения природного мира ценностную значимость, а в сфере общественных отношений – практическую нацеленность на создание модели общественного устройства, наиболее соответствующей подлинному бытию и предназначению человека.

Эти философские завоевания мыслителей исламского средневековья актуализируют современный интерес к их духовному и творческому наследию. Культурное многообразие мира – ценность, которую необходимо сохранять и приумножать. Она раскрывает себя через диалог культур, который можно раскрывать и прочитывать по-разному, но только через него можно глубже понять и осознать самих себя и то, для чего мы в этом мире. Пространство человеческого общения – безгранично, диалог дает нам реальную возможность свободного вхождения и погружения в эту безгранич-

ность и, наверное, поэтому так ценна для нас философия – неиссякаемый диалог культур и личностей.

Литература

1 *Халидов А.Б.* Полемика в научном творчестве Ибн Сино // Торжество разума (Материалы научной сессии, посвященной 1000-летию со дня рождения Абуали ибн Сино). – Душанбе: Дониш, 1988. – С. 339-344.

2 *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. //Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», СПб: «АЛТЕЙЯ», 1999. – С. 590-682.

3 *Аль-Фараби.* Об общности взглядов Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970. – С. 39-104.

4 *Нысанбаев А.Н.* Через диалог к взаимопониманию // Фетхуллах Гюлен и современный мир: толерантность, диалог, взаимопонимание. – Алматы, 2009. – С. 433-440.

5 *Соловьева Г.Г.* Язык взаимопонимания: онтологические и коммуникативные аспекты // Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания. – Алматы, 2011. – 247 с. – С. 164-185.

Түйін

Курмангалиева Г.К. Ислам мәдениетіндегі сұхбат: шығыс перипатетизмнің тарихи тәжірибесі

Мақалада ислам мәдениетіндегі философиялық ой-толғаудың классикалық формалары кезеңінде қалыптасқан шығыс перипатетиктердің сұхбат концепциясы қарастырылады. Автор шығыс перипатетизм түсінігін коммуникативті-танымдық тілдесудің әдісі ретінде ғана емес, сонымен қатар онтологиялық концепт түрінде де ашып көрсетті. Мақалада шығыс перипатетизмдегі сұхбаттың қазіргі түсіндірмелері көрсетіліп, оның құндылықтық мағынасы белгіленіп өтеді.

Summary

Kurmangaliyeva G.K. Dialogue in islamic culture: the historical experience of eastern peripatetism

The article discusses the concept of eastern peripatetic dialogue that has developed in the era of the classical forms of philosophizing in Islamic culture; author reveals the understanding of the dialogue by oriental peripateticism not only as a means of communicative and cognitive communication, but also as an ontological concept. The article also shows the modern interpretation of the dialogue in the eastern peripateticism and emphasizes its valuable content that is relevant to the present.



Анатолий Косиченко

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
В ТУРКЕСТАНСКОМ КРАЕ И ЕЕ
ОТНОШЕНИЕ К ИСЛАМУ
И ПРОТЕСТАНТСКИМ ТЕЧЕНИЯМ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Аннотация. История православия в Казахстане ассоциируется с его развитием в Туркестанском крае. Новая история его в крае относится к середине XIX в. – началу XX в. Туркестанская епархия РПЦ, образованная в 1871 г., была самой большой по территории и вместе с тем наименее укомплектованной кадрами священнослужителей, бедной в финансовом и материальном отношении. Православная паства была крайне неоднородной и состояла частью из военнослужащих российских гарнизонов, разбросанных по обширной территории края, а частью из переселенцев из внутренних губерний России – пестрая в социальном и духовном отношении масса, как правило, настроенная достаточно оппозиционно в отношении властей. Епископы, возглавляющие Туркестанскую епархию с 1871 по 1917 год, были в большинстве своем высокообразованные пастыри, прошедшие долгий путь церковного служения, многие – с опытом работы за границей. Их отношения с местной царской администрацией складывались непросто, так как в виду политических соображений генерал-губернаторы Туркестанского края были ориентированы на поддержку ислама в регионе. Взаимоотношения православия и ислама в крае были партнерские, и даже дружеские. Много сложнее и настороженнее были отношения православия с протестантскими течениями, широко распространенными в крае. Указами императора была запрещена проповедь на русском языке в общинах протестантов, однако протестантские группы находили возможность обходить эти запреты. К 1917 году религиозная ситуация в Туркестане стала предельно сложной и практически неуправляемой.

Ключевые слова: православие, история, Туркестанский край, ислам, переселенцы, миссионерство, протестантизм, царская администрация.

Современность, как бы она ни была иной прошлому, всегда базируется на этом прошлом. Обращение к проблематике присутствия Русской православной церкви в регионе Центральной Азии (именно РПЦ представляло и представляет вселенское православие в странах этого региона) актуально во многих отношениях. Во-первых, православие, наряду с исламом, является в самом прямом смысле традиционной религией для региона, сыгравшей значительную роль в культуре, политике и развитии государственности. Во-вторых, надо знать реальную историю религий в Центральной Азии для

того, чтобы сегодня выстраивать эффективную политику в сфере государственно-конфессиональных отношений. В-третьих, опыт межконфессиональных отношений прошлого, его положительное содержание и негативные моменты востребованы в современном мире, полном противоречий и конфликтов, в том числе и с привлечением религиозного фактора. Наконец, история православия в Туркестане интересна и сама по себе: задачи православия в регионе, возможность миссионерской работы, отношения с властью, конкретные люди и судьбы, надежды и потери – все представляет интерес, ибо это наша история, а из истории вырастает настоящее.

С одной стороны, история православия в Туркестанском крае изучена неплохо, особенно с фактуальной стороны. Сохранились архивы, имеются записки современников ушедшей эпохи, есть протоколы консисторий, имеются императорские указы по поводу религиозной политики в России в целом и в крае в частности. Много внимания религиозным вопросам уделяло царское правительство и администрация на местах. С другой стороны, внутренняя история православия на территории современной Центральной Азии и Казхастана в частности не написана вообще. Да, русские войска и переселенцы двигались в регион, да надо было окормлять их духовно, неплохо с точки зрения Священного Синода было бы вести успешную миссионерскую работу, организовывать систему религиозного образования, строить красивые, величественные храмы, а где это невозможно, молитвенные дома, походные церкви, часовни. И все это в той или иной мере делалось. Не только к этому сводится задача православия. Надо чтобы все это и еще многое другое работало на одухотворение людей, общества, надо чтобы нормы веры становились нормами поведения, жизни, жизни по Христу – вот задача православной проповеди и цель деятельности православных епископов и священников. Было ли это осуществлено, продемонстрировало ли православие свою духовную правду, упорядочило ли жизнь тех же переселенцев? В какой-то мере, да, но явно в недостаточной. Вот на чем бы надо сосредоточиться при написании внутренней истории православия в регионе, и это следует сделать – без такой работы не раскрыть сущность православного присутствия в регионе.

Однако в качестве предварительного шага надо изложить фактуальную историю православия в крае, прибегая всякий раз к раскрытию значения исторических событий и фактов. Это будет переходным этапом от просто пересказывания истории к осознанию внутреннего смысла исторических событий. В этом и заключается задача данной статьи. Повторим, над темой работали многие историки, юристы, религиоведы, архивисты. Уже в конце XIX века были изданы работы [1], [2], [3], [4], [5], в которых поднимались вопросы миссионерства в Туркестанском крае и давалась характеристика вероисповеданий в регионе. Несмотря на фрагментарность и отсутствие системности в этих описаниях, они достаточно информативны, и данной статье использова-

лись материалы из них. Новая волна интереса к теме возникает в конце XX в. и начале XXI в. Интересы исследователей сосредоточены на социально-политических условиях распространения православия в регионе, взаимоотношении православия с местной царской администрацией, отношении власти и РПЦ к исламу, сотрудничестве православных священников и мулл, правовых условиях функционирования религий в Туркестане. Здесь близкими нашему подходу оказались работы [6], [7], [8], [9], [10] и др.

Основным методом является историческая реконструкция, используются методы религиоведения: нормативный, дескриптивный и компаративный. Активно задействованы типологический, феноменологический, герменевтический и каузальный методы, а также структурно-функциональный анализ. Совокупность данных методов позволила раскрыть тему в необходимой полноте.

Фрагментарно приходы Русской православной церкви начали создаваться на территории современного Казахстана с 1847 года, когда русскими войсками было основано укрепление Раим Сыр-Дарьинской области (переименованное затем в Аральское), где была возведена первая в Средней Азии стационарная православная церковь. В 1850 году в Капальской казачьей станице сооружен первый молитвенный дом, куда в 1852 году назначен первый священник, в 1852 году в Аягузский приказ также был назначен священник с причетником. В 1853 году были открыты приходы в фортах Казалинск и Перов Сыр-Дарьинской области. С того времени в пределах Туркестанского края стали совершаться православные богослужения.

«Всех церквей в юго-восточной Семиреченской и юго-западной Сыр-Дарьинской областях Туркестанского края насчитывалось в 1867 году двадцать шесть. Из них 13 в Сыр-Дарьинской области и столько же в Семиреченской. Церкви Сыр-Дарьинской области составляли Ташкентское благочиние. Церкви Семиреченской области принадлежали к двум благочиниям меньшего размера – Заилийскому (8 церквей) и Лепсинскому (5 церквей). Кроме того, в обеих областях было 4 строящихся храма. Туркестанскую паству составляли преимущественно люди военные и их семейства, казаки Семиреченского войска, чиновничество и частью крестьяне, переселенцы из российских губерний. Духовенство Туркестанской епархии состояло почти из одних священников: диаконов в Семиреченской области было только три, а в Сыр-Дарьинской – ни одного. Духовная жизнь в Туркестанском крае, ко времени прибытия туда правящего епископа представляла настоящий хаос, в котором нелегко было разобраться и создать порядок» [11].

В кратком изложении история образования Туркестанской епархии такова. 17 июля 1867 года было принято постановление российского правительства об образовании Туркестанского генерал-губернаторства («Туркестанский край»), в состав которого вошли две области: Сыр-Дарьинская с центром в г. Ташкенте и Семиреченская, с центром в г. Верном. Первым

генерал-губернатором Туркестана был назначен генерал-адъютант К. П. фон Кауфман. В состав Семиреченской области вошло шесть уездов: Верненский, Капальский, Джаркентский, Пишпекский, Лепсинский и Каракольский. Первым военным губернатором Семиречья был назначен известный устроитель края Г. А. Колпаковский.

В 1868 году Туркестанский генерал-губернатор К.П. фон Кауфман стал ходатайствовать перед Святейшим Синодом об учреждении особой епархии и назначении епархиального архиерея. Решение Государственного совета об учреждении в Туркестанском крае архиерейской кафедры с центром в городе Верном было утверждено в мае 1871 года.

Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр, глава Митрополичьего округа Русской православной церкви в Республике Казахстан пишет об этом времени: «Туркестанская епархия была открыта в 1871 г. с центром в городе Верном (современный Алматы) и включала в свой состав огромный Туркестанский край, лишь незадолго до того вошедший в состав Российской империи. Колонизация Туркестана во многих его частях сопровождалась военными действиями (например, были завоеваны Бухарское, Хивинское и Кокандское ханства), и этим обстоятельством был обусловлен тот факт, что в Туркестане еще долго сохранялась напряженная полувоенная обстановка. Территория Туркестанской епархии охватывала огромное пространство площадью около 1 млн. 200 тыс. кв. верст. Немногочисленное русское православное население края было разбросано по отдельным станицам и военным городкам, практически никак не связанным между собой и окруженным чуждой иноверческой средой, в основном мусульманской. Проблема духовного окормления русских переселенцев в Туркестане стояла крайне остро. Православные приходы и священники имелись лишь в небольшой части русских поселений. К 1871 г. В Туркестанском крае насчитывалось лишь 26 приходов (из них 16 – в военных гарнизонах и 10 – в станицах)» [12].

К началу XX века в Казахстане общее количество православных верующих уже составляло более 390 тыс. человек. Социальный состав верующих был очень пестрым. Основу паствы составляли переселенцы из центральной России, чиновники, торговцы. Православных из коренных народов было мало. Десятилетние усилия православных миссионеров, несмотря на их самоотверженную работу и немалые средства, выделенные правительством Российской империи, не привели к заметному успеху. Причиной этого кочевой образ жизни казахов и двойственная политика царской России в религиозном отношении. С одной стороны, задача православной миссии в степи как бы присутствовала, а с другой – генерал-губернаторы всячески препятствовали ее осуществлению, поощряя, скорее, развитие исламского исповедания казахов, опасаясь протестов со стороны коренного населения.

Следует подчеркнуть, что в императорской России огромное внимание уделялось исламу, причем, вопреки распространенному мнению, власти

всех уровней поддерживали ислам, рассматривая его в качестве идейного основания консолидации мусульманского населения России. Продолжая политику Екатерины II, которая, как известно, впервые в Российской империи выделила ислам в «законную веру» мусульманского населения России, Николай I и последующие императоры России рассматривали ислам в качестве стабилизирующего элемента российского общества. Известно, что в российской армии имелись отдельные полки, состоящие из мусульман. Войсковыми священниками в таких полках служили имамы разных национальностей. Мусульмане, поступающие на государственную службу, принимали присягу на Коране. В Закавказье, в Крыму, на Урале были созданы Духовные управления мусульман, денежное довольствие эти управления со всем штатом получали из казны.

Так что к моменту формирования местной администрации в Туркестанском крае у Российской империи был накоплен большой опыт выстраивания отношений с мусульманским населением. Исследователи этого вопроса отмечают, что царское правительство и его администрация в крае не просто демонстрировали веротерпимость, но осознанно покровительствовали мусульманам. В инструкциях, направляемых в этот край чиновникам, сразу за призывом к верности отечеству и царскому престолу следовало требование проявлять справедливость к нуждам и интересам мусульман.

Социально-политическая ситуация в Туркестане в рассматриваемый период была крайне непростой. Уже не были столь остры, как ранее, проблемы военной безопасности: и Кокандское и Бухарское ханства (до России владевшие Туркестаном) в основном смирились с потерей господства над территорией, но России приходилось держать в регионе немалые воинские формирования. Жизнь переселенцев из центральных областей России постепенно налаживалась, обустроивался быт, но Туркестан требовал постоянной экономической поддержки. Краевые власти делали очень многое для развития края, и уровень жизни его населения повышался, хотя череда природных катаклизмов нанесла значительный ущерб хозяйству. Не всегда были дружественными отношения коренного населения и жителей станиц. В этих социально-политических условиях развитие православия в Туркестане в значительной степени зависело от умения выстроить отношения православия и ислама, от отношений руководства епархии и исламских авторитетов, от имамов и мулл.

Руководство епархии и рядовое священство Туркестанского края в целом понимали сложность и ответственность задач, стоящих перед РПЦ в регионе. Условия служения в крае были одними из самых сложных в России. Во-первых, православное священство окружала иноверческая среда: ислам в Туркестанском крае соседствовал с языческими обрядами, был распространен буддизм, широко присутствовало маловерие самих православных переселенцев, нередко людей достаточно авантюрного склада. Туркестан-

ский край, как место архиерейского служения, рассматривался как один из самых незавидных: удаленность от центра, отсутствие традиций православия, скудость денежных средств, богоборческие движения. Помимо этого, в Туркестан, как и на другие окраины Российской империи, ссылали сектантов и раскольников, политически неблагонадежных и т.д. Это ставило перед главами Туркестанской епархии множество задач, как вероисповедального характера, так и самого обыденного.

За период с 1871 г. по 1917 г. Туркестанскую кафедру возглавляли поочередно 11 правящих архиереев. Понятно, что по уровню образованности, организаторских способностей, результативности работы эти епископы различались. Синод РПЦ тщательно подбирал епископов и архиепископов для направления их в качестве глав Туркестанской епархии. Имелись в виду и задачи, стоящие перед епископами: миссионерство, строительство храмов, повышение общей и богословской грамотности рядовых священников епархии, налаживание отношений с чиновниками и, особенно, с генерал-губернаторами и т.д. Поэтому Синод посылал в Туркестан образованных, опытных, обладающих дипломатическими способностями епископов, прошедших хорошую «школу» церковного служения. Нередко направляемые епископы длительное время служили за границей Российской империи, знали как вести миссию в иноверческой среде.

К таковым епископам можно отнести в первую очередь еп. Софонию, знавшего языки, церковного писателя, служившего на церковном поприще и в Италии, и в Константинополе. Чрезвычайной широтой образованности обладал еп. Димитрий (Абашидзе), опытным миссионером был еп. Александр (Кульчицкий), прекрасным организатором был еп. Григорий (Полетаев). Абсолютно все архипастыри были преданы православию, хранили веру, не жалели сил для развития православия в Туркестане.

Но они сталкивались и с немалыми трудностями. Во-первых, их окружала иноверческая среда: ислам в Туркестанском крае соседствовал с языческими обрядами, был распространен буддизм, широко присутствовало маловерие самих православных переселенцев, нередко людей достаточно авантюрного склада. Туркестанский край, как место архиерейского служения, рассматривался как один из самых незавидных: удаленность от центра, отсутствие традиций православия, скудость денежных средств, богоборческие движения. Помимо этого, в Туркестан, как и на другие окраины Российской империи, ссылали сектантов и раскольников, политически неблагонадежных и т.д. Все это ставило перед главами Туркестанской епархии множество задач, как вероисповедального характера, так и самого обыденного.

К началу XX века в Казахстане общее количество православных верующих уже составляло более 390 тыс. человек. Социальный состав верующих был очень пестрым. Основу паствы составляли переселенцы из центральной России, чиновники, торговцы. Православных из коренных народов

было мало. Десятилетние усилия православных миссионеров, несмотря на их самоотверженную работу и немалые средства, выделенные правительством Российской империи, не привели к заметному успеху. Причиной этого кочевой образ жизни казахов и двойственная политика царской России в религиозном отношении. С одной стороны, задача православной миссии в степи как бы присутствовала, а с другой – генерал-губернаторы всячески препятствовали ее осуществлению, поощряя, скорее, развитие исламского исповедания казахов, опасаясь протестов со стороны коренного населения. Такая позиция руководства края зачастую вызывала недовольство епископата и священников епархии. Чаще всего спорные вопросы решались в пользу мусульманской общины края. Так, например, «попытка епископа Григория (Полетаева) в 1893 году организовать миссию среди имевшихся в Киргизстане язычников была пресечена указом генерал-губернатора Вревского о «передаче религиозных дел каракиргизов в ведение сартского (то есть узбекского) мусульманского духовенства». И это далеко не единичный случай того, как русские чиновники в Туркестане в подобных ситуациях отдавали предпочтение Исламу. Православные ревнители могут как угодно оценивать подобные факты, но несомненно такая позиция имперской власти способствовала и межрелигиозному, и межнациональному согласию в крае» [13, с. 34.].

Некоторые представления о конкретных условиях миссии Русской православной церкви среди коренного населения Туркестанского края можно составить из деятельности созданной в 1881 году так называемой Киргизской духовной миссии. Вот, что пишет специально исследующая этот вопрос казахстанская исследовательница З.Т. Садвокасова. «До 1890 года Киргизская духовная миссия состояла из одного миссионерского причта, который занимался подготовительными работами к предполагавшейся в недалеком будущем, ответственной деятельности по христианизации коренного населения. Постепенно миссия стала приобретать самостоятельный характер и с образованием Омской епархии она полностью отделяется от Алтайской миссии. У нее появляется свой начальник в сане архимандрита, 4 стана и 11 служителей, за год присоединивших к православию до 70 инородцев [14]. В дальнейшем деятельность Киргизской духовной миссии не отличалась высокими показателями в увеличении численности крещеных киргизов. В 1906 году члены миссии окрестили всего 19 человек, в том числе только 8 казахов. ...По этому поводу в печати появлялись критические заметки. Газета «Речь» писала, что каждый крещеный в одной только Киргизской миссии «стоил более 700 рублей.» (Ссылка на: О деятельности миссионеров // Речь. – 1910. – 24 июля)» [14, с. 95].

«В Туркестане имперские власти стремились не просто демонстрировать веротерпимость, но и покровительствовать мусульманам. В инструкциях, направляемым в этот край чиновникам, сразу за призывом к верности

отечеству и царскому престолу следовало требование: «проявлять справедливость к нуждам и интересам мусульман». В Семиречье генерал Г.А. Колпаковский не просто разрешал, но приказывал военнотружашим-мусульманам молиться по исламским законам: «По случаю наступающего праздника у мусульман Ураза-айт, я имею честь покорнейше просить господ начальников частей чинов мусульманского вероисповедания освободить от служебных обязанностей и приказать для совершения намаза ходить в мечеть». Подобные приказы он издавал и по случаю праздника у мусульман Курбан-байрам» [15, с. 273-274].

В этом же русле можно упомянуть и Указ Именной, объявленный Главнокомандующему Действующей армией Военным Министром еще 7 марта 1849 г. «О экзаменовании нижних чинов иноверческих исповеданий в правилах религии», направленный на повышение религиозной грамотности военнотружаших (так что Г.А. Колпаковский издавал приказы в соответствии с государственной политикой России).

Мусульманам Туркестана оставили привилегии, добавив к ним выплаты из государственной казны. «Доходы мусульманского духовенства в Туркестане не облагались налогами, были полностью сохранены принадлежавшие ему вакуфы – обширные земли, которые безвозмездно и добровольно обрабатывали верующие-мусульмане. А мусульманские духовные училища, мектебы и медресе, не только сохранили свои вакуфы, но стали получать еще дополнительные средства из правительственного фонда. Мусульманам оставлен был суд по шариату, вершившийся местными судьями-казиями, юрисдикции русских властей подлежали только самые тяжелые уголовные преступления. Узбекские муллы-миссионеры свободно продолжали свои поездки к кочевникам Киргизии и Казахстана, поддерживая среди них мусульманство и обращая в Ислам еще имевшихся там язычников. Российская администрация всячески подчеркивала свое почтение к мусульманскому духовенству и как огня боялась вмешательства в его дела. Неоднократно российское правительство выделяло крупные средства на удовлетворение религиозных нужд мусульманского края, восстановление старинных мечетей и медресе. В Казани за счет казны был массовым тиражом издан Коран, большая часть тиража была отправлена в Туркестан и роздана местным имамам. В 1888 году на личные пожертвования Императора Александра III была восстановлена из развалин знаменитая соборная мечеть Джамии – это вызвало восторженную реакцию мусульман. Саму мечеть еще долго после этого называли царской. В благодарственной речи по поводу возрождения мечети казий Мухаммед Мухитдин-ходжа говорил: «Хвала Аллаху! При белом царе ничто не мешает нам следовать адату и шариату. Во всех краях у всех народов наиболее почитаются два предмета – религия и знание. И правитель, оказывающий покровительство этим двум предметам, большей милости оказать не может» [16, с. 151].

Мусульмане края в свою очередь часто помогали православным строить храмы и молитвенные дома. «Русские крестьяне и в далеком краю помнили о родной православной вере. Как только они обживались на новом месте, первой их заботой становилось создание храма. И в этом им помогала щедрая рука мусульман. Три сельских храма в Туркестане были полностью построены на средства мусульманских благотворителей. Деньги на строительство сохранившегося поныне и ставшего монастырским Свято-Георгиевского храма в Чирчике пожертвовал местный мулла. В списке главных вкладчиков строительства самаркандского Свято-Алексиевского собора указаны «купцы из мусульман Алимбековы». Вместе мусульмане и христиане осуществляли дела благотворительности, создавали приюты для детей-сирот. Помимо средств православных братств, большую роль в этом сыграла помощь, которую оказал эмир Сайд Алимхан, приславший десять тысяч червонцев «на доброе дело». В приютах вместе воспитывались сироты разных национальностей: закон Божий детям мусульман преподавал мулла, а русским – православный священник» [13, с. 33].

Конечно же, не все и не всегда в отношениях властей Туркестанского края к исламу было безоблачным. З.Т. Садвокасова в своей монографии «Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии» (Алматы, 2005 г.) приводит довольно многочисленные примеры противоположного свойства [14, с. 126-171]. Но в целом политика властей края и Русской православной церкви в отношении ислама была взвешенной и даже дружеской.

Заметно более настороженными были отношения православия к евангелизму, баптизму и иным христианским конфессиям, которые в России этого времени именовали «сектантскими». Евангелизм проникает в Казахстан в XIX веке. «В 1813 году император России Александр I разрешил деятельность европейских миссионерских обществ среди нехристианских народов России и содействовал созданию Российского библейского общества. С целью евангелизации Российской Азии Эдинбургское (Шитланлское) миссионерское общество, основанное в 1796 году, в 1802 году создало первую миссионерскую станцию в России (на Кавказе). В 1815 году миссионеры основали в Астрахани и Оренбурге новые станции этого общества на границе западно-казахстанских степей и пустынь» [17, с. 30-31].

В соответствии с Манифестом 1905 года гражданам России предоставлялось право исповедовать ту или иную религию по своему усмотрению. Однако миссионерская деятельность практически всех конфессий (за исключением православия и ислама) была запрещена. Этот посыл был базовым как для деятельности Русской православной церкви в целом, так и в ее отношения к любым (кроме ислама) вероисповеданиям. Поэтому поддерживающая ислам местная царская администрация в Туркестанском крае, чаще всего негативно относилась к религиозным течениям, которые по тер-

минологии того времени именовались сектами. А так как развитие религиозной организации напрямую связана с ее миссионерской деятельностью, отслеживалась и пресекалась именно миссионерская деятельность. Русская православная церковь стояла на еще более жестких в отношении «сект» позициях. Хотя еще раз подчеркнем, сами по себе «секты» после 1905 года практически не преследовались, за крайне редким исключением, но им запрещались некоторые виды деятельности.

Вместе с тем, «секты» в Туркестане действовали намного свободнее и успешнее, чем во внутренних губерниях России. Представление о размахе их деятельности в крае дает следующий фрагмент из монографии А.И. Клибанова «История религиозного сектанства в России (60 – годы XIX в. – 1917 г.)». А.И. Клибанов, в частности, пишет: «В мае 1913 г. развитие баптизма в Степной крае стало предметом обсуждения на заседании Совета министров. Специальное обследование, проведенное министром внутренних дел, подтвердило: «...грозымым по своему распространению в крае является, как и повсеместно в России, баптизм». Заселение Степного края, как и вообще губерний азиатской России, было одним из существенных звеньев в аграрной политике Столыпина. Оно преследовало цель «очищения» европейских губерний России от «беспокойных», оппозиционных самодержавию крестьянских элементов и превращения их на местах поселения в единоличных землевладельцев, ведущих кулацкие отрубные и хуторские хозяйства. К концу 1915 г. в губерниях азиатской России имелось около 12 тыс. единоличных, отрубных и хуторских хозяйств.... Обследователи министерства внутренних дел писали: «...совершенно исключительные для своего развития условия находит себе в Степном крае и наиболее опасный и воинствующий представитель сектантства – баптизм. Предоставленные самим себе, в силу той же недостаточности контроля как светской, так и духовной власти на местах, крупные, крепко организовавшиеся в самостоятельные единицы, прекрасно к тому же, благодаря развитой среди сектантов взаимопомощи, материально обеспеченные баптистские поселки, фактически получают возможность свободно проявлять свою деятельность среди всех окружающих их населенных пунктов» [18]. В 1912 году в Степном крае насчитывалось свыше 8 тыс. баптистов. Это была слаженная организация, располагавшая штатом миссионеров. Главою всего баптистского движения здесь был «местный капиталист, крупный землевладелец и овцевод, известный автор баптистского молитвенника Г.И. Мазаев, являющийся одним из самых усердных и деятельных распространителей этой секты в России.... Им командуются за свой личный счет по городам и селам края специальные разъездные проповедники, состоящие у него же на постоянном окладе жалованья» (ЦГИАЛ, ф. 821, оп. 133, ед. хр. 285, л. 197.)» [18, с. 228].

Заметим, что специальным повелением Российского императора еще в 80-х годах XIX века в Туркестанском крае литургии и проповеди не право-

славных христианских конфессий разрешались только на языках этнических общин, составляющих эти конфессии и на латыни. Однако так как абсолютное большинство прихожан этих общин составляли российские граждане, основным языком общения которых был русский, то со временем запрет на использование русского языка в отправлении проповедей, служб и треб был снят.

Во время Первой мировой войны в Туркестан ссылали большое число пленных венгров, поляков, чехов, австрийцев, многие из которых относились к евангелистам и лютеранам. «Духовную жизнь военнопленных разных христианских течений с 1914 по 1917 годы обслуживали священнослужители тоже из числа военнопленных. Так, среди пяти тысяч военнопленных, находившихся в Туркестане на 1 ноября 1914 года, было 53 священнослужителя славянского происхождения» [19, с. 21].

К 1917 году религиозная ситуация в Туркестанском крае стала чрезвычайно сложной и напряженной. Предельно неоднородный состав населения края, которое при доминировании местного коренного, было сформировано политикой царской России, особенно столыпинскими реформами, неуправляемой миграцией из центральных областей России, массовой пересылкой в край военнопленных Первой мировой войны. Все это привело к пестрой конфессиональной палитре в Туркестане. Власть слабела, политические предпочтения населения дифференцировались, что в совокупности с мощным влиянием на регион самых разнообразных сил извне сделало ситуацию с религией в крае практически неподдающейся управлению.

Литература

- 1 *Остроумов Н.П.* Историческое и современное значение христианского миссионерства среди мусульман. – Казань, 1894.
- 2 *Костенко Л.Ф.* Очерки семиреченского края (Путевые письма) // <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XIX/1860-1880/Kostenko/text6.htm>
- 3 *Остроумов Н.П.* Способны ли кочевые народы Азии к усвоению христианской веры и христианской культуры? – М.: 1896, – 21 с.
- 4 *Елисеев Е.* Записки миссионера Буконского стана Киргизской миссии за 1892-1899 гг. – СПб., 1900. – 21 с.
- 5 *Яковлев В.А.* Из церковной жизни Туркестана. Верный, 1902. – 48 с.
- 6 *Озмитель Е.Е.* Православие в Киргизии. XIX-XX вв.: Ист. очерк. – Б.: КРСУ, 2003. – 184 с.
- 7 К истории христианства в Средней Азии (XIX-XX вв.). – Ташкент: «Узбекистон», 1998. – 271 с.
- 8 *Табышалиева А.* Вера в Туркестане: Очерк истории религий Средней Азии и Казахстана. – Бишкек: АЗ – МАК: Учкун, 1993. – 160 с.
- 9 *Косиченко А.Г., Нысанбаев А.Н., Кенесарин Д.А., Мельник Е.В.* Ислам и христианство: возможности духовной консолидации народов Казахстана. – Алматы, 2001. – 195 с.

10 Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика / Сост. Арапов Д.Ю. М.: Академкнига, 2001. – 367 с.

11 История православия в Туркестанском Крае // Orthodoxy-in-Turkestan-History // htm <http://www.pravoslavie.us/RU/>.

12 Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр (Могилев). Преосвященный Александр Кульчицкий, православный миссионер (1826-1888). Жизнеописание. – М.: 2012. – 304 с.

13 *Владимир* (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский. ... А друзей искать на востоке (Православие и Ислам: противостояние или содружество?) – Ташкент, 2000. – 56 с. – С.34.

14 *Садвокасова З.Т.* Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX – начало XX веков). – Алматы: 2005. – 277 с.

15 *Владимир* (Иким), митрополит. По стопам апостола Фомы: Христианство в Центральной Азии. // Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким). – М.: М-Сканрус, 2011. – 752 с. – С. 273-274.

16 Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким). Земля потомков патриарха Тюрка. М.: Издательство Московской Патриархии, 2002, – 348 стр. – С. 151.

17 *Дик В.* Свет Евангелия в Казахстане. История возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане. – Штайнхаген, «Samenkom», 2003. – 384 с. – С. 30-31.

18 *Клибанов А.И.* История религиозного сектанства в России (60 – годы XIX в. – 1917 г.). М.: Издательство «Наука», 1965. – 344 с.

19 *Буряков Ю.Ф., Жукова Л.И., Проскурин В.Н.* К истории христианства в Средней Азии // К истории христианства в Средней Азии (XIX-XX вв.). – Ташкент: «Узбекистон», 1998. – 271 с. – С. 21.

Түйін

Косиченко А.Г. Түркістан өлкесіндегі орыс православ шіркеуі мен оның XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғғ. ислам мен протестанттық ағымдарға көзқарасы

Қазақстандағы православ шіркеуінің тарихы Түркістан өлкесінде дамуымен байланысты. Оның жаңа тарихы XIX ғасырдың ортасы – XX ғасырдың басына қатысты болып келеді. Орыс православ шіркеуінің Түркістан епархиясы 1871 жылы құрылған, аймақтағы ең ірі және сол уақытта діни қызметкерлермен жасақталған, қаржы және материалдық тұрғысынан кедей болды. Православ діндарлар бірыңғай емес болды және бір бөлігі өңірдің байтақ аумағында шашыраңқы Ресей әскери гарнизондардан құралса, бір бөлігі Ресейдің ішкі губерниялардан қоныс аударғандардан құралды – әлеуметтік және рухани жағынан әртүрлі, әдетте билікке қарсы болды. Түркістан епархиясын 1871 жылдан 1917 жылға дейін басқарған епископтардың басым көпшілігі білімді дінбасы, шетелде жұмыс тәжірибесі бар, шіркеуде ұзақ жылдар қызмет атқарған мамандар болды. Олардың жергілікті патша әкімшілігімен қарым-қатынастары оңай болған жоқ,

себебі Түркістан өлкесінің генерал-губернаторлардың саяси пайымдаулары облыста исламды қолдауға бағытталатын. Аймақтағы христиан мен ислам арасындағы қарым-қатынастар серіктестік, тіпті достық дәрежеде болды. Православияның аймақта кең таралған протестанттық ағымдармен қарым-қатынасы қиын әрі сақ болды. Императордың жарлықтарымен протестанттардың қауымдастықтарында орыс тілінде уағызға тыйым салынды, бірақ протестанттық топтар осы шектеулерді айналып өтуге жолдарын табатын. 1917 жылға қарай Түркістанда діни ахуалы өте қиын және басқаруға көнбейтін болды.

Summary

Kosichenko A.G. Russian Orthodox Church in Turkestan and its relation to Islam and Protestant denominations in the second half of XIX – early XX centuries.

Abstract. History of the Orthodox Church in Kazakhstan is associated with its development in Turkestan. New History turned him aside province belongs to the middle of the XIX century, the beginning of XX century. Turkestan Diocese of the Russian Orthodox Church, formed in 1871, was the largest in territory and at the same time the least staffed priests, poor in financial and material terms. The Orthodox congregation was extremely heterogeneous and was part of the Russian military garrisons scattered across the vast territory of the region, as part of the migrants from the interior provinces of Russia – a motley socially and spiritually mass, usually tuned enough opposition against the authorities. The bishops who lead Turkestan diocese from 1871 to 1917, were mostly highly educated pastors, past a long way to church service, many – with the experience of working abroad. Their relations with the local imperial administration were not easy, because of political considerations in mind governors-general of Turkestan have been focused on the support of Islam in the region. Relations between Christianity and Islam in the region were partnerships, and even friendly. Much more complex and were wary relations with Protestant Orthodoxy currents prevalent in the region. Decrees of the emperor was banned preaching in Russian communities of Protestants, but Protestant groups found ways to circumvent these restrictions. By 1917, the religious situation in Turkestan became extremely difficult and almost unmanageable.



*Алий Альмухаметов,
Олжас Шаяхметов*

**ЦИТАТЫ ИЗ КОРАНА И ХАДИСОВ КАК ЭТАЛОН
НОРМАТИВНОСТИ В ТОЛКОВЫХ АКАДЕМИЧЕСКИХ
СЛОВАРЯХ СОВРЕМЕННОГО АРАБСКОГО ЯЗЫКА
НА МАТЕРИАЛЕ «БОЛЬШОГО СЛОВАРЯ» КАИРСКОЙ
АКАДЕМИИ АРАБСКОГО ЯЗЫКА**

Аннотация. Статья поднимает вопросы нормативности в современных толковых словарях арабского языка, рассматривается сама концепция «современного литературного языка». Впервые на фактических примерах по материалу «Большого словаря» Каирской академии рассматриваются цели и функции коранических цитат и отрывков из пророческих преданий, применимых в современных словарях арабского языка, затрагиваются дискуссионные вопросы о методах и критериях отбора цитат религиозного характера и их эмпирическая доля в семантизации лексических единиц.

Ключевые слова: цитата, лексикография, коранический аят, хадис, иллюстративный пример

«Большой словарь» (БС) Каирской академии претендует на звание современного толкового словаря арабского языка академического типа, структура которого отражает новейший подход в отборе, аранжировке и подачи лексики, применимый сегодня в арабской лексикографии. По утверждению составителей словарь содержит не только основной современный лексический состав, но также отражает все периоды развития литературного языка. Авторы выставляют словарь в качестве представителя совершенно нового этапа в истории формирования арабской лексикографии. В предисловии к первому тому словаря имеется важное указание на позицию составителей, заявляющих, что «арабский язык имеет бессмертное прошлое, активное настоящее и перспективное будущее, посему не справедливо отдавать предпочтение одним временным отрезкам оставив без внимания другие. В современном словаре должны отражаться все эпохи развития языка, в равной степени цитироваться тексты как раннего периода, так и нынешнего времени» [1].

Понятие «современный арабский язык» довольно часто используется авторами нынешних лексикографических и лексикологических трудов, таких как «منجد في اللغة العربية المعاصرة» «Помощник по современному арабскому языку», «معجم اللغة العربية المعاصرة» «Словарь современного арабского языка», «في العربية المعاصرة» «معجم التعبير الاصطلاحي» «Словарь идиоматических выражений в современном араб-

ском», «أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين», «Ошибки в современном арабском языке, допускаемые писателями и журналистами» и многие другие. Согласно ряду арабских лингвистов, под «современным арабским» сегодня принято понимать общий для всех регионов арабского мира и за его пределами язык, являющийся средством официальной коммуникации, языком образования, писателей и прессы. Вместе с тем понятие «современный арабский» не редко используется в сочетании со словом «الفصحى», как «الفصحى المعاصرة», «فصحى العصر», «العربية الفصحى المعاصرة», «العربية الفصحى الحديثة», который как известно, ранними языковедами применялся исключительно по отношению к нормативной лексике периода красноречия. Сторонники единого корпуса, отстаивают позицию неделимости, где классическая и современная лексика формируют так называемый единый общий язык «اللغة المشتركة», актуального для всех регионов арабского мира. Более того корпусный подход, как метод лингвистического исследования, все больше применяется на базе корпусов текстов западных источников. Текстовые массивы на английском, немецком и французском языках, отражающие реальное функционирование в интеллигентных кругах, сегодня в арабской среде все чаще рассматривается как неотъемлемое требование, учитываемое при разработке словника академических и учебных словарей. Согласно «Словарю современного арабского языка», составленного под руководством Субхи Хамауи, корпус современного арабского языка включает: 1) всю лексику и выражения прямого и метафорического значения, которая могла бы послужить эквивалентом для лексики использованных во французских и английских словарях, т.к. их корпус содержит всю необходимую для изъяснения своих чувств и мыслей лексику, применяемой представителями современной западной интеллигенции; 2) все слова и выражения, находящиеся сегодня в реальном применении и не имеющие эквивалентов в английском и французском языках [2]. Подобная новаторская тенденция в современных арабских лексикографических справочниках появилась сравнительно недавно и является ничем иным как дополнением к устоявшейся консервативной классической тенденции нормативности, которая в свою очередь, базируется на проверенных авторитетных письменных памятниках, в авангарде которых выступает лексический корпус Священного Корана.

«Жемчужина речи арабов» – так охарактеризовал кораническую лексику один из выдающихся ученых арабского языкознания ар-Рагиб аль-Асфхани. Согласно консенсусу среди арабских ученых Коран – это не только величайший литературный памятник, не имеющий аналогов по стилю и содержанию, но и один из первостепенных языковых ресурсов, на базе которых, осуществлялось объяснение всех языковых закономерностей, а также оценка литературности и степени красноречивости того или иного текста. Коранический текст был удостоен внимания, какого не удостоивался ни один письменный источник. Каждое кораническое слово, буква, вплоть до огласовок тщательно

сверялась знатоками Корана, поименно известны лица, передававшие Коран, составляющие неразрывную цепь передатчиков, доходящую до наших дней. Строгие требования к точной передаче Корана и его заучивание наизусть обусловило формирование литературного арабского языка в первую очередь, как языка Корана. Поэтому цитирование коранических текстов являлось обязательным условием общих арабских словарей всех периодов. Более того, не было ученого грамматика, чьи труды не содержали бы коранические цитаты, применявшиеся для подтверждения того или иного грамматического явления, А. Омар в словаре коранической лексики «معجم القراءات القرآنية» отмечает, что не существовало ни одного лингвиста, выступившего с критикой по отношению к степени красноречивости коранических текстов или выявившем в них стилистические недостатки [3]. Неподражаемость коранического стиля, устоявшиеся правила системы размеров и долготы слогов, схемы рифмовки и другие стилевые особенности, продиктованные строгим классическим стилем арабской риторики, отражающиеся в мудрых и глубоких поэтических и прозаических изречениях глубоко ценились лексикографами, включающими красноречивые фрагменты в иллюстративную зону своих словарей. Лексика и стиль Корана присутствуют во всех ключевых этапах жизни мусульманина, на обязательных пятничных проповедях, ежедневных молитвах, в ритуалах брака и развода, при рождении и на похоронах, кораническим духом пропитан весь фольклор исламского периода, эпические произведения, мудрые высказывания.

Другим источником корпуса современного арабского языка, а также неотъемлемым компонентом иллюстративной зоны большинства арабских словарей выступают пророческие предания. Хадисы являются важнейшим каноническим источником, на котором строится большая часть религиозно-правового института ислама. В отличие от коранических текстов отнюдь не все пророческие предания могут выступать в качестве аргументирующей цитаты. Согласно ас-Суэти среди ученых – лингвистов раннего периода, не допускавших цитирования хадисов в качестве языкового довода, выступали виднейшие представители арабского языка, как аль-Халил Ибн Ахмад, Сибавейхи, аль-Кисаи, а также все ученые грамматиков Багдада и Андалусии [4]. Аль-Багдади в трактате под названием «خزانة الأدب» приводит высказывание Абу Хайана, который абсолютизирует утверждение, что все первые и последующие знатоки арабского придерживались мнения о недопустимости использования хадисов в качестве языкового довода [5].

В отличие от коранических текстов, передававшихся дословно и по буквенно, в передачи хадисов допускается отклонение от дословной формы предания, с акцентированием внимания на смысле передаваемого. Согласно утверждению А.Фишера причиной воздержания ранних лингвистов от цитирования хадисов было то, что большинство передававших их не были арабами, а если и были, то относились к поздним поколениям «المولودون», которые

допускали ошибки и были менее красноречивы нежели их предшественники. Между тем, другие средневековые арабские лингвисты придерживались мнения о дозволенности использования хадисов в качестве языкового аргумента. В частности, такие ученые, как Ибн Манзур, Ибн Харуф, Ибн Малик считали, что не мало хадисов, передававшихся от Пророка, имели статус «القدسي», т.е. хадисы, смысл которых исходил от самого Бога, в силу чего подобного рода предания передавались с особой бдительностью [6]. Степень достоверности передававшихся хадисов была тщательно изучена и отражена в классифицирующих трудах ученых – хадисоведов. На основании сборников достоверных хадисов – «ас-сахих» – лексикографы без труда могли отличить дословное предание от неточных сообщений. Поэтому даже самые ранние словари, как «عين» аль-Халиля Ибн Ахмада и более поздние, как «الجمهرة» Ибн Дурейда, «التهذيب» аль-Азхари, «الصحاح» аль-Джаухари, «المحكم» Ибн Сиды, «النهاية» Ибн аль-Асира, «لسان العرب» Ибн Манзура содержат объемный цитатный материал, заимствованный из хадисов. Анализируя типологию цитат, выступающих в роли языковых аргументов, М. Хусейн отмечал, что хадисы, содержание которых указывает на неподражаемую красноречивость Пророка или содержат лексику, употребляемую в религиозных обрядах, особенно отличаются точностью передачи и соответственно могут цитироваться в лингвистических трудах в качестве аргумента [7].

Как правило, религиозные тексты в словарях выполняли ряд функций, которые определяли уникальность арабской лексикографической традиции. Помимо лингвистической и контекстуальной функций, цитаты из Корана и хадисов выполняли стилистическую, идеологическую и познавательную роль. На примере «БС» множество словарных статей содержат иллюстративные примеры, чьи задачи выходят далеко за пределы сематизации вводного слова и снабжены также культурными, историческими и другими атрибутами. Всем кораническим отрывкам предшествуют вступительные фразы «تعالى» «сказал Всевышний», «وفي القرآن الكريم» «в Священном Коране», «وفي التنزيل» «в ниспосланном слове». Подобного рода вступительные фразы указывают на особый статус цитаты, которые в словаре помещаются в традиционные узорные скобки ﴿﴾, тем самым обращая внимание пользователя на ее божественное содержание и напоминая, что литературный язык – это, прежде всего, язык первостепенных идеологических источников, а его искажение от литературных норм чревато отдалением от понимания ниспосланного самим Аллахом.

В статье для слова «أسس» без урезания приводится полностью весь аят из суры «ат-Тауба»:

من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين ﴿١٠٢﴾
﴿فمن أسس بنيانه على تقوى﴾

где для семантизации данной единицы безусловно было бы достаточно привести лишь первую часть отрывка. Тем не менее, ввиду значимости

содержания цитаты, несущей в себе глубокие моральные ценности, воспитывающие в человеке богобоязненность и чистые намерения, принцип лаконичности, свойственный лексикографическим справочникам, в данном случае полностью игнорируется.

Как видно из следующих примеров для вводной единицы «كثر»:

﴿مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر﴾
﴿الذين طغوا في البلاد {11} فأكثروا فيها الفساد﴾
﴿ألهاكم التكاثر {1} حتى زرتم المقابر﴾
﴿يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس﴾
﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾

в лексическом толковании словарной единицы у приведенных цитат доля не велика. Более того примеры не несут особой семантически значимой для дефиниции информации. Каждая из цитат содержит дериваты с единым корнем «كثر» и безусловно являются родственными с точки зрения словообразования, но тем не менее передающими отнюдь не один и тот же смысл. Очевидно, что прямым назначением данных цитат является ничто иное, как демонстрация толковательной способности коранических текстов, а также повод для обоснования значимой идеологической роли коранических текстов в словаре.

Хадисы в словаре имеют аналогичное воспитательно-информационное предназначение и подобно кораническим цитатам приводятся после вступительных фраз, причем их идеологическая предназначенность начинается именно с подобного рода вступлений. Так большинство отрывков из пророческих преданий начинаются со вступительных фраз, содержащих молитву за пророка или одного из его сподвижников: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «сказал пророк, да благословит его Аллах и приветствует» или «بن أبي طالب كرم الله وجهه» «в хадисе от Али ибн Абу Талиба, да возвеличит его Аллах», которые с одной стороны прививают симпатию и уважение к упоминаемым лицам за их заслуги перед мусульманами, а с другой могли бы указывать на их особый статус для пользователей не знакомых с ними. Важно отметить, что лексикографической традиции не свойственна многословность. Как лингвистический справочник словарь в первую очередь призван максимально лаконично отразить лексическое значение толкуемой единицы. Тем более, что в ряде примеров составители «БС» при цитировании хадисов обходятся лишь фразой «وفي الحديث» «в хадисе», что говорит об отсутствии категоричности в применении вышеуказанных вступлений.

Таким образом, коранические цитаты и отрывки из пророческих преданий являются первостепенными источниками современного корпуса литературного арабского языка и неотъемлемыми компонентами иллюстративной зоны арабского словаря. Цитатный материал данной категории наряду с толковательной функцией семантизации лексических единиц содержит познавательные, исторические, воспитательные, идеологические и мораль-

ные аспекты приводимых значений. Уходя корнями далеко в прошлое, данная тенденция нашла свое продолжение в современных лексикографических справочниках арабского языка, в том числе в «БС» Каирской академии, переплетаясь с новшествами современного подхода, тем самым добавляя уникальности арабской лексикографической традиции.

Литература

- 1 Большой словарь. Каирская академия арабского языка. Т. 1. – Каир, 2006. – 700 с.
- 2 *Хамауи С.* Словарь современного арабского словаря. Дар аль-Машрик. Дамаск, 2000. – 588 с.
- 3 *Омар М.* Арабское лингвистическое исследование. Алям аль-кутуб. – Каир, 1982. – 384с.
- 4 *Ас-Суюти А.* Аль-Иктирах фи илм усулб ан-науху. Гросс пресс. Изд. 1. – Каир, 1988. – 422 с.
- 5 *Багдади.* Хизанат аль-адаб. Дар аль-кутуб аль-ильмия. – Бейрут, 1998. – 510 с.
- 6 *Фишер А.* Исторический лингвистический словарь. Каирская академия арабского языка. – Каир, 1968. – 368 с.
- 7 *Аль-Хусейн М.* Исследования по истории арабистики. Аль-Мактаб аль-ислами. Изд. 2. – Дамаск, 1960. – 346 с.

Түйін

Әлмұхамбетов А.Р., Шаяхметов О.М. Құран мен хадистердің дәйексөздері қазіргі араб тілінің түсіндірмелік академиялық сөздіктерінің нормаға сай болуының үлгісі ретінде (Араб тілінің Каир академиясының «Үлкен сөздігінің» мысалында)

Мақалада қазіргі араб тіліндегі түсіндірме сөздіктердің нормаға сай болу мәселесі көтерілген. «Заманауи әдеби тілдің» концепциясы қарастырылған. Каир академиясының «Үлкен сөздігінің» материалы бойынша дәлелдік мысалдарға сүйене отырып, құрандық сілтемелердің мақсаты мен қызметтері қарастырылады.

Summary

Almukhametov A.R., Shayahmetov O.M. Quotations from the Koran and the Hadith as a benchmark in intelligent normative academic dictionary (Modern Arabic on the basis of «Big dictionary» of Cairo Academy of Arabic language)

The article raises the question of normativity in modern dictionaries of the Arabic language, considered the concept of «modern literary language». For the first time on the actual examples of the material «Big dictionary» of the Cairo Academy of Arabic language addresses the objectives and functions of koranic quotes and passages from the prophetic tradition, applicable in modern dictionaries of the Arabic language, addressed controversial issues of the methods and criteria for the selection of quotations of a religious nature and the empirical interest in the interpretation of lexical units.



Алау Адилбаев, Шамшат Адильбаева



**ИСЛАМ ҚҰҚЫҚ
МЕТОДОЛОГИЯСЫНДА
ҚҰҚЫҚТЫҚ НОРМАЛАР
БЕЛГІЛЕУДЕГІ ТІЛДІК
ҚАҒИДАЛАРДЫҢ РӨЛІ**

Аннотация. Өзіндік ерекшелікке ие ислам шарифатында фикһ негіздері немесе методологиясы ғылымының орны ерекше. Фикһ методологиясы ғалымдары дәлелдерден қандайда да бір үкім шығара білу мақсатында «діни» және «тілдік» қағидаларды негізге алады. Шарифат үкімдерінің қайнаркөзі болып табылатын Құран кәрім мен Пайғамбар сүннеті (с.а.с.) араб тілінде келгендіктен қандай да бір мәселеге қатысты дұрыс үкім шығара білу үшін араб тілінің ережелерін, грамматикасын, көркемөзінің ерекшеліктерін білу – Ислам құқығында мужтахид ғалымдар немесе фикһ саласының мамандары үшін аса маңызды ғылыми шара болып табылады. Осы мақалада ислам құқық методологиясында көптеген пікірталастарға себеп болған мәселелердің бірі ретінде араб тілінің ерекшелігіне сай «хасс» (жалқылаушы) және «ғам» (жалпылаушы) сөздердің діни мәтіндерде келу ерекшеліктері мен олардың құқықтық нормалар белгілердегі маңызы көрсетіледі.

Түйін сөздер: Ислам шарифаты, құқық методологиясы, тілдік қағидалар, діни мәтіндер, құқықтық нормалар

Ислам шарифатында діни нормаларды белгілеуде фикһ негіздері немесе методологиясының өзіндік ерекше орны бар. Осы ретте ислам құқығында «Истинбат тәсілдері», яғни дәлелдерден үкім шығару тәсілдерін білу аса маңызды ғылыми шара болып табылады. «Истинбат тәсілдері» дегенде Құран мен сүннет мәтіндерін дұрыс түсініп, олардан үкім шығару мақсатында пайдаланған қағидалар меңзеледі. Фикһ методологиясы ғалымдары дәлелдерден қандайда да бір үкім шығара білу үшін «діни» және «тілдік» қағидаларды негізге алады.

Фикһ негіздері саласының ғалымдары діни мәтіндерді, үкімдерді, оларға қатысты себептерді, үкімдердің сүйенген негіздері мен олардың көздеген мақсаттарын әбден саралап барып, кейбір діни қағидаларды белгілеген. Осы діни қағидаларды білу діни мәтіндердің мағыналарын түсініп, үкімдер шығаруға қолғабыс жасайды. Сонымен қатар діни мәтіндер түрлі мағынаға келсе, яки бір-біріне қарама-қайшы болған жағдайда, осы қағидаларды негізге ала отырып, дәлелдердің қайсысын таңдап, қай мағынасын негізге алу қажеттігін де біле алады. Міне, діннің негізгі мақсатын жете түсініп, дұрыс үкім шығаруға қол жеткізу үшін осы сала ғалымдарының бекіткен қағидаларын білу аса маңызды. Өкінішке орай, қазіргі таңда ислам шарифаты

мен ғылым тарихын дұрыс білмейтін кейбір жастар «Құран мен хадистер тұрғанда ғалымдардың сөздеріне қандай қажеттілік бар?» деп асығыс үкім шығарып, мужтахид ғалымдардың құрған жүйелі мектеп (мәзһаб) жолымен жүруді дұрыс емес деп ойлайды. Біз бұл мақаламызда тілдік қағидалардың діни нормаларды белгілеуде қандай рөлге ие екендігін, құқықтанушы ғалымдардың неге бұларды кең талқылағандығын көрсетуге тырысамыз.

Мәлім болғандай діни үкімдердің негізгі қайнар көзі Құран мен сүннет араб тілінде. Араб тіліндегі сөз бен сөйлемдерден шығатын мағынаны анықтау үшін ол тілдің өзіне тән қағидалары мен тәсілдірен білу қажет. Өз кезегінде бұл қағидалар мен құралдарды тіл ғалымдары арнайы зерттеу арқылы белгілеген. Құран мен сүннеттің мағыналарын дұрыс түсініп, үкім шығыра алу үшін әрине осы қағидалар мен тәсілдерді жақсы меңгеру керек.

Ханафи ғалымдарының көзқарасы бойынша бір сөздің қай мағынада қолданылғанын анықтау үшін оны мына төрт тұрғыдан қарастыру қажет:

1. Қандай мағынада айтылғанына қарай;
2. Тура немесе ауыспалы мағынада қолданылғандығына қарай;
3. Қолданылған мағынаға дәлелдік тұрғысынан ашық немесе жасырындық деңгейіне қарай;
4. Сөздің мағынаға дәлелдігінің сипаты мен сөзді айтушының сол сөзді қолдану мақсатына қарай.

Бұл мақаламызда біз бірінші, сөздің қандай мағынада қолданылғанына қатысты түрлеріне ғана тоқталамыз. Бұл сөздер өз ішінде «хасс» (жеке, арнайы), «амм» (жалпы, кең) және «мүштәрәк» (ортақ, омоним) деп бөлінеді. Осы «амм» терминінің ішіне «мутлак» (шегі белгіленбеген), «муқайияд» (шегі белгілі) пен қатар «әмір» (бұйрық рай) және «нәхи» (сөздің тыйым салу формасы) ұғымдары да кіреді. Біз тек «хасс» – «амм» және осы екі мәселеге байланысты құқықтық норма белгілеуде туындаған айырмашылықтарға тоқталайық.

الخاص Хасс: Анықтамасы: Хасс «жеке, арнайы» деген мағынаны білдіреді. Ол бір ғана мағынаны білдіру үшін бір ғана тұлғаға (нәрсеге) қаратыла қолданылған сөз [1, 125 б.]. Мысалы «Мұрат, Талғат, Абдуллаһ» секілді атаулар жеке тұлғаны білдіреді. Негізгі мақсаты көпшілікті қамту емес, жеке, арнайы біреуге қарата айтылғандықтан «хас» (жалқы) дейміз. Мысалы, ағаш, адам секілді бір түрді білдіретін есім сөздер, жүз, екі жүз секілді сан есімдер жеке адамдарды әрі заттарды да қамтиды. Құрамында көптік болумен қатар ол көптік шектеулі болса, ол сөз де хассқа жатады [2, 311 б.].

Хасстың үкімі: Хасстың үкімі белгіленген мағынаны кесімді түрде білдіреді. Яғни, мағынасы ашық болғандықтан, оны түсіну қиындық тудырмайды. Сол себепті сөйлемде айтылған мағынаны білдіруі болжамды емес, кесімді болып табылады. Оны жетекшілікке алу – уәжіп. Күнделікті өмірден мысалдар:

1. «Мен алты сиыр сатып алдым» дегенде сиырдың санының алтау екендігі нақты айтылған болады.

2. «Марат кетті» дегенде Марат атты бір кісінің келгендігі нақты айтылады.

3. «Алматыдағы «Медеу» мұз айдынына бардық» дегендегі Алматы мен «Медеу» жалқы есімдерді білдіреді.

Діни мәтіндерден мысалдар:

1. Аллаһ тағала ант ішудің кәффаратына қатысты: «...**Алайда кім оларды таба алмаса, үш күн ораза ұстауы қажет**» («Мәида» сүресі, 89) деп бұйырған. Бұл аяттан **үш күн ораза ұстау қажет** екендігіне қатысты үкім шығады. Өйткені «үш» деген сөз хасс (даралаушы) ұғым болып табылады. Сондықтан, бұл жерде «үш күн» үкімі кесімді түрде келгендіктен одан аз немесе көп күнге қатысты ешқандай ықтималдылық жоқ.

2. Құрандағы мұра қалдыруға қатысты келген әркімге қатысты тиісті мөлшерлер де хасс түрде айтылғандықтан ол нақтылықты білдіреді. Яғни кімге қай мөлшерде мұра қалдырылатындығы Құран аяттарында көрсетілген. (Мөлшерлерді жазу керек)

3. Пайғамбарымыздың (с.а.с.) «Әр қырк қойдан бір қой зекет беріледі» деген хадисінде қойдан берілетін зекеттің мөлшері нақты айтылған. Қырықтан аз немесе көп деген мағынаға ешқандай ықтималдық жоқ. Олай болса, қырық қойдан бір қой беру міндетті болып табылады [3, 174 б].

Хасты жорамалдау

Белгілі бір нәрсені кесімді түрде қамтығандықтан хасты тәпсірлеудің және баяндаудың қажеті жоқ. Яғни, бұдан кейін қандайда бір баяндау келсе ол (الناسخ) «насих», яғни сол үкімнің күшін жоюшы болып табылады. Бұл жағдайда үкімді жоюшы үкімі жойылғаннан бекітілу және мағынаны білдіру тұрғысынан күшті болуы керек. Хасты хабарул ахад немесе ахад хадис. (Ахад хадис – бір, екі немесе одан да көп адамдар риуаят еткен, бірақ риуаятшыларының саны мәшһүр хадистің дәрежесіне жетпеген хадис) [4, 224 б] немесе қияспен (Қияс – Құран аяттары мен хадистерде және ижмада ашық үкімі жоқ қандай да бір қалыптасқан ахуалды Құран мен хадисте сөз болған қандай бір жағдаймен салыстыра отырып, ұқсастығына қарай шешім шығару) [2, 126 б] қарама қарсы қоюға болмайды. Өйткені бұл екеуінің дәлелдігі нақты, кесімді емес – болжамды.

Мысалы, Әбу Ханифа (р.а.) руқуғты толық орындауды намаздың дұрыстығына шарт етпеген. Аллаһ Тағала «Хаж» сүресінің 77-аятында «Руқуғ және сәжде қылындар», дейді. Бұл аяттағы «руқуғ» сөзі – тура, тегіс тұрған нәрсенің қисаюы, жантаюы деген мағынаны білдіретін есім сөз және ол есім сөз бұл жерде хасты (жалқылықты) нұсқайды әрі дәлелдік тұрғыдан кесімді болып табылады. Сол себепті оны талқылап, түсіндіріп жатудың қажеті жоқ. Жоғарыда келтірілген аяттың үкімін төмендегі ахад хадис өзгерте алмайды. Аллаһ елшісі (с.ғ.с) бір адам руқуғты толық орындамағанда оған: «Тұр да, намазыңды қайтадан оқы, өйткені сен намаз оқымадың», – деп айтқан (Бұхари, Азан). Ал, шафиғилар осы және тағы бірқатар хадистерді

алға тарта отырып: «Рукуғтың дұрыс саналуы үшін «тағдил аркан» – шарт, (Тағдил аркан – намаздағы рукуғ, сәжде, қиям секілді парыздарын сәл кідіріп, толық орындау. Мыс. Рукуға иіліп сәл кідіріп барып, тіктеліп тұру. Егер рукуға иіліп дереу қайта тіктеліп тұрса, тағдил орындалмаған болады, яғни, рукуғ жасалмаған болады.) егер орындалмаса, рукуғқа барған болып саналмайды», – деген. Ханафи мәзһабында Құранның хас үкімін (рукуғдың парыздығын) хадиспен (хадистегі тағдил аркан) өзгертпейді. Яғни, рукуғда тағдил аркан болмаса да парыз орындалған болып саналады. Бұл мәселеде Әбу Ханифа аят пен хадисті ұштастырып, екеуіне де амал еткен. Аяттағы хас лебіз (еңкейіп рукуғ жасау) парыздықты білдірсе, хадистегі (рукуғда тағдил жасау) уәжіп екеніне дәлел деген. Осылайша, аят пен хадисті ұштастыра отырып, Құран аятына парыздық үкімді, ал Аллаһ елшісінің (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) хадисіне уәжіптікті лайық деп санаған [5, 83 б].

Осы мәселеге қатысты ханафи мазһабындағы әйел кісінің өзін тұрмысқа беруін де мысалға келтіруге болады. Аллаһ Тағала «Бақара» сүресі 230-аятында: «Бұдан кейін оған, ол басқа ерге тимейінше халал болмайды», – дейді. Аяттағы «تَكْحَل» «әйелдің ерге тиюі» деген сөз әйелге өз қалауымен тұрмысқа шығуға рұқсат етілгендігін жалқы түрде білдіріп тұрғандықтан оны жетекшілікке алу міндетті болып табылады. Осы аятта кесімді түрде келген жалқы үкімді ахад хадис үшін тәрк етуге болмайды. Бір хадисте Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Егер бір әйел уалисіз некеленетін болса оның некесі жарамсыз», – деген (Әбу Дәуід, 2/235; Тирмизи, 3/407). Бұл хадис ахад болғандықтан Құрандағы хастың үкімін жоя алмайды. Өйткені, ахад хадис Құрандағы хасқа қайшы келсе, ахад хадисті тастап Құрандағы жалқы түрде келген үкім жетекшілікке алынады [6, 42 б].

Сондықтан да Құранның жалпылаушы үкімі ахад хадистен жоғары тұрады. Құран – Алла тағаланың сөзі және дәлелдік жағынан кесімді. Құранның мағынасына қайшы пікір айтылмайды, оған қандай да бір хадис қайшы келсе, ол екеуінің мағынасын сәйкестендіріп түсіндіру қажет. Егер ол мәселенің түйінін шешуде қиындық туындаса, әуелгі кезекте Құрандағы үкімге үңіліп, хадисті алмайды. Олай болса, Құранның «ғам» аяттары хадистің «хас» үкімімен өзгертілмейді. Өйткені, мағынасы анық Құран аяттары түсіндіру мен баяндауды қажет етпейді. Міне, Әбу Ханифа осы қағиданы негізге алған.

Осы тұста мына мәселені де айта кеткен жөн. Егер «хасс» сөзді жорамал жасауға қатысты бір дәлел табылса, яғни хасс сөз арқылы сол сөздің белгіленген мағынадан басқа бір мағына көзделгендігіне қатысты қандай да бір дәлел табылып жатса, бұл жағдайда хасс сөз дәлелдің қажеттілігі саналған нәрсе арқылы түсіндіріледі. Мысалы, жоғарыдағы қойдың зекет мөлшеріне қатысты келтірілген хадистегі «шат (бір қой)» сөзін ханафилердің қойдың өзі немесе соның мөлшері ретінде түсіндірулері осыған жатады. Бұл көзқарас бойынша зекет ретінде қойдың өзін де беруге немесе қойдың құнын да зе-

кет ретінде беруге рұқсат етіледі. Өйткені, ханафилердің пікірінше Аллаһ тағала зекетті парыз ету арқылы кедей, мұқтаж жандардың қажеттілігін өтеп, игілігін көздеген. Бұл мақсат қойдың өзін беру арқылы орындалғаны секілді оның мөлшерін беру арқылы да жүзеге асырыла алады [3, 174 б].

العام **Ғам** (Жалпы мағыналарды білдіретін сөздер)

Анықтама: Ғамм (жалпылаушы) сөздер өзіне сәйкес келген барлық бірліктерді тегіс қамтыған, бірліктері арнайы шектелмеген сөздер. Мысалы, «Көктер мен жердің (қазыналарының) кілті – Онікі. Ол қалағандарының рызығын кең етеді және тар етеді. Расында ол барлық нәрсені толық білуші» деген аяттағы («Шура» сүресі, 12) «барлық нәрсе» деген сөз жалпылаушы болып табылады және «Әр мұсылман жәннаттық, кім қаруын тастаса сол кешіріледі» деген сөйлем де арнайы бір топты атамай осы сипаттағы барлық адамның осы топқа кіретінен білдіреді [7, 96 б].

Жалпы мағынаны білдіретін сөз түрлері

Араб тілінде жалпы мағыналарды білдіретін ең маңызды сөздерді төмендегіше топтастыруға болады:

а. «Барлығы», «Тегіс» деген мағыналарды білдіретін «كل. جمع» сөздері;
ә. «Истиғрақ» және «шумуль» мағынасын білдіретін «эль» артиклі арқылы келген белгілі халдегі көпше түр; Сонымен қатар изафеттік мағынаны білдіретін көпше түр де осы артикльмен келген көпше түр секілді.

б. «эль» артиклі немесе изафеттік тіркес арқылы белгілі халде келген жекеше түрдегі есім сөздер;

в. Сілтеу есімдіктері;

г. Шартты есімдер;

д. Сұраулы есімдер;

е. Болымсыздық пен тыйым салудан кейін келген белгісіз халдегі сөздер [2, 346-347 б].

Жалпылаушыны жалқылау (Тахсисул-ғам)

Жалпылаушыны жалқылауды фикһ терминологиясында «**Тахсисул-ғам**» деп атайды. Тахсис дегеніміз – жалпылаушы (ғам) сөздің өз аясында қамтыған кейбір бірліктерді, яки бөліктерді сол жалпы мағынаның ішінен бөліп шығару. Тахсис етуші (жалқылаушы) дәлел «мухассис» ал жалқыланған дәлел «мухассас» деп аталады.

Бұл мәселедегі пікірлердің әрқелкілігін талқылауға кіріспес бұрын ғамға қатысты ғалымдардың көпшілігі келіскен мына мәселелерге тоқтала кеткен жөн.

1. Кейде ғам өз мағынасы аясына кіретін барлық бірліктерді қамту мақсатында қодланылады. «Еш күмәнсіз Алла барлық нәрсені білуші» («Анкабут» сүресі, 62), «**Жер бетінде ырыздығы Аллаға тән болмаған ешқандай жәндік жоқ**» («Худ» сүресі, 6) деген аяттардағы жалпылықты білдіретін ғам сөздер осы түрге қатысты барлық бірліктерді қамту үшін қолданылған. Бұл жалпы сөздердің ешқайсысында жалқылау жоқ.

2. Кейде жалпы сөздер барлық бірліктерді емес жалпының бір бөлігін білдіру мақсатында қолданылады. Бұл соған нұсқайтын бір дәлел арқылы анықталады. Көбінесе қолданыста осы түр жиі кездеседі. Ғалымдардың көпшілігі осы аталған мәселеде жалпылаушы сөздердің барлық бірліктерді тегіс емес, кейбірін білдіру мақсатында қолданылатындығына бірауыздан келіскенімен, мына «Жалпылаушы сөз бір дәлелдің негізінде жалпылықтан шығарылып тек қана бірліктердің белгілі бір бөлігін қамтығандығына қатысты ой түйілген жағдайлардың барлығын (әлгі дәлелдің қандай екеніне қарамастан) тахсис деп атау керек пе әлде тахсис үшін дәлелдің кейбір шарттары болу керек пе?» деген мәселелерде пікірлері біркелкі емес. Енді осы мәселелерге тоқталайық.

Ханафилердің көзқарасы бойынша тахсис

Ханафилер мухассис дәлелдің жалпылаушы сөзбен бірге, яғни сонымен жалғаса келуін және мухассистің (жалқылаушы сөз) сол келген сөзден бөлек, дербес келуі шарт дейді. Егер мухассис жалпылаушы сөзбен бірге, яғни бір уақытта келмесе ол мухассис емес, насих (үкімді жоюшы) болады. Сол секілді мухассис (жалқылаушы сөз) амм сөзден дербес келмесе (мысалы истисна секілді) мухассис, яғни үкімді жалқылаушы бола алмайды. Ханафилердің көзқарасы бойынша мухассис кесімді дәлелдер қатарынан келуі керек. Яғни болжамды дәлелмен жалпы үкімді жалқылауға болмайды. Ал, кесімді бір дәлелмен жалқыға айналдырылған ғамды одан кейін барып екінші рет болжамды дәлелмен жалқылау мүмкүн [3, 195-196 б].

Көпшіліктің көзқарасы бойынша тахсис

Көпшілікті құраған шафиғилер мен өзге мәзһаб имамдарының көзқарасы бойынша жалпылаушы сөздің жалпылықтан шығарылып бірліктердің кейбір бөліктерін білдіруі ешқандай шартсыз тахсис болып табылады. Осы жалпылық мағынасына тосқауыл болған дәлел мейлі тәуелсіз, мейлі тәуелді болсын, мейлі жалпылаушының соңынан жалғасып келген сілтеу есімдігі болсын яки жалпылаушыдан бөлек айтылса да да тахсис жасалынады. Алайда мына мәселеге де назар аудару керек. Егер осы дәлел жалпылаушы ғамнан бөлек, дербес түрде келсе, жалпылаушымен амал жасалынған кезеңнен кейін орын алмауы тиіс. Бұл жағдайда ол тахсис емес нәсіхке (үкімі жойылған) айналады. Олардың көзқарасы бойынша ғамның үкімі болжамды болғандықтан оны қандай да бір болжамды үкіммен жалқылауға болады.

Яғни көпшіліктің көзқарасы бойынша тахсис дегеніміз бір дәлелге негіздей отырып жалпылаушы сөзді жалпылықтан шығарып, оның аясындағы кейбір бөліктерін білдіру. Осыны жүзеге асыратын дәлелді «мухассис», яғни жалқылаушы деп атайды.

Екі көзқарас арасындағы айырмашылық

Көпшіліктің көзқарасы бойынша жалқылаушының мағынасы ауқымды. Өйткені олардың көзқарасында жалпылаушы үкіммен амал етілгеннен

кейін келмеу шартымен, дәлел өзі дербес немесе сонымен жалғасқан болса да жалпылықты жалқылай алады. Ал ханафилердің көзқарасынша жалқылаушы дәлел дербес яки соған жалғаса келген болуы шарт.

Көпшіліктің көзқарасында тахсис жасаушы дәлел мустақил және ғайру мустақил деп екіге бөлінеді әрі олардың өзіндік шарттары бар. Ал ханафилер бойынша мухассис – ақыл, әдет-ғұрып пен жалпылаушыға жалғаса келген дербес мәтін болып үшке бөлінеді.

Ғам (жалпылаушы) сөздердің мағынасы мен үкімі

Жалпылықты білдіретін ғам иә жалпылаушы күйінде қалады яки тахсис, жасалады. Яғни жалқыға, даралаушыға айналдырылады. Көпшілік ғалымдардың ойынша жалқыға айналдырылса жалқыға айналдырылған сөздің содан кейін басқа бірліктерді білдіруі кесімді емес, болжамды болып табылады. Өйткені тахсистің себебі тахсистен кейін жалқыға айналдырылған өзге бірліктерде көрініс табады. Сондықтан жалпылаушы сөздің жалқыға айналдырылғаннан кейінгі бірліктерге нұсқауы болжамды болмақ.

Жалқыланбаған ғам сөздер барлық бірліктерді білдіреді. Өйткені оның жалпы формасынан адам санасына сап ете қалар мағынасы оның жалпылығы. Алайда ғалымдардың жалқыланбаған жалпы мағыналы сөздердің барлық жеке бөліктеріне дәлел болу сипатына қатысты пікірлері әр түрлі. Ханафилер оның дәлелдігін кесімді (қатғи) десе малики, ханбали және шафиғилер занни (болжамды) деп тапты [8, 197 б].

1. Ханафилердің көзқарасы

Ханафилердің көзқарасы бойынша кейбір тахсис етілмеген жалпылаушы сөздердің дәлелдігі кесімді. Өйткені ғам сөздер жалпылықты білдіретіндіктен, оны жалқыға айналдыратын қандай да бір дәлел табылмайынша жалпылығы жалғаса береді. Тахсис ықтималдылығы өте сирек әрі дәлелсіз. Ал дәлелсіз ықтималдардың сөзге әсері жоқ. Сондықтан ол ғамның кесімділігіне әсер ете алмайды. Мысалы, «Сендердің қайтыс болғандарының артында қалдырған әйелдері... төрт ай он күн күтеді» («Бақара» сүресі, 234) деген аят қайтыс болған күйеуі онымен жақындасқан немесе жақындаспаған әйелдің барлығын тегіс қамтиды. Сол секілді «әйелдерінің арасында етеккірі тоқтағандар мен әлі етеккірі келмегендердің ғиддетерінде (күту мерзімі) күмәндансаңдар, біліп қойыңдар олардың ғиддетері үш ай» («Талак» сүресі, 4) деген аят етеккірі тоқтаған әйелдер мен тоқтамаған әйелдердің қалай ажырасқанына қарамастан бәріне ортақ күту мерзімін көрсетеді. Яғни ханафилердің көзқарасы бойынша, тілдік қағидаға сай жалпылаушы сөздер (ғам) барлық бірліктерді қамтиды.

Осының негізінде ханафилер мынадай қағида бекіткен: Жалпылаушы сөзді болжамды дәлелмен жалқылау дұрыс емес. Өйткені болжамды дәлел кесімдіні жалқыландыра алмайды. Екеуі де кесімді болғандықтан жалқыланбаған ғам сөз бен жалқыланған сөздің арасында қарама-қайшылық орын алмақ емес.

Осыған орай ханафилер «Алланың аты аталмай сойылғандарды жемендер» («Әнғам» сүресі, 121) деген аятқа сүйеніп, оның жалпылаушы мағынасын негізге алған. Сөйтіп әдейі «бисмиллах» деп айтылмай бауыздалған малдың етін жеуді харам деген. «Бисмиллах деп айтса да, айтпаса да мұсылманның бауыздаған малы халал болып табылады» деген хадиспен аяттың жалпылаушы үкімін жалқыландырмаған. Өйткені бұл хадис ахад жолмен келіп жеткендіктен, оның үкімі болжамды.

Ал, шафиғилер әдейі, біле тұра «бисмиллахты» айтпаған мұсылман адамның бауыздаған малын жеуді мүбах санаған. Өйткені олардың ойынша аяттың болжамды ғам үкімі болжамды хадис арқылы жалқыландырылады, Өйткені болжамды үкімді болжамдымен жалқыға айналдыруға рұқсат [8, 197 б].

Алайда ханафилер тахсис жасалған жалпылаушы сөздің басқа бірліктерді білдіруі кесімді емес, болжамды екенін айтады. Мысалы соғысқан мүшріктердің бәрін өлтіруге қатысты аят түскен («Тәубе» сүресі, 5). Бұл аяттың үкімі жалпы. Алайда басқа бір аятта «мустәминдердің», яғни жандары сақталатынына кепілдік берілгендердің өлтірілмеуі керектігі айтылған («Тәубе» сүресі, 7). Көріп отырғанымыздай бірінші аят екінші аят арқылы жалқыланған. Ал осылайша жалқыға айналдырылған жалпы үкімді ендігі кезекте болжамды бір дәлелмен тахсис жасауға болады. Өйткені соғысушы мүшріктерді өлтіруге қатысты аят мустәминдердің өлтірілмеулеріне қатысты аят арқылы жалқыланғандықтан хабару-вахид саналатын «кәрі еркек пен әйелдерді өлтірмендер» деген хадиспен екінші рет тахсис етіліп тұр. Міне, ғам алдымен кесімді бір дәлел арқылы тахсис етілгендіктен барлығын қамтушы қасиетінен айырылғандықтан, одан кейін болжамды бір дәлелмен жалқыға айналдыру мүмкіндігі туындайды [3, 190-191 б].

2. Малики, ханбали және шафиғилердің көзқарасы

Көпшілік малики, шафиғи және ханбалилердің көзқарасы бойынша жалпылаушы мағынадағы сөздің оның әрбір бірлігіне қатысты дәледігі болжамды. Өйткені әр бір ғам сөздің жалқыға айналдырылу ықтималдылығы бар. Тахсис жасалмайтын ешқандай ғам сөз жоқ. Жалқыға айналдырылмаған жалпылаушы сөздер өте аз. Міне, сондықтан да ғам сөздің барлық бірліктерін қамтитындығы күмән тудырады.

Мысалы, «Әли-Имран» сүресінің 173-аятындағы *الذین قال لهم الناس* және *الذین قال لهم الناس* деген аяттардағы «الناس», яғни «адамдар» деген сөздер жалпы мағынада келген. Егер жалпылаушы сөздің үкімі кесімді болса бұған барлық адамдар кіріп кетер еді. Алайда аяттағы бірінші «ән-Нас» сөзі арқылы Нұғайм ибн Мәсғуд, ал екіншісімен меккеліктер меңзелген.

Осыдан келіп мынадай қағида шығады: Ғам сөзді занни (болжамды) дәлелмен тахсис жасау (жалқылау) дұрыс және бұл жағдайда ғам мен хасстың арасында қарама-қайшылық болмайды. Яғни, хасс үкім сол білдірілген мәселе бойынша, ал ғам үкім хасстың тысындағы мәселеге қатысты жетекшілікке алынады [8, 198 б].

Амм мен хасстың қарама-қайшы келуі

Ханафилердің көзқарасы бойынша егер бір мәселелге қатысты біреуі жалпылықты білдіретін ғам ал екіншісі хасс (жалқы) үкім сырт көзге бір-біріне қарама-қайшы секілді көрінген екі кесімді дәлел келсе, егер олар аят болса онда оның түсу себебіне (әсбәбун-нузул), ал хадис болса (әсбәбул-уруд) оның айтылу кезеңіне, қайсысы бірінші қайсысы кейін айтылғанына қарау қажет. Егер ол белгілі болса үш, ал белгісіз болса бір жағдай туындайды. Енді соларға жеке-жеке тоқтала кетейік:

А. Ғамм мен хастың айтылу уақыттары белгілі болса

1. Егер екі дәлел бір кезеңде (аят) түссе, (хадис) айтылса хасс (жалқылаушы) жалпы үкімді тахсис етеді. Мына: «Аллаһ тағала сауданы халал етіп, пайыздық өсімді харам етті» («Бақара» сүресі, 275) деген аятта сауда-саттықтың халал етілгендігі жалпалай айтылса, одан кейін келген сөйлем жалпы келген сауданы риба сөзімен шектеп, жалқылап тұр.

2. Хасс дәлел жалпалаушы үкімнен кейін келген (аят түскен) болса хасс үкім өзінің қамту көлеміне қарай ғамның үкімін жояды. Мысалы, жалпылықты білдіретін бір аят бойынша күйеуі қайтыс болған бір әйелдің (жүкті болсын не болмасын бәрібір) төрт ай он күн идда (мерзім) күтуі қажет. Ол мерзімнен бұрын ешкімге тұрмысқа шыға алмайды. Осы аяттан кейін келіп түскен басқа бір аяттағы үкімге орай жүкті болып жесір қалған әйелдің күту мерзімі босанғанға дейін жалғасады. Міне, үкімі хасс әрі түсу кезеңі кейін болған екінші аят, жалпылаушы үкімді қамтыған бірінші аяттың үкімін жояды. Ал шафиғилердің көзқарасы бойынша түсу немесе айтылу кезеңі (қайсысы бірінші, қайсысы соңғы екені) белгілі болсын болмасын бәрібір жалпылаушы (ғам) болжамды болғандықтан үкімі кесімді саналатын хасс оны шектейді (тахсис жасайды). Яғни ханафилердің нәсіх (үкімін жою) дегенін шафиғилер тахсис (жалқылау) деп қабылдайды.

3. Жалпылаушы (ғам) дәлел жалқылаушыдан (хасстан) кейін келсе жалқылаушының үкімін жояды. Мысалы, Мәдинаға келгенде ауыруға шалдыққан бір рудың адамдарына Мәдинаның тысындағы садақаға берілген түйелердің сүттері мен зәрлерін қолдану бұйырылғанды. Кейіннен «зәрден сақтанындар» деген хадис арқылы зәрден сақтану керектігі ескертілген-ді. Міне, осы екінші хадис жалпылаушы әрі әуелгі хадистен кейін айтылғандықтан алдыңғы айтылған хасс хадистің үкімін жояды.

Имам Ағзамның көзқарасы бойынша «бес уәсқтан аз мөлшердегі өнімнен зекет алынбайды» (Бұхари, Зекет, 56) деген хадистің үкімі «жаңбырмен суғарылған өнімнен онда бір мөлшерде зекет беру қажет» (Бұхари, Зекет, 55) деген хадиспен жойылған. Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша бір-біріне қайшы екі хадистің алдыңғы хасс хадисі екінші ғам хадистен кейін келген. Сондықтан, ықтияттылық танытып, аз мөлшерде де зекет парыз етілген.

Ал, ханафилердің тысындағы ғалымдар бірінші хадисті, екінші хадистің түсіндірушісі деп қабылдайды. Өйткені екінші хадис жалпылаушы

түрде келіп нелерден зекет беру қажет екендігін және қалай болу керектігін білдіріп тұр. Ал бірінші хадис зекеттің мөлшерін көрсетеді. Әбу Юсуф пен Мұхаммедтің де көзқарастары осындай [3, 192-193 б].

Көпшіліктің көзқарасы бойынша ғам мен хасс бір мәселеге қатысты біреуі үкімнің бекітілгендігін екіншісі оның үкімінің өзгергенін білдіріп тұрса ол екеуі бір-бірен қарама-қайшы болып табылмайды. Мұндай жағдайларда мағынасына қарай жалқылаушы бойынша, оның тысында жалпылаушы үкім бойынша амал жасайды. Олардың пікірінше жалпылаушының дәлелдігі болжамды, ал жалқылаушыныкі кесімді. Болжамды мен кесімдінің арасында қайшылықтың болуы мүмкін емес [2, 355 б].

Б. Ғам мен хастың кезеңдері белгісіз болған жағдайда

Ғам мен хастың түсу кезеңдері нақты белгісіз болса екеуі бір уақытта келген боп саналады. Бұл жағдайда егер екеуін де жетекшілікке алу мүмкін болса оны іс-амалда жетекшілікке алу қажет. Егер мүмкін көрінбесе күштірек деп саналған біреуін таңдау қажет. Мысалы, егер бір үкім бір нәрсенің халал екендігін, енді бірі харам екендігін білдірсе онда ықтияттылық танытып, харам деген үкімді таңдаған жөн. Имам Әбу Юсуф пен Мұхаммед жоғарыда келтірілген зекетке қатысты хадистердің кезеңі нақты белгісіз болғандықтан екеуімен де амал жасау қажеттігін айтқан.

Ханафи мәзһабының тысындағы ғалымдардың ойынша ғам мен хасс бір-біріне қарама-қайшы бола алмайды. Егер екеуі де бір мәселеге қатысты айтылса, хасс аммды түсіндіруші болып есептеледі [9, 146-147 б].

Бұл мәселенің практикалық нәтижесі

Фикһ ғалымдары Құрандағы ғам сөздердің Құран арқылы немесе мутауатир яки мәшһүр сүннетпен тахсис жасалатындығына бірауыздан келіскен. Мәселе оның хабару уахидпен тахсис жасалып-жасалмайтындығына қатысты. Ханафилер Құран мен мутауатир хадистердің жалпы үкімдері һәм бекітілуі һәм мағынаны білдіруі де қатғи (кесімді), ал хабару уахид болжамды деп санағандықтан бұл мәселеде тахсис жасау үкімді өзгерту болып табылады. Ал болжамды дәлелмен кесімді дәлел өзгертілмейді. Ол тек қана өз дәрежесіндегі күшті Құран немесе мутауатир яки мәшһүр хадис арқылы ғана жалқыландырылады.

Ханбали, шафиғи және мәлики мәзһабтарының көзқарасы бойынша тахсис жасау үкімді өзгертпейді, қайта оны түсіндіреді. Сондықтан болжамды дәлелмен де жалпы мағыналы сөзді түсіндіруге болады. Олардың көзқарасы бойынша Құрандағы ғам сөздерді хабару уахидтағы хасс сөзбен және қияспен жалқылауға рұқсат. Өйткені хабару уахид занни болғанымен, хасс үкімді қамтып тұрғандықтан дәлелдігі – кесімді. Құрандағы ғам сөздер келуі тұрғысынан кесімді болғанымен дәлелдігі болжамды. Міне, осыған орай Құранның жалпылаушы (ғам) үкімі мен хадистің жалқылаушы (хасс) үкімінің дәрежесі тең түскендіктен, хабару уахидтің жалқылықты білдіретін сөзімен аяттың жалпы үкімін жалқылауға рұқсат. Мысалы «**Өлексе еті сендерге**

харам етілді» («Мәида» сүресі, 3) деген жалпы мағынадағы аятты «*Оның (өзен, теңіз) суы таза, өлігі халал*» (Әбу Дәуіт, Таһарат, 41; Тирмизи, Таһарат, 52) деген хадис жалқылайды. Сол секілді Құранның мұрагерлікке қатысты жалпылықты білдіретін аяттарды «Мұсылмандар мен мұсылман еместер арасында мұрагерлік құқығы жоқ», «Мұра тастаушысын өлтірген адам мұра ала алмайды» деген хадистер жалқылаған. Тағы да Құрандағы «**Ал енді (сендер үшін махрам болған) аталмыш әйелдердің тысындағы әйелдерге мал-мүліктеріңнен мәһір беріп, нәпсі құмарлыққа салынбай ар тазалығын сақтау шартымен үйлену адал етілді**» («Ниса» сүресі, 24) деп үйленуге болатын әйелдерге қатысты жалпылама келген аятты «Бір әйелдің көзі тірісінде оның әпкесіне (әке жағынан) және нағашы әпкесіне үйленуге болмайды» деген хадис жалқылап тұр. Осы мысалдар Құранның ғам (жалпылаушы) үкімін хабару уахидтің жалқылай алатындығын көрсетеді.

Ханафилердің көзқарасы бойынша жоғарыда келтірілген хадистермен Құранның жалпылаушы үкімдерін жалқылау мына екі себепке байланысты:

1. Құранның жалпылаушы үкімін тахсис жасайтын кесімді бір дәлелден кейін оның басқа бірліктерге дәлелдігі болжамдыға айналады. Өйткені «**Ал енді (сендер үшін махрам болған) аталмыш әйелдердің тысындағы әйелдерге мал-мүліктеріңнен мәһір беріп, нәпсі құмарлыққа салынбай ар тазалығын сақтау шартымен үйлену адал етілді**» («Ниса» сүресі, 24) деген аятты «(Әй, мүминдер,) **Иман келтіргенге дейін мүшірік әйелдерге үйленбеңдер!**» («Бақара» сүресі, 221) деген аят тахсис жасап тұрғандықтан, ол ғам болжамдыға айналып тұр. Сондықтан да жоғарыда келтірілген «Бір әйелдің көзі тірісінде оның әпкесіне үйленуге болмайды» деген хадис ол үкімді жалқылай алады.

2. Жоғарыда келтірілген хадистер өз кезегінде мәшһүр болып табылады. Ал мәшһүр хадиспен Құранның жалпылаушы үкімін жалқыға айналдыруға болады [3, 195-196 б].

Міне, осы айтылғандардың бәрінен түйеріміз, ислам құқығында құқықтық нормаларды белгілеуде араб тілінің грамматикасы, көркемдігі мен шешендік сөздерін, әдеби ерекшелігін жетік меңгеру қажет. Сондықтан құқық методологиясы саласының мамандары Құран аяттары мен пайғамбар хадистерін дұрыс түсініп, үкім шығара алу үшін араб тілі мен әдебиетіне қатысты кейбір қағидаларды белгілеген. Бұл қағидаларды білудің маңызы зор. Десе де, бұларды білу барлық мәселені шешпейді. Сонымен қатар, шарифаттың негізгі көздеген мақсатын дұрыс бағамдай алу қажет. Ол үшін құқықтанушы маман сырт көзге бір-біріне қарама-қайшы секілді көрінген діни мәтіндерді саралап, елеп-екшеп, оңтайлы үкім шығару жолында осы белгіленген қағидаларды шеберлікпен қолдана білуі тиіс. Осы қағидаларды білген жағдайда қателікке бой алдырудан құтылып, исламның негізгі рухына сай үкім шығаруға қол жеткізеді.

Әдебиеттер

- 1 *Сарахсий*. Усулус-Сарахсий, (тахкик: Әбул Уәфә әл-Әфғани), – Стамбул, 1-т.
- 2 *Шағбан З.* Усул-фиqh (түрікше аударған И. К. Дөнмез, Ислам хукук илмин есаслары). ТДУ баспасы – Анкара, 1996.
- 3 *Атар Ф.* Фыкыһ усулу. (3-басылым) – Стамбул, 1996.
- 4 *Құрманбаев Қ.* Хадис ілімі (тарихы және әдіснамасы), – Алматы, «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2010.
- 5 *әл-Әсәди М.У.* әл-Мужаз фи усулил-фиqh маа муъжами усулил-фиqh. Дарус-сәләм баспа үйі, (2-басылым) – Каир, 1998.
- 6 *әл-Фарфур С.* әш-Шәфи ала усули әш-Шәши. – Дамаск, Дәрул-Фарфур, 2001
- 7 *Каракая Х.* Фыкыһ усулу. – Стамбул, 1995.
- 8 *Зухәйлий У.* әл-Уәжиз фи усулиль-фиqh. – Бейрут, Дәрул-фикр баспасы, 1995.
- 9 *Әбу Захра М.* Усул-фиqh.– Каир, Дәрул-фикрил-араби.

Резюме

Адилбаев А.Ш., Адильбаева Ш.А. Роль языковых правил при обозначении правовых норм в методологии исламского права

Методология исламского права или наука о основах фикха занимает особое место в исламском шариате. С целью вынесения заключения по тому или иному вопросу ученые, специализирующиеся на методологии фикха, брали за основу «религиозные» и «языковые» правила. По причине того, что основным источником всех заключений в шариате является Священный Коран и сунна Пророка (с.а.с.), зафиксированные в оригинале на арабском языке – для муджтахидов исламского права или специалистов в сфере исламской юриспруденции особо важно знать правила арабского языка, его грамматику и особенности поэзии. В данной статье показаны особенности «хасс» (обособляющих) и «ам» (обобщающих) слов арабского языка, упомянутых в религиозных текстах и их важность в обозначении правовых норм, которые стали одной из причин диспутов в методологии исламского права.

Summary

Adilbayev A.Sh., Adilbaeva Sh.A. The role of language rules in identifying of Islamic law methodology

Islamic jurisprudence and fiqh methodology have a special place in sharia. To make conclusions on different questions fiqh methodology scientists took «religious» and «language» rules as a base. The main source of all sharia statements is Holy Quran and Sunnah of the Prophet (pbuh) which are originally in Arabic language. According to this for all Islamic law mujtahids and Islamic jurisprudence scientists it is so important to know the norms of Arabic language, its grammar and poetry peculiarities. In the article the features of «hass» (isolate) and «aam» (corporate) words in Arabic religious texts and their importance in legal regulations identifying have been shown. These words became a reason of disputes in methodology of Islamic law.



*Ержан Қалмахан,
Нұрлан Анарбаев*



ИСЛАМ ТАРИХЫНДАҒЫ КУФА ҚАЛАСЫНЫҢ ТАРИХИ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ

Аннотация. Бұл мақалада Ислам тарихында ғылым, өнер және мәдениет орталығының бесігіне айналған Куфа қаласы және осы өңірде ислам салалары бойынша жетіліп шыққан ғұламалар хақында сөз қозғалады. Ислам тарихында Куфа қаласының алатын орны ерекше. Қала өз кезегінде сахабалардың көптеп қоныс аударып, сол сахабалардың ілім кәусарынан сусындаған табиғиндардың өмір сүріп, ілім шырағын шартарапқа таратқан айтулы өңір қызметін атқарған. Сондай ақ, аталмыш қаладан бірнеше Ханафи ғалымдары шыққан. Әсіресе ислам құқығы саласы бойынша. Куфа мектебінің немесе Ханафи мәзһабы ретінде танылған фикһ мектебінің негізі осында қаланды. Негізін танымал көрнекті ғалым Әбу Ханифа салды.

Түйін сөздер: Куфа, мәзһаб, мәуәли, жизия, сахаба

Куфа – VII ғасырдың басында Ефрат өзені жағалауында пайда болған ортағасырлық Ирақтағы қала. Қала атауының шығу тарихы туралы түрлі көзқарастар бар. Парсы тіліндегі «кең дала», араб тіліндегі «дөңгелек құм төбешігі», «адамдардың жиналған жері» немесе Куфан деген төбешіктің атауынан алынған болуы мүмкін деген көзқарастар бар [1, 557-561 бб].

Дереккөздерінде қаланың 14-19 (635-640) жылдар аралығында негізі қаланды деген түрлі көзқарастар болғанымен, көбіне қаланың хижра жыл санағы бойынша 17 жылы (638ж.) екінші халифа Омар әл-Фаруқтың әмірімен Сағд ибн Әбу Уаққас әскери қала ретінде 2 жыл ішінде толығымен тұрғызғандығы айтылады.

Куфа қаласы қалай тұрғызылғандығы туралы бір деректің өзінде түрлі мәліметтер кезігеді. Десе де осы мәліметтерді салыстыра отырып, көп ғалымдардың қабыл еткен мәліметіне тоқталдық.

Ислам тарихына назар аударар болсақ 636 жылы ирандықтар мен мұсылман арабтар арасында «Қадисия» шайқасы болған. Бұл шайқас Куфа маңындағы Қадисия деген жерде орын алғандықтан осылай аталған. Мықты қолбасшы Сағд ибн Әбу Уаққас бұл шайқаста бірнеше айдың ішінде бүкіл Иран жерін бағындырды. Сол кездегі Иран астанасы Мәдиян қаласын алды. Иран шахының бай қазынасын мұсылман мемлекетінің қазынасына қосты. Осы шайқастан кейін ислам жасақтары Мәдиян қаласына орналасады. Алайда, бұл жердің табиғаты әскерлерге де, мініс аттарға да жайсыз болды.

Мұны байқаған қолбасшы тез арада халифа Омарға жағдайды түсіндіріп, хабар жібереді. Халифа басқа қолайлы қоныс қарастыруды әскербасының өзіне жүктейді. Міне осы кезде қолбасшы Әбу Уаққас Ніл өзенінің батыс жағын ыңғайлы деп, Куфа қаласын салдырады. Оның бұл жетістігін жоғары бағалаған халифа Омар қолбасшы Сағдты Куфа қаласының әкімі етіп тағайындайды. Сағд бұл қызметті үш жарым жыл атқарады.

Бағдаттан бір ғасыр бұрын тұрғызылған Куфа қаласының мәдени қала ретінде ислам тарихында ерекше орны бар. Куфа – керуен жолының бойында орналасқан, стратегиялық тұрғыдан өте ыңғайлы жер болумен қатар, Куфа аймағын басқару, сауда және мәдени тұрғыдан дамуында ерекше рол ойнаған. Сондықтан да халифа Али және алғашқы Аббасит халифасы Абул Аббас ас-Саффах тұсында бұл мекен бас қала ретінде таңдалған еді.

Шеңбер тәрзінде орналасқан Куфа қаласының қақ ортасында көпшіліктің тиімді пайдаланатын алаң бар. Қаланың барлық дерлік көшесі осы алаңға шығатын еді. Онда мешіт пен базар орналасқан. Қала ортасында орналасқан мешіт кейінгі әкім Мұғира ибн Шұғба тұсында 40 000 кісіге арнап кеңейтілген. Кейінгі кезеңдерде Зияд б. Әбиһтің қаржы бөлуімен күрделі жөндеуден өтеді. Халифа Омардың әмірімен мешіт жанынан Кунаса деген базар салынған. Базар сауда орталығы болуымен қатар, мәдениет орталығы қызметін де қоса атқарған.

Әуелгіде Куфа әскери қала ретінде құрылған еді. Кейіннен қарапайым қолөнершілер мен саудагерлердің көшіп келуі нәтижесінде қалың бұқараның қаласына айнала кетті. Мәселен, Оңтүстік Арабияның оңтүстігі мен солтүстігінен Кахтани, Аднани тайпалары, Месопатамияның жергілікті халқы христиан дініндегі арамирлер мен еврейлер, парсылар және византиялықтар қоныстанған. Бұл халықтардың өздеріне тән жеке құлшылық ету орны мен қоныстары болды.

Умауилер әулеті араб емес өзге ұлт өкілдерінен шыққан мұсылмандарды «мәуәлилер» («қорғаушы», «жәрдемші», «дос», «туыс») деп атады. Олардың көпшілігін Ирандықтар, Түріктер, Солтүстік Африка мен Андалуссиялық Бәрбәрилер, Мысырлық Қыптілар құрады. Ең алғаш рет жаппай мұсылмандыққа өту 636 жылғы Қадисия шайқасынан кейін орын алды. Қадисия шайқасында жеңіліс тапқан 4000-ға жуық Иран сарбазы мұсылмандыққа өткен болатын. Кейін олар Куфаға орналастырылды. Мұғауия кезеңінде Куфада 20 000 мәуәли өмір сүрсе, Абдулмалик ибн Мәруан кезеңінде Ибн Әшғастың 200 000 мыңдық әскерінің жартысын мәуәлилер құраған екен [2, 347-б.] Осы дәуірде-ақ бұлардың саны араб тектес тұрғандармен бірдей еді.

Бастапқыда мәуәлилер мен арабтардың құқығы тең болатын. Себебі Алла Елшісі (с.ғ.с.) исламды жаңадан қабылдағандарды араб ұлтынан бөлектемейтін. Пайғамбардың бұл ұстанымын әділ төрт халифа да өз дәуірінде ұстанған [3, 221-б.]. Бұған әділ халифалардың шайқастан түскен олжаны әскерлерге теңдей бөліп бергені дәлел бола алады.

Алайда қаншама ұлт, дін өкілдері бір-бірімен аралас-құралас өмір сүріп жатса да, бүлікшілер олардың араларына жік сала бастады. Себебі қаланың космополиттігіне байланысты ол жерде көптеген саяси оқиғалар орын алған еді.

Нәтижесінде халифа Омардың дәуірінде әлеуметтік қайшылықтар көп орын алды. Шам (Мұғауия ибн Әбу Суфиян), Мысыр (Әмір ибн әл-Ас), Басра (Әбу Мұса әл-Әшғари) сияқты қалаларды ұзақ уақыт бір әкім басқарса, Қуфа өз кезегімен үш әкім (Сағд ибн Әбу Уаққас, Әммар ибн Иасир, Мұғира ибн Шұғба) ауыстырған еді.

Уақыт өте келе қалада араб тектес тұрғындардың өзара қырқысуларымен қоса, мәуәлилермен де түсініспеушіліктер жиі қайталанды. Түрлі бүліктер орын алды.

Мысалы кейбір адамдар «Намаз оқуды жөнді білмейді, әскерлерді бастап соғысқа шықпайды, мүлік таратқанда тең бөліп бермейді және үкім кескенде әділдікті ұстанбайды» деген сылтаумен Қуфа әкімі Сағд ибн Әбу Уаққасты халифа Омарға арызданды. Халифа Омар Сағдтың ақ-адал екенін айтқызбай-ақ білгенімен, жалақорлардың өрекіпген көңілдерін басу үшін орнынан алған болатын. Оны біз халифа Омар қайтыс болмастан бұрын халифалыққа тағайындалатындардың ішіне хазіреті Сағдты да қосып, айналасындағыларға:

– Сағд халифа болып шешілер болса, әрине, бұл міндетке ол лайық. Мен оны Қуфа әкімдігінен оның әлсіздігінен немесе опасыздығынан алып тастаған жоқпын [4, 317-318 бб.], – деп хазіреті Сағдтың кінәсіз екенін білдіріп қана қоймай, халифа болуға да лайық екенін айтып кеткенінен білеміз.

Сағид ибн Жубайрдің Қуфа қаласының қазылық қызметіне келуіне себепкер болған Хажаж ибн Әбу Юсуфтың «Қазы тек араб тектес болуы керек, мәуәлилерден қазы бола алмайды», – дегеніне қарамастан, «Мен сені осы қызметке алып келген жоқпын ба?», – деуі және де Хажаждың Басрадағы өкілі әл-Хаким ибн Әюб әс-Сәкафи, ибн Жубайрдің Қуфаға қазы болып тағайындалғанын естігенде, мұны ақыр заманның белгісі ретінде көргені сияқты мысалдар, Иракта арабтардың, араб емес халықтарға деген көзқарастарының өзгергендігінің айқын көрінісі деуге болады. Тағы бір мысал: Абдуррахман ибн Мұхаммедпен бірге Хажажға қарсы шыққан бір топ билікке Тай тайпасынан болған мәуәли Әбул Бахтари Саид ибн Фируз ат-Таиді (-83/702) сайламақ болғанда, «Арабтар оған бас имейді. Өйткені ол мәуәли», – деп оның орнына араб тектес біреуді ұсынған еді [5, 37-б.]. Осы сияқты, Қуфада арабтар өздерін өзгелерден жоғары санай бастады. Мәуәлилерге Құран мен сүннетте негізі жоқ, өзге дін өкілдеріне салынатын салықтар салына бастады. Мысалы Хажаж: «жизия салығы азайып барады», – деп мәуәлилерден салық жинаған. Әрине, бұл өз кезегінде олардың ашу-ызасын тудырып, көптеген қақтығыстар орын алды.

Бұл салық пен теңсіздік құқығы тарихта бесінші халифа деп аталып кеткен Омар ибн Абдуләзиз дәуірінде тоқтатылды [6, XXIX/425-б.].

Мұндағы егіншілік, сауда және қолөнердің басым көпшілігін мәуәлилер атқаратын. Умауи мемлекетінің соңғы кезеңінде, мәуәлилердің әлеуметтік жағдайы дұрысталып, қоғамда белгілі абыройға ие болды.

Арабтардың дені әскери-басшылық қызметтермен айналысқандықтан, ғылым саласында мәуәлилердің бағы жанды. Мәуәлилер саяси аренаға апаратын жол жабық болғандықтан, ғылымды терең меңгеріп, жетістіктерге жетті. Олардың көбісі өмірін ғылым жолына сарп етіп, арабтармен қатар ілім-білім саласында жоғары мәртебеге қол жеткізді. Тіпті, уақыт өте келе айрықша беделге ие болғаны соншалықты, тек Куфада ғана емес, барлық өңірде ғылым саласында мәуәлилердің мерейі үстем түсті.

Тіпті, мемлекет мәжілісіне сайланғандар да болды. Осылайша, мәуәлилер тек егіншілік және саудамен ғана емес, ғылыммен де айналасып, өздерін жан-жақты көрсете бастады.

Табиғин кезеңінде фикһ ілімін терең меңгерген мәуәлилер еді. Бұған Куфаның қазысы (сот төрағасы) Ибн Әбу Ләйлә мен Аббасидтер халифатының бір өкілі ұлтшыл Иса ибн Мұса (араб ұлтынан) арасындағы оқиға дәлел бола алады. Иса ибн Мұса Әбу Ләйләдан сол кездегі мұсылман әлеміндегі орталық қалалардағы ең білгір фақиһтардың кім екенін сұрағанда, басым көпшілігі осы мәуәлиден екендігі анықталған [7, 262-б.]. Хадис ілімінің ұстаздарының да сексен пайызын мәуәлилер құраған екен.

Мәуәлилер тек жағынан мақтана алмағанымен, білімдерімен, ғалымдарымен даңқы шықты. Білім – таусылмайтын қазына, мәңгілік игілік. Тереңіне құлаш ұрып бойлаған сайын тұңғиығына тартатын тұнық әлем. Шындығында, сахабалардан кейін білім ұзақ уақыт бойы мәуәлилер арқылы маңызын жоймады. Ата-бабамыз баяғыдан бері ұстанып келе жатқан, ақыл мен ғылымды негіз еткен, дінде жеңілдік дәстүрін ұстанған атақты ғалым имам Ағзам Әбу Ханифа да өз кезеңіндегі үлкен ғалымдардан сабақ алған мәуәли ғалымдарының бірі болатын.

Куфа халқының саны бастапқыда Йемен текті арабтар 12 000, солтүстік арабтары 8 000, Дәйләмдилер 4 000 кісіден тұрған. Умауи мемлекетінің алғашқы жылдарында мәжіліс дәптерлерінде 60 000 әскер мен 80 000 қарапайым тұрғындар тіркелген еді. Әкім Зияд ибн Әбиһтің тұсында (50-53/670-673) мәуәлилер мен мұсылман емес адамдарды қоспағанда, кісі саны 140 000 болған. Ал, Умауи мемлекетінің соңғы жылдарында жан-жақтан әсіресе иран тектес саудагерлер мен қолөнершілердің келуімен тұрғындар саны күрт өсті. Халық саны шамамен 300-350 000 ға жеткен [8, 282-б.]. Ал 1965 жылғы санақ бойынша 30 000 болса, 2002 жылғы санақта 115 000 ға өзер жеткен [6, 342-б.].

Айтып өткеніміздей, Куфа қаласы ең алдымен әскери қала болып қалыптасқан еді. Сол себепті, бұл жерге алғаш қоныстағандар – әскерилер бола-

тын. Шайқасқа дайындалып жатқан әскерлерге егіншілікпен, мал шаруашылығымен, сондай-ақ саудамен айналысуларына тыйым салынған еді. Оларға мемлекеттен жалақы, отбасыларына қазынадан азық-түлік берілетін [9, 30-б.].

Алайда әскери қала қарапайым бұқара халықпен толыққаннан кейін қала өмірінде де бірқатар өзгерістер күшейе түскен еді.

Куфа қысқа уақыттың ішінде, Месопатамияның ең үлкен сауда орталығына айналды. Хорасан, Хижаз, Үндістан және Қытай сияқты алып елдермен сауда саттық орнатты. Бұдан кейін Куфада үлкен сауда орындары мен Кунаса базары секілді базарлар ашыла бастады. Алғашқыда Кунасада тек жайма базары болатын. Кейіннен мемлекет дүкендер салып, тұрғындарға жалға бере бастады. Умауилер билігінің соңғы кездерінде, яғни Халид ибн Абдулла әл-Касридің дәуірінде мал базары ашылды [10, 410-б.]. Кунаса базарында алғашқыда дәнді дақылдар, ет, темір-терсектер аралас сатылса, кейіннен базар реттеліп, әр зат бөлек сатыла бастады.

Әйгілі ислам ғұламасы Әбу Ханифаның (шын аты ән-Нұғман ибн Сәбит) дүкені Куфа мешітінің дәл қасында орналасқан болатын. Базардың бір бөлігі, бастапқыда ғылыми орталық болған екен. Әбу Ханифаның ғылымға деген құштарлығы осы базарда басталса керек.

Алғашында мазараттары да бөлек болған тайпаларды, осы Кунаса базары біріктірген. Түрлі дін, тіл және ұлт өкілдерін бір арнаға біріктірген Кунаса базары, тікелей дінаралық диалогтың, әрі келіспеушілік пен қырқысулардың да мекені болатын. Тайпалардың бір-бірімен достасуы да қастасуы да осы жерден басталатын. Ақындар жиналған мекен десе де болады. Олар бір-бірімен айтысып сөз жарыстыратын.

Куфада сауда орталығымен қатар, ғылым мен мәдениет те дамыды. Бұл жерде араб тілі мен әдебиеті, философия және медицина ғылымдары, сондай-ақ каллиграфия (куфи) жазу үлгісі қалыптасты. «Куфи» жазуы – араб көркем жазу өнерінің ең ежелгі түрлерінің бірі. Бұл жазу түрі VIII ғасырдың соңында, Ирактағы Куфа қаласының салынғанынан кейін пайда болды. Осыдан «Куфалық жазу» деген атау берілген. Жалпы мұсылман каллиграфиясы – бейнелеу өнерінің жоғары жетістігі, көркем сурет жанрында ерекше орны бар өнер түрі.

Қазіргі кезде Куфа ғылым мен мәдениет орталығы ретінде маңызды қызмет атқарады.

Сағд ибн Әбу Уаққас салдырған Куфа мешіті тек құлшылық мекені ғана емес, білім ошағы қызметін де атқарды. Мешіттің мұндай дәрежеге жетуіне ғалым сахаба Абдуллаһ ибн Масғудтың (590-653) үлесі зор болды. Ибн Масғуд – алғаш исламды қабылдаған алты кісінің бірі. Алғашқыда Хабаш (Эфиопия) жеріне, кейін Мәдинаға көшкен сахаба. Көп уақыт пайғамбар жанында қызметте болып, Құран Кәрімді жаттап, мағынасын үйренген. Оған пайғамбармен бірге жүру, іс-әрекеттерін жақыннан үйрену өз пайдасын тигізді. Сахабалардың арасындағы сауатты, білім деңгейі жоғары әрі пайғамбардың

алғысына бөленген тұлғалардың бірі саналған. Ғылымның бұлағы саналған ибн Масғудты халифа Омар ілім үйрету мақсатында Куфа қаласына аттандырып, сондағы елге: «Әй, Куфалықтар! Сендерді өзімнен артық көрмесем, ибн Масғудты сендерге жібермес едім» [11, 408-б.], – деп хат жолдаған болатын.

Куфа мектебінің негізін қалаған ибн Масғуд халиф Османның кезеңінде де біршама уақыт Куфада қызмет атқарды.

Уақыт өткен сайын, білім ошақтары кеңейіп, білім алушылардың саны да арта түсті. Бұл өз кезегінде мәдениет пен білімнің кеңінен етек жайған Куфа қаласынан әлемге танымал Әбу Ханифа ән-Нұғман ибн Сәбит, Суфиян ибн әс-Сәури, Қазы Әбу Умайя Шурайх ибн әл-Харис, Сайд ибн Жубайр және Әбу Тайб Ахмед әл-Мутанаби секілді ғұламалардың шығуына өзіндік септігін тигізген еді.

Қазіргі таңда өз кезінде ірі сауда, мәдениет пен білімнің орталығы саналған Куфа қаласының орнын Бағдад қаласы басқан.

Куфада әсіресе тәпсір, хадис, тіл, тарих, фикһ және қырағат секілді ғылымдармен айналысқан ғұламалар шыққан. Мысалы Алқама ибн Қайыс ән-Нәхәи, Амир б. Шарахил аш-Шағби, Ибрахим ән-Нәхәи, Әбу Саид әл-Худри, Иахия б. Сәллам және Иахия б. Зияд әл-Фәрра сынды ғалымдар шыққан.

Солардың бірі Алқама. Алқама ибн Қайыс ән-Нәхәи (қ.62/681) Куфа мектебінің негізін қалаған табиғиндардың бірі. Пайғамбарымыздың (с.ғ.с) «Ілімнің қақпасы» деген марапатына бөленген. Алқама тақуалығы, ілімі мен түр-әлпеті жағынан ибн Масғудқа қатты ұқсаған деседі. Көптеген табиғин имамдары Алқамадан хадис алған. Сондай-ақ, Куфада Әсуэд ән-Нәхәи, Ибрахим ән-Нәхәи, Хаммад ибн Әбу Сүлеймен секілді ғұламаларды тәрбиелеп жетілдірген кемеңгер тұлғалардың бірі.

Ибн Масғуд: «Менің білгендерімді Алқама да біледі» [12, 86-87 б.] – деп, оның ілім дариясы екенін айтып кеткен.

Амир б. Шарахил аш-Шағби (қ.б.104/722). Табиғин ғалымдарының бірі. Аты Амир б. Шарахил, күниясы Әбу Амр, ныспысы Шағби. Иеменде туған. Өмірінің соңына дейін хадис ілімімен айналысқан.

Ибрахим ән-Нәхәидің (қ. 95/714) күниясы Әбу Имран. Әкесі ибн Әсуад. Иемендік Нәхәи тайпасы Мұхаммед пайғамбар дәуірінде мұсылмандықты қабылдаған. Ибрахим ән-Нәхәи хадис хафызы, өз кезеңінде күллі Ирак аймағының ең білгір фикһ ұстазы болған. Өзінің алғырлығымен қысқа уақыт ішінде ілім үйрететін ғалымдардың дәрежесіне жеткен. Сондай ақ, Ханафи фикһының қалыптасуында орны ерекше. Имам Әбу Ханифа шәкірттерінің еңбектерінде Ханафи мәзһабының пәтуаларының көпшілігінің Ибрахим ән-Нәхәидің хадистері мен пікірлеріне негізделгені байқалады.

Хаммад ибн Әбу Сүлеймен фикһ ілімін халифа Али мен Абдуллаһ ибн Масғудтан үйренген табиғин ғалым. Әнәс б. Мәліктен хадис тыңдап, одан хадис риуаят еткен.

Ибрахим ән-Нәхәи ол жайлы өзіне келген Муғираға «*Оның етегіне мықтап жармасыңдар. Былайғы жұрттың ішінен маған ең көп сауал қойған сол*» десе, өзінен кейін кімнен пәтуа сұрау керек дегендерге «*Хаммадтан*» деп жауап берген [12, 633-б].

Халифа Али (р.а.) Куфадағы фикһ мамандарының көптігіне таңырқап Абдуллаһ ибн Масғудқа: «*Бұл елді білім мен фикһтан кенде қылмадың*», – деген екен. Себебі Абдуллаһ ибн Масғудтың шәкірттері, шәкірттерінің шәкірттері 4000-ға жеткен.

Ар-Рамахурмузи: «*Куфаға келгенімде 4000 адам хадистен, 400 адам фикһтан ілім алып жатқанына куә болдым*», – дейді [13, 50-б].

Жеті қырағат имамдардың үшеуі осы Куфадан шыққан. Олар: Куфалықтардың имамы, табиғин Әбу Бәкір Асым ибн Әбин-Нәжуд (қ.128/745), Әбу Аммара Хамза ибн Хабиб әз-Зәйиәт (қ.156/773) және Әбул Хасан Али ибн Хамза әл-Кисай (қ.189/805).

Куфа қаласының іргетасы қаланғаннан кезден бастап, ислам тарихында ерекше орын алған. Аталмыш қаладан бірнеше ғұлама шыққан. Әсіресе ислам құқығы саласы бойынша. Куфа мектебінің немесе Ханафи мәзһабы ретінде танылған фикһ мектебінің негізі осында қаланды. Негізін танымал көрнекті ғалым Әбу Ханифа салды. Көпшілікке мәлім Әбу Ханифа (толық аты ән-Нұғман ибн Сәбит ибн Зәута) хижра жыл санағы бойынша 80 жылы Куфа қаласында дүниеге келген. Әһли сүннеттің сенімге байланысты саласында алғаш зерттеу жүргізген ғалымдардың бірі ретінде танылған. Ғалым алғашқы ақидалық дәрістерін Ирактағы фикһ саласының көрнекті ұстазы Хаммад ибн Әби Сүлейменнен (-737ж.) алған. Құран ілімін атақты жеті қырағат ғалымы Имам Асымнан үйренді. Имам Ағзам қысқа уақыт ішінде өз дәуірінің біртуар ғалымына әрі фақиһына айналды. Ғалым артынан «әл-Фикһул-әкбар», «әл-Фикһул-әбсат», «әл-Алим уәл-мутааллим», «әл-Уасия» және Осман әл-Баттиге арнап жазылған «Рисәла» атты еңбектер қалдырған.

Қазіргі таңда әлем мұсылмандарының 90 пайызға жуығын суннит құраса, олардың жартысынан көбін осы Әбу Ханифа негізін салған Ханафи мәзһабын ұстануда.

Сөз соңы Куфа қаласы көне мәдениеттердің яғни, ғылым, өнер және мәдениет орталығының бесігіне айналған. Қаланың өркендеуіне халифа Омар, Али және Әбу Ханифа секілді бірнеше ғұламалардың өзіндік үлесі болған. Куфа қаласы сахабалардың көптеп қоныс аударып, сол сахабалардың ілім кәусарынан сусындаған табиғиндардың өмір сүріп, ілім шырағын шартарапқа таратқан айтулы өңір қызметін атқарған.

Әдебиеттер

1 *Йакуд аль-Хамави*. Муғджам ал-Булдан. (Джунди). – Бейрут: 1997. – Т. IV.

2 *Әбу Жафар Мұхаммед б. Жарирут Табари*. Тарихи Табари. – Т. IV.

3 Якуби. Тарих. – Т. II.

4 Куружан А., Женнетле мужделенен он сахаби. – Станбул. 2001. – 381 б.

5 Сөйлемез М. «Ебу Ханифенин иетиштиги шехир: Куфе». // Имамы Ағзам Ебу Ханифе ве дүшүнже системи, 16–19 Еким, 2003, семпозиум материалдары, – Т 1. Куран араштырмалары уакфы. Бурса, 2005.

6 Ислам энциклопедиясы, – Анкара: ТДВ, – Т XXIX. 2002.

7 Абу Омар Ахмет б. Мухаммад эл Куртуби б. Абдураббих. Эл-Икдул-фарид. – Бейрут: Т. XI.

8 Хишам Жаит. эл-Куфа. – Бейрут: 1993.

9 Мұстафа Зәки Тарзи. Хз.Пейгамбер ве хулафаи рашидин дөнeminде аскери тешкилат. – Самсун: Сөнмез баспасы.1990. – 174 б.

10 Балэзури. Футухул Булдан/ауд.М.Файда. – Анкара: 1987. – 814 б.

11 Табарани, эл-Муғджамул Кабир. 9/86.

12 Ибн Саъд. ат-Табақатул Кубра. – Бейрут. – Т. VI. 1968.

13 Кәусари Мухаммед Захид. Ханафи фикһының есаслары/(Фикһу Әһлил Ирак уә хадисухум)/ ауд: А. Шенер; М.Ж.Софуоғлу, – Анкара: Париж баспасы. 1982.

Резюме

Калмахан Е.С., Анарбаев Н.С. Историческая ценность города Куфа в истории Ислама.

В статье рассматривается деятельность выдающихся ученых города Куфа, который был центром науки, искусства и культуры в истории Ислама. Город Куфа – это очаг распространения науки по всему миру посредников пророка (сахабов) и последующих посредников. В этом городе жили ученые мазхаба Ханафи в области фикх. Школа фикх мазхаба Ханафи была основана в этом городе великим ученым Ханафи.

Summary

Kalmakhan Ye.S., Anarbayev N.S. The Historical Value of the city of Kufa in Islamic history. The article discusses the activities of outstanding scientists of the city of Kufa, which was the center of science, art and culture in the history of Islam. The town of Kufa – a hotbed of science spread worldwide intermediaries Prophet (Sahaba) and subsequent intermediaries. The scholars of Hanafi madhhab in fiqh field lived in this city. School Madhab Hanafi fiqh was established in this city by great scholar Hanafi.

УДК 165.4 + 165.41

Александр Хамидов

**ФЕНОМЕН ЗАКАЗНОЙ ТЕОРИИ
(Статья вторая)***



Вокруг теории относительности создалась совершенно особая атмосфера. Защищается она с необыкновенной страстностью, а противники её подвергаются всяким нападкам, из чего ясно, что речь идёт вовсе не о деталях какой-либо теории, а что здесь в этой области отражается классовая борьба, участники которой не отдадут себе даже отчёта в том, что они в ней участвуют.

А. К. Тимирязев [1, с. 389 – 390]

Альберт Эйнштейн стал иконой, и взглянуть на него по-новому нелегко.

П. Картер, Р. Хайфилд [2, с. 8]

Я долго крепился, ведь благоговейно
Всегда относился к Альберту Эйнштейну.

Народ мне простит, но...

В. С. Высоцкий [3, с. 330]

Аннотация. В статье анализируется феномен заказной теории на примере естествознания. В качестве основного материала взята специальная теория относительности (СТО) а. Эйнштейна. Отмечается, что данная теория была заказана как теория, обосновывающая ложность идеи мирового эфира, так как Н. Тесла разработал технологию извлечения электричества именно из эфира и последующей передачи его на любые расстояния в неограниченных количествах.

Ключевые слова: эфир, принцип относительности, специальная теория относительности, общая теория относительности, безтопливная энергетическая технология, башня Теслы, периодическая система элементов, Н. Тесла, А. Эйнштейн, Д. И. Менделеев.

Заказными бывают не только социогуманитарные, но и естественнонаучные теории. Ярчайшим примером такой теории является всем известная *специальная теория относительности* Альберта Эйнштейна. Но прежде чем к ней обратиться, необходимо понять, в чём состоял смысл заказа. А заказ состоял в создании такой физической теории, которая бы достаточно правдоподобно *отрицала объективное существование эфира*. Может воз-

* Статью первую см. в журнале: Адам әлемі. 2015. № 1 – 2. С. 164 – 176.

никнуть вопрос: а каким боком вопрос о существовании или несуществовании эфира затрагивает чьи-то интересы *по ту сторону* науки, в данном случае физики? Оказывается, самое прямое. Но сначала обратимся к проблеме эфира. Впервые не просто слово или даже представление, но как концептуалия «эфир» (по-греч. αἰθήρ; лат. aethēr) была введена Платоном, а в ещё большей мере – Аристотелем. Последний называл эфир «первым телом», «первым элементом», «первой сущностью» и по-другому, противопоставляя его остальным четырём первоэлементам и заявляя, что «первое тело отлично от земли, огня, воздуха и воды...» [4, с. 272], «поскольку его нельзя уподобить ничему в нашем мире» [5, с. 445]. Следовательно, по Аристотелю, эфир – это *пятый элемент*, который в последующей традиции именовали *квинтэссенцией*¹.

В аристотелевской космологии, во-первых, все четыре элемента – земля, вода, воздух и огонь – находятся в *подлунном* мире, тогда как эфир сосредоточен в мире *надлунном*² (из него состоят не только светила, но и несущие их «сферы»); во-вторых, если подлунные элементы подвержены «возникновению и уничтожению» (циклическому взаимопревращению) и прямолинейному движению, то эфир вечен и неизменен и осуществляет лишь один вид движения – по кругу.

Опуская историю трактовок эфира в западноевропейской философии и науке (см.: [7], [8]), отметим лишь, что Р. Декарт предложил механистическую теорию эфира. Впоследствии были предположены различные виды эфира – электрического, магнитного, светового и др. Потом на какое-то время из-за всевозможных противоречий в его объяснении интерес к эфиру не только заметно иссяк, но физическое сообщество решило отказаться от дальнейшей разработки теории эфира. Интерес к нему возродился с открытием электромагнитного поля. Но и тут возникли разного рода теоретические трудности. Однако задача создать теорию, отрицающую существование эфира, была связана отнюдь не с этими трудностями. Они послужили лишь формальным поводом для создания теории, отрицающей бытие эфира. Действительная задача была связана с деятельностью гениальнейшего физика и изобретателя Николы Тёслы (10. 07. 1856 – 07. 01. 1943; см. Илл. 1). В этой связи мы должны обратиться к этой деятельности.

¹ Латинское *quinta essentia* есть перевод греческого πεμπτή οὐσία.

² Аристотель пишет: «А наряду со Вселенной и целым нет ничего, что было бы вне Вселенной, и поэтому всё находится в Небе, ибо справедливо, что Небо <и есть> Вселенная. Место же <Вселенной> не небесный свод, а его крайняя, касающаяся подвижного тела покоящаяся граница, поэтому земля помещается в воде, вода – в воздухе, воздух – в эфире, а эфир – в Небе, а Небо уже ни в чём другом» [6, с. 133].



Илл. 1. Нйкола Тесла

Этот человек с 1882 г. стал делать разного рода поразительные открытия и изобретения. Во вступительной статье к одному из сборников работ Н. Теслы, озаглавленной «Мир Теслы» (автор не указан), сказано: «Основополагающая аксиома его теории состояла в том, что всеобъемлющая энергия какой-либо организованной материи основана на законах резонанса вибраций, на совпадении колебаний отдельных единиц системы. Он считал, что понятие эфира нельзя исключать из физической науки, потому что материя и пространство вообще не могут быть полностью и строго разъединены» [9, с. 7].

В свете темы настоящей статьи важнейшими идеями Н. Теслы были: 1) идея получения энергии из *эфира* (при этом, поскольку он понимал эфир не только не в духе физики XVII в., но и не в духе современных ему физиков, то предпочитал говорить: *из среды*), то есть идея *бестопливной* энергетики и 2) идея *беспроводной* передачи энергии на любые расстояния в неограниченных количествах. В 1927 г. он писал: «Передача энергии без проводов – не теория и не просто вероятность, как это представляется большинству людей, но явление, которое я демонстрировал в течение ряда лет» [10, с. 354]. С 1901 по 1905 гг. Тесла при помощи своих друзей – архитектора У. Кроу и бизнесмена-миллионера Дж. П. Моргана, финансировавшего проект, – в Лонг-Айленде близ Нью-Йорка на участке земли площадью в 80 га под названием Уорденклиф возвёл специальную *башню* (см. Илл. 2). Высота её была 60 м и ещё она уходила под землю на 40 м. Вот как о ней писал сам Тесла в 1919 г.: «В Лонг-Айленде была сооружена установка с башней высотой в 187 футов и терминалом сферической формы диаметром около 68 футов. Таких размеров фактически достаточно для передачи любого количества энергии. <...> Передатчик должен был излучать комплекс волн с особыми свойствами, и я изобрёл уникальный метод дистанционного контроля за любым количеством энергии» [11, с. 69]. Эта башня действовала по тому же принципу, на основании той же физики (*палеофизики*), которая воплощена в пирамиде Хуфу

(Хеопса) в Гизе. Дж. П. Фаррелл отмечает: «Первичная энергия, к которой открывался доступ через Пирамиду, была не ядерной, электромагнитной или акустической, но *инерционной энергией самого пространства-времени*. Мы называем эту энергию либо *нулевой энергией (ZPE)*, либо скалярным потенциалом координатной точки» [12, с. 147].

Н. Тесла в статье «Величайшие достижения человека», опубликованной в июле 1930 г., писал: человек «давно осознал, что вся воспринимаемая материя происходит от первичного вещества, непостижимо тонкого, заполняющего всё пространство, Акаша, или светоносного эфира, на которое воздействует дающая жизнь Прана, или творческая сила, вызывающая к жизни в бесконечных циклах все объекты и явления.

Первичное вещество, ввергнутое в бесконечно малые вихри огромной скорости, становится плотной материей, с ослаблением силы движение прекращается, и материя исчезает, возвращаясь в прежнее состояние первичного вещества» [13, с. 180]¹. Судя по данному тексту, Н. Тесла был знаком с идеями теософии и вообще с учением Гималайских Махатм и разделял, по крайней мере, некоторые из них. Между прочим, сам он утверждал, что многочисленные знания, которыми он обладал, не выработаны им лично, а почерпнуты из того, что сегодня именуется Хрониками Акаши, или Информационным полем Земли.



Илл. 2. Башня Николы Теслы в Уорденклифе

А теперь обратимся к тем, кому и почему был настолько неуютен эфир, что была заказана такая физическая теория, которая бы *отрицала* самоё возможность его существования, исходя из каких-либо фундаментальных оснований. Как известно, в состав теневого правительства США

¹ То же см. в: [14, с. 62].

издавна входят кланы финансовых и промышленных воротил, такие, как клан Ротшильдов, Рокфеллеров, Варбургов, Морганов, Дюпонов и др. Главы этих кланов намерены создать Мировое правительство (некоторые конспирологи полагают, что оно уже существует) и установить своё мировое господство, так называемый Новый Мировой Порядок. Для нас в данном случае важен, скорее всего, клан Рокфеллеров, который построил и продолжает строить своё состояние преимущественно на нефтяном бизнесе. Ещё в 1870 г. Дж. Д. Рокфеллером старшим (1839 – 1937) была создана компания «Старданд Ойл», процветающая и поныне. Идея, а тем более реальная практика извлечения электроэнергии «из воздуха» да ещё и передачи этой энергии *без* проводов на любые расстояния в неограниченном количестве, притом *бесплатно* (!!!), эта идея «ставила крест» на всём нефтяном бизнесе клана Рокфеллеров, а заодно и на той промышленности, которая занята изготовлением проводов, линий электропередач и всего прочего, что с этим связано и что приносит реальные деньги. То, что полезно и выгодно для человечества, мало интересует его «избранную» часть, а если идёт вразрез с её интересами, она готова на всё.

Вот в целях блокирования этой идеи и предотвращения воплощения её в практику скромному служащему третьего разряда Федерального патентного бюро в Берне А. Эйнштейну и была *заказана* специальная физическая теория, которая бы опровергала ту физику, на которой базировались идеи Н. Теслы. Каким образом и как – непосредственно или опосредствованно, через посредников – она была заказана, судить трудно. Есть мнение, что в этом сыграли роль дядя Эйнштейна Цезарь Кох и его мать Паулина Эйнштейн (урождённая Кох). Есть мнение, что ближайшим образом заказ был осуществлён через мать. Дело в том, что в 1902 г. умер отец Альберта и его мать «осталась с очень незначительными средствами и без доходов. Поначалу она перебралась к сестре Фани в Гехинген. После этого долгое время прожила в Хейльбронне, в доме вдовца-банкира по фамилии Оппенгеймер, занимаясь хозяйством и присматривая за детьми» [15, с. 288]. Надо отметить, что Оппенгеймеры – семейство близкородственное семейству Варбургов, а, как известно, почти все состоятельные семейства евреев на нашей планете более или менее тесно взаимосвязаны.

И заказ был выполнен: в 1905 г. – в год *завершения* строительства башни в Уорденклифе – была создана специальная теория относительности (СТО), одним из основных постулатов которой был постулат о *несуществовании эфира*. На каком-то этапе строительство башни и обслуживающей её инфраструктуры в Уорденклифе было приостановлено якобы из-за недостатка финансирования. Дж. П. Морган перестал (не исключено, что под давлением клана Рокфеллеров) финансировать проект. А затем башню уничтожили. Анна Райнер пишет: «В 1917 г. башня в Уорденклифе была взорвана – из-за вздорного предположения, что-де германская армия может

использовать её в своих целях – как ориентир для подводных лодок» [16, с. 64]¹. И до сих пор планета окутана линиями электропередач, вредящих здоровью людей, и до сих пор нефть является стратегическим сырьём для производства электроэнергии...

Открывший миру переменный ток Н. Тесла писал: «У меня есть все основания считать себя одним из самых удачливых людей, так как я постоянно испытываю чувство невыразимого удовлетворения, оттого что моя система переменного тока применяется повсеместно для передачи и распределения тепла, света и электроэнергии, а также оттого что моя беспроводная система со всеми её основными свойствами применяется во всём мире для передачи информации. Но мои новаторские работы в последней из упомянутых областей всё ещё понимаются совершенно превратно» [10, с. 357]. Однако понимались они Рокфеллером и иже с ним, надо сказать, совершенно правильно и делались ими совершенно правильные с точки зрения их притязаний и интересов выводы. Против использования беспроводной передачи информации, например, они не возражали, напротив, это им было даже выгодно. Радио, телеграф, а впоследствии телевидение, сотовая связь, Интернет и т. д., работающие на том же принципе, ими принимались. А вот извлечение электроэнергии не из каменного угля и нефти, а из эфира и передача её без проводов, притом в любую точку планеты бесплатно – это для них уже было слишком... Вот и была создана *заказная* теория, отрицающая существование эфира. А с проблемой проводов, на необходимости использования которых настаивал Т. А. Эдисон, «хозяева мира» справились легко.

Обратимся к сакраментальной статье Эйнштейна. В 1905 г. в журнале «Анналы физики» («Annalen der Physik») появилась статья никому тогда в научном мире не известного автора Альберта Эйнштейна «К электродинамике движущихся тел» («Zur Elektrodynamik der bewegter Körper»). Статья поступила в редакцию 30 июня. Процитируем. Статья начинается словами: «Известно, что электродинамика Максвелла в современном её виде приводит в применении к движущимся телам к асимметрии, которая несвойственна, по-видимому, самим явлениям» [17, с. 7]. Далее он приводит примеры и пишет: «Примеры подобного рода, как и неудавшиеся попытки обнаружить движение Земли относительно “светоносной среды”, ведут к предположению, что не только в механике, но и в электродинамике никакие свойства явлений не соответствуют понятию абсолютного покоя и даже, более того, – к предположению, что для всех координатных систем, для которых справед-

¹ Сам Н. Тесла на акцию вандализма в отношении его башни заметил: «Два года тому назад башня была разрушена, но я продолжаю разработку своих проектов и буду строить другую башню, улучшенную по некоторым характеристикам» [11, с. 69]. Однако сбыться его намерениям было не суждено.

ливы уравнения механики, справедливы те же самые электродинамические и оптические законы, как это уже доказано для величин первого порядка. Это предположение (содержание которого в дальнейшем будет называться “принципом относительности”) мы намерены превратить в предпосылку и сделать, кроме того, добавочное допущение, находящееся с первым лишь в кажущемся противоречии, а именно, что свет в пустоте всегда распространяется с определённой скоростью V , не зависящей от состояния движения излучающего тела. Эти две предпосылки достаточны для того, чтобы положив в основу теорию Максвелла для покоящихся тел, построить простую, свободную от противоречий электродинамику движущихся тел. Введение “светоносного эфира” окажется при этом *излишним*, поскольку в предлагаемой теории не вводится “абсолютно покоящееся пространство”, наделённое особыми свойствами, а также ни одной точке пустого пространства, в котором протекают электромагнитные процессы, не приписывается какой-нибудь вектор скорости» [17, с. 7 – 8; курсив мой. – А. Х.].

Так был выполнен заказ: приговор эфиру был вынесен, причём «с лёгкостью, которая шокирует тогдашний научный мир...» [1, с. 70]. А вместе с ним и безтопливной технологии Теслы по получению электричества и всем другим бестопливным энергетическим технологиям, появившимся в будущем. «Оказывается, – отмечает Ю. Бровка, – буквально на следующий день после выхода статьи Эйнштейна... её полный текст был передан по трансатлантическому кабелю в газету “Нью-Йорк таймс”...» [18, с. 68] как подтверждение выполнения заказа. К идее извлечения электроэнергии из эфира и в учёных кругах, и в общественном мнении, индуцированном СМИ, стали относиться примерно так, как к идее вечного двигателя. Но никто не обратил внимание на то, что Эйнштейн *на деле* вынес приговор *не тому* эфиру, о котором речь шла у Н. Теслы, *а тому*, как он трактовался в физике того времени. Скорее всего, этого не знал как сам исполнитель заказа, так и его заказчики.

Спрашивается, как Эйнштейн пришёл к отрицанию эфира? В архиве Эйнштейна в Принстоне (США) была обнаружена его статья «К исследованию состояния эфира в магнитном поле». В 1950 г. сам Эйнштейн указал дату её написания: 1894 – 1895 гг. Он родился в 1879 г. В 1894 ему исполнилось 15, а в 1895 – 16 лет. Вряд ли в этом возрасте он смог бы написать эту работу. Но – в любом случае – она была написана *до* статьи «К электродинамике движущихся тел». Статье предпослано письмо, адресованное его дяде по матери Цезарю Коху. В ней отношение к эфиру *положительно-примемлюще*. К примеру, Эйнштейн пишет: «Электрический ток при своём возникновении приводит окружающий его эфир в некоторое кратковременное движение, природа которого пока ещё точно не определена» [19, с. 3. Прав. стбц – 4. Лев. стбц].

Во время учёбы в Высшем техническом училище в Цюрихе А. Эйнштейном, М. Соловиным и К. Габихтом был организован философский

кружок, получивший наименование «Академия Олимпия»¹. Члены кружка изучали, в основном, философские работы, но также и работы некоторых учёных, среди которых была также вышедшая в 1902 г. работа Ж. А. Пуанкаре «Наука и гипотеза». В ней Пуанкаре, в отличие от своих предшественников и современников, высказал *сомнение* в релевантности понятия эфира: «...Наш эфир – существует ли он в действительности? Известно, откуда явилась уверенность в его существовании. Свету требуется несколько лет, чтобы дойти до нас от удалённой звезды. В это время он *уже* не находится на звезде и *ещё* не находится на Земле. Надо допустить, что он где-то находится, что он имеет, так сказать, некоторый материальный носитель. <...> ...Если бы мы отрицали эфир, то состояние материального мира зависело бы не только от непосредственно предшествующего состояния, но и от состояний гораздо более давнего времени; такая система удовлетворяла бы уравнениям в конечных разностях. Чтобы избежать этого отклонения от общих законов механики, мы и придумали эфир» [21, с.с. 107, 108]. «Придём мы когда-нибудь к нему? – задаётся вопросом Пуанкаре и отвечает: – Я не надеюсь...; однако надежда на это не так нелепа, раз она свойственна другим» [21, с. 108]. Таким образом, Пуанкаре *не отрицает* существование эфира, *но лишь* сомневается в нём.

В 20-е годы XX в. была создана квантовая механика. Её основателями стали Н. Х. Д. Бор, М. Борн, Л. В. П. Р. де Бройль, В. К. Гайзенберг Э. Р. Й. А. Шрёдингер и др. Между теорией относительности и её создателем – А. Эйнштейном, с одной стороны, и квантовой механикой и её творцами – с другой, имелся целый ряд нестыковок. Одна из них – это проблема *эфира*. Специальная теория относительности его отвергла, но квантовая механика не могла без него обойтись. И, отмечает Дж. П. Фаррелл, «почти сразу же вслед за тем, как релятивисты отвергли предположение о существовании динамического эфира, квантовая механика возродила это понятие, скрыв его под маской энергии нулевой точки, вакуумного потока или (моё любимое название) “квантовой пены”» [22, 233. Примеч. 2]. В нацистской Германии отказались от теории относительности в её эйнштейновском варианте, поскольку в ней отрицалось существование *эфира*, но квантовая механика разрабатывалась.

Через десять лет, в 1915 г., А. Эйнштейн создаёт и общую теорию относительности (ОТО). Казалось бы, данная теория должна ещё более строго обосновывать положение о несуществовании эфира. Однако мы видим обратное. В статье «Эфир и теория относительности» (1920 г.) Эйнштейн пишет,

¹ Ф. Гернек пишет: «“Академия Олимпия” закончила свою деятельность осенью 1905 года – после более чем трёхлетнего существования» [20, с. 30], следовательно, после того, как была подготовлена и сдана в печать статья «К электродинамике движущихся тел». Нельзя исключить того, что она обсуждалась на заседании кружка.

что «в представлениях физиков гипотеза об эфире всё время играла некоторую роль...» и что она «приобрела новую поддержку в первой половине XIX столетия, когда стало очевидным глубокое сходство между свойствами света и свойствами упругих волн в материальных телах» [22, с. 683]. Рассмотрев трактовки эфира от А. И. Л. Физо до Г. А. Лоренца и отметив, что главным их недостатком было приписывание ему механических характеристик, он отмечает, что «с точки зрения специальной теории относительности гипотеза об эфире лишена содержания. В уравнения магнитного поля входят, кроме плотности электрических зарядов, только напряжённости поля. Электромагнитные явления в пустоте вполне определяются содержащимися в этих уравнениях законами, ни к чему не сводимой реальностью, и поэтому излишне постулировать ещё и существование однородного изотропного эфира и представлять себе поле как состояние этого эфира» [23, с. 686].

Казалось бы, всё ясно. Но далее в статье говорится: «Отрицать эфир – это в конечном счёте значит принимать, что пустое пространство не имеет никаких физических свойств» [23, с. 687]. Но как это возможно: *специальная* теория относительности *отрицает* существование эфира, а *общая* его *признаёт*?! Более того, в данной статье утверждается, что «гипотеза о существовании эфира не противоречит специальной теории относительности» [23, с. 686]. И ещё более того, «гений XX столетия» утверждает: «... Мы не можем в теоретической физике обойтись без эфира, т. е. континуума, наделённого физическими свойствами...» [24, с. 160] Вот те на! Правда, трактует Эйнштейн при этом эфир весьма специфически. Цитируемую статью он завершает следующими словами: «Резюмируя, можно сказать, что общая теория относительности наделяет пространство физическими свойствами; таким образом, в этом смысле эфир существует. Согласно общей теории относительности, пространство немислимо без эфира; действительно, в таком пространстве не только было бы невозможно распространение света, но не могли бы существовать масштабы и часы и не было бы никаких пространственно-временных расстояний в физическом смысле слова. Однако этот эфир нельзя представить себе состоящим из прослеживаемых во времени частей; таким свойством обладает только весома материя; точно так же к нему нельзя применять понятие движения» [23, с. 689]. Но такое признание существования эфира равносильно его *отрицанию*¹. Эйнштейн, очевидно, понял, что квантовая механика не может обойтись без понятия

¹ А. К. Тимирязев, редактор русского издания книги Ф. Ленарда «О принципе относительности, эфире, тяготении», в одном из примечаний писал в этой связи: «В настоящее время Эйнштейн считает, что его теория немислима без эфира; но только эфир наделяется свойствами, не допускающими даже возможности применять к нему самое понятие о движении, т. е. эфир, по новой редакции теории относительности, абсолютно неподвижен» [28, с. 13; примеч. 1].

эфира, и решил создать видимость его признания. Однако, это – вовсе не тот эфир, из которого, согласно Н. Тесле, можно извлекать энергию. Через 10 лет, в 1930 г., Эйнштейн пишет ещё две статьи об эфире. У названия этих статей лишь слова переставлены (см.: [25], [26]). Ничего нового они не добавляют. Эйнштейн лишь отмечает, что в общей теории относительности «пространство потеряло свой абсолютный характер. Оно оказалось способным изменять своё состояние, так что оно само смогло взять на себя функции эфира и, поскольку это относится к гравитационному полю, действительно взяло их на себя» [26, с. 285].

Получается, что «мавр» (СТО) сделала своё дело: эфир как источник электричества дискредитирован, имя Н. Теслы постепенно стало предаваться забвению. Теперь можно и допустить существование «энергетически нейтрального» эфира... Заметим, что Нобелевскую премию (в 1921 г.) Эйнштейн получил отнюдь *не за* теорию относительности (ни за специальную, ни за общую). Официальный текст гласит: «А. Эйнштейну за его заслуги в области теоретической физики и, в особенности, за открытие закона фотоэлектрического эффекта» (цит. по: [14, с. 539])¹.

Но проблема эфира продолжала обсуждаться физиками и после её мнимой дискредитации А. Эйнштейном. Так, русский учёный-физик И. И. Боргман (1849 – 1914) составил сборник «Эфир и материя», включивший как сторонников, так и противников теории эфира. В 1913 г. этот сборник появился и в русском переводе и выдержал несколько изданий (см., напр.: [27]). Однако для многих физиков, не подозревавших о заказном характере СТО и тех целях, ради достижения которых она была создана, в их профессиональном сознании откристаллизовалась идея *несуществования* эфира. Так, в своё время известный советский физик-теоретик Я. И. Френкель (1894 – 1952) написал статью «Мистика мирового эфира». В ней он – совершенно в духе того времени – писал: «Мистицизм, т. е. вера в сверхъестественное, наименее уместен, казалось бы, в естественных науках. В действительности, однако, не только биология, но и физика не вполне свободны от мистических элементов.

В области физических наук очагом, или средоточием, мистицизма является, по нашему мнению, понятие мирового эфира. Это понятие до сих пор многими учёными рассматривается как основание физического строения мира. В этом смысле роль эфира вполне сравнима с ролью божества в религиозном понимании Вселенной. Можно без преувеличения сказать, что для физиков и натур-философов старой школы эфир является тем же, чем божество для верующих. Сравнение развития эволюции этих понятий выявляет поразительное сходство между ними – сходство, доходящее порой до тождества.

¹ Кстати, заинтересованные силы стали продвигать кандидатуру Эйнштейна на Нобелевскую премию с 1910 г. Однако Норвежский Нобелевский комитет длительное время отклонял её.

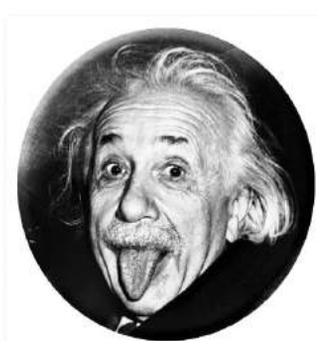
В обоих случаях эта эволюция завершается полным отрицанием, полным упразднением эфира, с одной стороны, и божества – с другой. Однако подобный финал оказывается неприемлемым для лиц, воспитавшихся в соответствующих традициях, и одни из них, рассудку вопреки, наперекор фактам, пускаются в богоискательство, другие – в эфироиискательство» [29, с. 136]. «Установив культ мирового эфира как материального вседержителя, – пишет Я. И. Френкель, – физика превратилась в учение об эфире, в своего рода теологию, которая обратила все свои усилия к согласованию и взаимному примирению различных свойств этого особого божества» [29, с. 141]. А современный философствующий физик утверждает: «Оформлению физических представлений о мире на основе трёх физических категорий (пространства-времени, частиц и полей переносчиков взаимодействий) предшествовал процесс избавления от мифической категории эфира» [30, с. 96]¹.

А что Эйнштейн? А Эйнштейн стоял «над схваткой» его противников и его сторонников (см. Илл. 3). А. Пайс пишет о *канонизации* Эйнштейна и о рождении *легенды* о нём. «Сначала своими научными достижениями он прославился в кругу равных, потом благодаря силе XX в. – средствам массовой информации, которые наводнили мир его портретами и описаниями, его узнал весь мир. Среди творений прессы попадались посредственные, но были и удачные... И всё же как сама теория Эйнштейна, так и умение газетчиков подать товар лицом были необходимым, но недостаточным условием создания легенды. Сравните, к примеру, случай Эйнштейна с другим крупным открытием в физике, которое произвело сенсацию во всём мире благодаря прессе. Я говорю о Рентгене и лучах, открытых им в 1895 г. Тогда в центре внимания было *само открытие*, а отнюдь *не личность* учёного. Значимость открытия сохранилась, но его освещение в печати после достижения пика постепенно сошло на нет» [14, с. 297 – 298; курсив мой. – А. Х.]. П. Картер и Р. Хайфилд пишут: «В период брака с Милевой* Эйнштейн был известен только среди физиков. Однако прошло несколько месяцев после его женитьбы на Эльзе**, и он стал мировой знаменитостью. Он вызывал благоговение у людей, имевших самое смутное представление о сути его открытий. Он первый стал символом великого учёного для массового сознания, он стал суперзвездой» [2, с. 247].

¹ Он фактически воспроизводит приведённую выше аргументацию А. Эйнштейна из статьи 1930 г. «Развитие теории относительности в XX в., – пишет он, – позволяет утверждать, что роль эфира фактически взяло на себя пространство-время, очищенное от всех наслоений эфира прошлых лет, но при этом самостоятельный характер получила новая физическая категория поля переносчиков взаимодействий на фоне непрерывного пространства-времени» [30, с. 99].

* Милева Марич (1875 – 1948), сербка по национальности, первая жена А. Эйнштейна. – А. Х.

** Эльза Лёвенталь по первому мужу (1876 – 1936), урождённая Эйнштейн, кузина (двоюродная сестра по материнской линии и троюродная по отцовской) А. Эйнштейна, его вторая жена. – А. Х.



Илл. 3. Кому крутит у виска и показывает язык изобретатель заказной теории? Может быть, приверженцам идеи мирового эфира?

Любопытна в свете рассматриваемого выше судьба Периодического закона элементов Д. И. Менделеева. Этот закон в общих чертах учёный открыл в 1869 г. В том же году он включил его в монографию «Основы химии», которая выдержала при его жизни 8 изданий и потом неоднократно переиздавалась. До 1902 г. в Таблице элементов под номером один стоял водород, как он и стоит по сей день. Однако в 1902 г. Менделеев начал переосмысливать её. В октябре этого года он написал статью «Попытка химического понимания мирового эфира» и опубликовал её в журнале, а в 1905 г. издал отдельной брошюрой. В ней Д. И. Менделеев писал: «Уже с 70-х годов у меня назойливо засел вопрос: да что же такое эфир в химическом смысле? Он тесно связан с периодической системой элементов, ею и возбудился во мне, но только ныне я решаюсь говорить об этом. Сперва и я полагал, что эфир есть сумма разреженных газов в предельном состоянии. Попыты велись мною при малых давлениях – для получения намёков на ответ. Но я молчал, потому что не удовлетворялся тем, что представлялось при первых опытах. Теперешний мой ответ иной, он тоже не вполне удовлетворяет меня. И я бы охотно ещё помолчал, но у меня уже нет впереди годов для размышлений и нет возможностей для продолжения опытных попыток, а потому решаюсь изложить предмет в его незрелом виде, полагая, что замалчивать – тоже неладно» [31, с. 8. Примеч. 4].

В статье и в брошюре имелась новая Таблица (см.: [31, с. 25]), в которой перед № 1 (водород) стоял № 0, обозначенный как x (икс). Это и есть *эфир*. «Мне бы хотелось, – писал учёный, – предварительно назвать его “ньютонием” – в честь бессмертного Ньютона» [31, с. 26. Примеч. 18]. Свою идею эфира Д. И. Менделеев включил в восьмое издание своей монографии «Основы химии» (СПб., 1906), причём эфир в ней прямо назван «ньютоний» (Newtonium). В предисловии к этому изданию он писал: «Стараясь придать понятию об “эфире” химическую возможность, я полагаю, что посылить службу единству естествознания, составляющему залог его силы» [32, с. 52. Примеч. 4]. А через год его не стало.

Если журнальная статья могла пройти малозамеченной, то брошюра, изданная в год (а на английском даже за год до) создания специальной теории относительности, не могла остаться незамеченной теми, для кого эфир стал помехой на пути их хищного бизнеса. Со временем элемент ньютоновий (Newtonium) *исчез* из таблиц Периодической системы элементов (см., к примеру: [33]). О нём знал лишь узкий круг специалистов, полагавших его ошибкой великого учёного. Так, в 1975 г. М. В. Волькенштейн писал: «Великий Менделеев написал работу о мировом эфире, который он трактовал с атомным номером ноль. В то время ещё не была создана теория относительности, доказавшая фиктивность самого понятия мирового эфира» [34, с. 73. Прав. стбц].

Завершая тему эфира, подчеркнём: дело не в самой по себе теории относительности, базирующейся на *принципе* относительности, сформулированном ещё Г. Галилеем. Дело в *эйнштейновском варианте* данной теории, во-первых, универсализующей принцип относительности, во-вторых, отрицающей бытие эфира. И многие всё ещё продолжают доверять именно данному варианту, наивно полагая, что это *и есть подлинная* теория относительности. К примеру, академики РАН Е. Б. Александров и В. Л. Гинзбург (второй из них, как известно, лауреат Нобелевской премии) считают, что не специалист в области физики может иметь какое угодно мнение о теории относительности. «Но если в теорию относительности не верит физик, то он не физик – это же вопрос не веры, а знания» [35, с. 201. Прав. стбц]¹.

В нынешнее время также появляются заказные теории в области естественных наук. Одной из таких является теория *разрушения озонового слоя* Земли вследствие действия антропогенных факторов, а также теория *глобального потепления* вследствие всё усиливающейся концентрации в атмосфере парниковых газов, основным из которых является углекислый газ, или из-за чрезмерной техногенной активности двуокись азота (СО₂). Авторами первой «теории» явились химики Ф. Ш. Роуланд и М. Молина из Университета Калифорнии. Согласно им, для озонового слоя нашей планеты, защищающего на ней всё живое от смертоносных ультрафиолетовых лучей, являются содержащие хлор и фтор углеводороды (ХФУ) *фреоны (хладоны)*. В свою очередь они опирались на работы П. Дж. Крутцена и Х. Джонстоуна, в которых утверждается, что ускорителем разрушения озона может оксид азота (II) NO, или монооксид.

¹ Авторы ничтоже сумняшеся утверждают, что «теория относительности составляет одну из краеугольных основ знания, которую нельзя отменить, как нельзя отменить теорему Пифагора» [35, с. 201. Лев. стбц]. Цитировавшийся выше М. В. Волькенштейн уверяет: «Нельзя сегодня спорить о специальной теории относительности Эйнштейна – это незыблемое достояние науки» [34, с. 75. Прав. стбц]

Фреоны на протяжении длительного времени использовались в холодильных установках, в кондиционерах, а также в аэрозолях. Но вот сначала США и ряд других государств выступили с инициативой введения запрещения на использование фреонов и ограничения на использование всех видов содержащих хлор и фтор углеводородов. А в 1987 г. был принят так называемый Монреальский протокол по веществам, разрушающим озоновый слой. Под запрет попали фреоны (хладоны). Протокол был ратифицирован большинством государств планеты. А Дж. Крутцен, Ф. Ш. Роуланд и М. Молина в 1995 г. были удостоены Нобелевской премии по химии.

Фреоны действительно разрушают озоновый слой. Но, во-первых, озоновые дыры, о которых алармистски вопиют сторонники запрещения применения устройств, работающих на фреоне, время от времени то появляются, то вновь затягиваются. Во-вторых, озоновый слой разрушается не только якобы восходящими к стратосфере от холодильных установок и прочего фреонами, но прежде всего запуском космических ракет, взрывами супербомб и ракет в театрах военных действий, да и просто полётами сверхзвуковых самолётов в стратосфере. Об этом сторонники «теории» разрушения озонового слоя молчат. Значит, за данной «теорией» стоят весьма заинтересованные заказчики. И это, скорее всего, – гигантский химический концерн «Дюпон» (DuPont). Именно он теперь является главным изготовителем и поставщиком заменителей фреонов. Стало быть, за «теорией» стоят примитивные бизнес-интересы.

Но фреоны отнюдь не абсолютно вредны. «Судите сами, – пишет Р. К. Баландин и разъясняет: – В нижних слоях атмосферы, на дне воздушного океана, где мы живём и дышим, озон – опасное ядовитое вещество. Его разрушают тяжёлые газы ХФУ. Значит, здесь они приносят пользу.

Исходя из этих соображений, невольно начинаешь подозревать, что “озоновый бум”, приведший к запрету хладонов (фреонов) и позволивший неким группам значительно обогатиться, был в значительной степени вызван искусственно. В этом убеждаешься ещё и потому, что в СМРАП* как-то подозрительно быстро забыли про озоновую опасность. На очереди – страшный призрак глобального потепления» [36, с. 42 – 43]. На эксплуатации этого призрака некто Альберт Арнольд «Эл» Гор-младший снискал почётное звание лауреата Нобелевской премии мира за 2007 год...

Таким образом, получается: «Во-первых, в погоне за сенсациями и заказными материалами, которые оплачивают имущие власть и капиталы, СМРАП проводят шумные кампании “по ту сторону добра и зла”, правды и лжи. Во-вторых, в подобные мероприятия вовлекаются учёные и научные организации на тех же основаниях. В-третьих, чрезвычайно важные темы

* Данная аббревиатура, предложенная Р. К. Баландиным, расшифровывается как «Средства массовой рекламы, агитации, пропаганды».

при этом сначала преподносятся предвзято, а затем замалчиваются, если заказы отсутствуют.

С проблемой глобального потепления происходит нечто подобное» [36, с. 43]. Как говорится, добавить больше нечего. Finis.

Литература

1 *Тимирязев А.К.* Введение в теоретическую физику. – М.; Л.: Гос. технико-теоретическое изд-во, 1933. – 438 с.

2 *Картер П., Хайфилд Р.* Эйнштейн. Частная жизнь. – М.: Захаров; АСТ, 1998. – 368 с.

3 *Высоцкий В. С.* Антисемиты // *Он же.* Собрание сочинений. – В 4-х кн. – Кн. 4. Я никогда не верил в миражи. – М.: «Надежда – 1», 1997. – С. 330 – 331.

4 *Аристотель.* О небе // *Он же.* Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 263 – 378.

5 *Аристотель.* Метеорология // *Он же.* Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 441 – 556.

6 *Аристотель.* Физика // *Он же.* Сочинения. – В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59 – 262.

7 *Уиттекер Э.* История теории эфира и электричества. Классические теории. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. – 511 с.

8 *Терентьев М. В.* История эфира. – М.: ФАЗИС, 1999. – 176 с.

9 Мир Теслы // *Тесла Н.* Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 4 – 14.

10 *Тесла Н.* Мировая система беспроводной передачи энергии // *Он же.* Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 354 – 363.

11 *Тесла Н.* Мои изобретения // *Он же.* Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 14 – 87.

12 *Фаррелл Дж.* Звезда Смерти Гизы. – М.: Эксмо, 2009. – 348 с.

13 *Тесла Н.* Величайшие достижения человека // *Он же.* Статьи. – Изд. 2-е. – Самара: Изд. дом «Агни», 2008. – С. 179 – 181.

14 *Тесла Н.* Круговорот Вселенной // *Он же.* Власть над миром. – М.: Алгоритм, 2013. – С. 54 – 63.

15 *Пайс А.* Научная деятельность и жизнь Альберта Эйнштейна. – М.: Наука, 1989. – 567 с.

16 *Райнер А.* Никола Тесла: кто он? Посланец потустороннего мира, разумной Вселенной, жутких сил? – М. АСТ; Владимир: ВКТ, 2011. – 256 с.

17 *Эйнштейн А.* К электродинамике движущихся тел // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. I. Работы по теории относительности 1905 – 1920. – М.: Наука, 1965. – С. 7 – 35.

18 *Бровко Ю.* Эйнштейнианство – агентурная сеть мирового капитала // Молодая гвардия. – 1995. – № 8. – С. 66 – 74.

- 19 *Эйнштейн А.* К исследованию состояния эфира в магнитном поле // Природа. – 1979. – № 3. – С. 3. Лев. стбц – 5. Прав. стбц.
- 20 *Гернек Ф.* Альберт Эйнштейн. – М.: Мир, 1979. – 144 с.
- 21 *Пуанкаре А.* Наука и гипотеза // *Он же.* О науке. – М.: Наука, 1983. – С. 5 – 152.
- 22 *Фаррелл Дж.* Боевая машина Гизы. – М.: Эксмо, 2009. – 367 с.
- 23 *Эйнштейн А.* Эфир и теория относительности // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. I. Работы по теории относительности. 1905 – 1920. – М.: Наука, 1965. С. 682 – 689.
- 24 *Эйнштейн А.* Об эфире // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. II. Работы по теории относительности. 1921 – 1955. – М.: Наука, 1966. – С. 154 – 160.
- 25 *Эйнштейн А.* Проблема пространства, эфира и поля в физике // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. II. Работы по теории относительности. 1921 – 1955. – М.: Наука, 1966. – С. 275 – 282.
- 26 *Эйнштейн А.* Проблема пространства, поля и эфира в физике // *Он же.* Собрание научных трудов. – В 4-х т. – Т. II. Работы по теории относительности. 1921 – 1955. – М.: Наука, 1966. – С. 283 – 285.
- 27 *Ленард Ф., Томсон Дж. Дж., Саутсернс Л., Кемпбелл Н., Планк М.* Эфир и материя. – Изд. 3-е, стереотипн. – М.: КомКнига, 1997. – 152 с.
- 28 *Ленар П¹**. О принципе относительности, эфире, тяготении. (Критика теории относительности). М.: Гос. изд-во, 1922. 58 с.
- 29 *Френкель Я. И.* Мистика мирового эфира // *Он же.* На заре новой физики. Сборник избранных научно-популярных работ. – Л.: Наука, 1970. – С. 136 – 146.
- 30 *Владимиров Ю. С.* Метафизика. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009. – 568 с.
- 31 *Менделъевъ Д.* Попытка химического пониманія мірового эфира. СПб.: Типо-литографія М. П. Фроловой. Галерная ул., д. 6, 1905. – 40 с.
- 32 *Менделеев Д. И.* «Основы химии» 8-е издание. [Предисловие] // *Он же.* Сочинения. – [В 25-ти т.]. – Т. XXIV. Статьи и материалы по общим вопросам. – Л.; М.: Изд-во АН СССР, 1984. – С. 45 – 53.
- 33 *Родионов В. Г.* Место и роль мирового эфира в истинной Таблице Дмитрия Ивановича Менделеева // Журнал Русского Физического Общества. – 2001. – № 1 – 12. – С. 37 – 51.
- 34 *Волькенштейн М. В.* Трактат о лженауке // Химия и жизнь. – 1975. – № 10. – С. 72. Лев. стбц – 79. Прав. стбц.
- 35 *Александров Е. Б., Гинзбург В. Л.* О лженауке и её пропагандистах // Вестник Российской академии наук. – 1999. – № 3 (Т. 69). – С. 199. Лев. стбц – 202. Прав. стбц.

* Имя и фамилия данного автора – немецкого физика, лауреата Нобелевской премии по физике за 1905 г. – Philipp Eduard Anton von Lenard, то есть Филипп Эдуард Антон фон Лэнард. Скорее всего, при издании книги немецкую фамилию транскрибировали так, как если бы это была французская фамилия, а из имени взяли лишь первую букву. В таком случае фамилию следует читать «Ленáр».

36 *Баландин Р.К.* Мифы глобального потепления. Реальная угроза или афёра века? – М.: Яуза: Эксмо, 2010. – 286 с.

Түйін

Хамидов А. А. Тапсырыс теориясы феномені (Екінші мақала) Мақалада жаратылыстану мысалында тапсырыс теориясы феномені талданады. Негізгі материал ретінде А. Эйнштейннің арнайы салыстырмалылық теориясы (АСТ) алынған. Аталмыш теорияның әлемдік эфир идеясының жалғандығын дәлелдеу үшін арнайы тапсырылған теория екендігі аталып өтіледі. Өйткені Н. Тесла электрді дәл осы эфирден алу және ары қарай кез келген қашықтыққа шектеусіз мөлшерде тасымалдау технологиясын ұсынған болатын.

Summary

Khamidov A. A. The phenomenon of ordered theory (The second article)

In the article it is analyzed the phenomenon of ordered theory on the example of natural sciences. The theory of relativity of Einstein was taken as the main material. It is underlined that given theory was ordered as a theory of proving the falsehood of idea of world air as N. Tesla developed technology of extraction of electricity from air and the subsequent transfer it to on any distances in unlimited number.



М. ХАЙДЕГГЕР О СУЩЕСТВЕ ЯЗЫКА КАК О «ДОМЕ БЫТИЯ»

Аннотация. В статье автор стремится раскрыть смысл известного утверждения М. Хайдеггера: «Язык – дом бытия», исходя из его фундаментального учения о бытии, о единстве бытия и истины. Язык, как показывает автор, не сводится только к человеческой речи в обычном понимании, т.е. к членораздельному говорению, когда язык выступает в роли средства взаимного общения. В речи представлено сказание («сказ») от языка как дома бытия и жилища человеческого существования. Сказ есть язык языка, языка в его существе. Получается, что мы говорим не только на языке, но и от языка, являющегося домом бытия и жилищем экзистирующей мысли. Автор в утверждениях М. Хайдеггера о языке усматривает глубокий смысл, проливающий свет не только на сущность языка, его происхождение и развитие, но и на ответственность человека перед языком, на культуру языка.

Ключевые слова: язык, бытие, истина, человек, мышление, событие.

В обсуждении проблемы языка ныне ударение ставится прежде всего на постижение его сущности, что является предметом изучения философии языка. Язык ране сопоставлялся с сознанием и мышлением, он воспринимался как реальность, зависящая от мышления, как форма общения, средство обмена мыслями. Современная философия языка идет значительно дальше: язык не просто феномен мышления и сознания, а скорее феномен духовности вообще, всеобщий феномен духовной культуры народа, его культурно-исторического бытия.

Язык является важнейшим феноменом человеческого существования, такой формой его духовной деятельности, вне и без которой человек глух и нем, заброшен и обречен на одиночество. Язык, по М. Хайдеггеру, «дом бытия». Это его изречение часто цитируется, но, как мне кажется, истолковывается недостаточно глубоко. Бытие есть нечто изначальное по отношению к мысли и языку. Отношение бытия к человеку реализуется в мышлении. Мышление и бытие тождественны: мысль лишь выражает то, что дано ей самим бытием, иначе говоря человеческая мысль «дает бытию слово». Бытие берет слово и открывается человеку через язык: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища» [1, с. 192].

Бытие и мышление тождественны и иначе быть не может в истинностно заданном мировидении. В мысли раскрывается само бытие, которое глаголет на языке истины. «Язык есть дом бытия», ибо это язык истины бытия, истинного бытия, бытия как такового, бытия в его непрерывной истине.

Решающее значение в понимании данного изречения имеет, следовательно, то, как понимается отношение мышления к бытию. «Мышление... есть мышление бытия» – вот ключ, которым раскрывается его смысл, смысл самобытного мышления. «Мысль есть мышление бытия, – разъясняет М. Хайдеггер, – поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию». Мысль есть «мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему» [1, с. 194].

В философии М. Хайдеггера, в его фундаментальном учении о бытии, бытие и истина соположены: «Философия издавна ставила истину рядом с бытием», – пишет он, отсылая к Пармениду, отождествлявшему бытие и мышление, бытие и истину [2, с. 212]. Более того, он утверждает: «Бытие – не сущее – «имеется» лишь поскольку есть истина... Бытие и истина «существуют» равноисходно» [2, с. 230]. Из этого можно заключить, что язык как «дом бытия» является в то же самое время и домом истины, иначе говоря, язык должен сказывать истину бытия, бытие в его истинности, иначе это не язык, а нечто совершенно другое, ведущее к заблуждению, к неистине.

«Бытие, высветляясь, просит слова, – пишет М. Хайдеггер, разъясняя свое понимание соотношения языка, истины и бытия. – Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказаться экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым выступает в просвет бытия. Только так язык впервые начинает быть своим таинственным и, однако, всегда нами правящим способом... Экзистенция мысляще обитает в доме бытия», – заключает он. Бытие есть, оно пронизывает мысль, которая становится «бытийной мыслью»; мысль сказывается; бытие в слове «высветляется»; язык начинает быть и становится домом бытия мыслящего человека, домом, где царствует Истина бытия. Человек мыслящий творит в языке и через язык.

Очень интересно и по-своему глубоко следующее высказывание М. Хайдеггера: «... Уместность всякому поведению дарит истина бытия. Наш язык называет надежное место пребывания «кровом». Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа». Это означает, что только язык, который сказывает истину бытия, и есть дом бытия и одновременно «жилище человеческого существа». Слово, которое сказывает истину бытия, восходит к языку как к дому бытия и жилищу мыслящего человека. Бытие, мысль, язык и человек в их истине едины и неразлучны. Но если язык отходит от истины бытия, расходится с нею, то язык может перестать быть домом бытия и жилищем человеческого существа, о чем сказано следующее: «Только потому, что язык жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди оказываются в своем языке не у себя дома, так что он становится им прикрытием для их *махинаций* (подчеркнуто мною. – М.С.)» [1, с. 218-219]. Этот замечательный пассаж является, пожалуй, гимном в честь культуры языка: язык

дан человеку не для того, чтобы говорить, что угодно и как угодно, язык требует уважительного и, главное, ответственного отношения к себе. Речь – один из основных показателей человечности человека, мерило его единства с истиной, гармонии с миром, с бытием как таковым.

Это замечание М. Хайдеггера весьма важно и имеет существенное значение в условиях современных политических событий для их понимания и анализа. В самом деле, когда язык выпадает из истины бытия, им начинают манипулировать в интересах тех или иных групп («исторических коллективов», по М. Хайдеггеру), тех или иных людей, почему-либо оказавшихся по разные стороны баррикады. Язык становится тогда «прикрытием для их махинаций». Достаточно, например, указать на ситуацию в Украине: каждая сторона противостояния тянет одеяло на себя, изощряясь в приукрашивании происходящих событий с позиции своих интересов, манипулируя языком в угоду политическим пристрастиям своим. Об истине бытия обе стороны напрочь забывают, хотя эта степень забывчивости может отличаться, иногда даже значительно. Так, насколько можно судить по некоторым объективным источникам, пророссийские СМИ и политики страдают заметно большей степенью отхода от истины бытия, чем украинские, и в этом смысле их язык становится действительно «прикрытием для махинаций».

Это же можно сказать о языке политических инсинуаций, которыми иногда власть имущие кормят простой народ, обещая золотые горы в более или менее обозримом будущем. Язык политики в таких случаях выпадает из истины бытия и независимо от желаний самого политика, от его искренности или, наоборот, неискренности, волей-неволей становится прикрытием политических, социально-экономических и иных «махинаций». Язык политики, политики любой – внутренней и внешней, в области экономики, культуры, межнациональных и межконфессиональных отношений и т.д., – должен выражать истину бытия, быть максимально приближенным к ней, иначе удачи нет и не будет, хотя те или иные временные успехи и могут случаться.

Особенно глубокого раскрытия сущности языка М. Хайдеггер достигает, на мой взгляд, в его статье «Путь к языку»: «... дар речи даже не какая-то одна из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо... Сущность человека покоится в языке. ... Мы существуем, выходит, прежде всего, в языке и при языке», – утверждает он. И если попытаться проследить за ходом мысли М. Хайдеггера, то можно обнаружить методологию его анализа, характерную для его трудов «формулу» постижения существа рассматриваемых проблем в их своеобразии. В данном случае она звучит так: «дать слово языку как языку». Здесь, говорит М. Хайдеггер, зафиксировано сложное переплетение отношений, которое нам предстоит распутать так, «чтобы можно было разглядеть свободную взаимосвязь названных в формуле отношений... Надо нащупать в переплетении языка эту

развязывающую связь». Движение мысли по заданной выше формуле он уподобляет движению по кругу, разматывая который мы достигнем сути языка как языка, услышим, наконец «нечто малое от собственно языка» [1, с. 259-260].

Сначала проанализировав разновидности классического понимания языка, восходящего к трудам Аристотеля, он указывает на их ограниченность; язык сводится к речи, которая распадается на членораздельные звуки, наделенные определенными значениями. Это представление о языке он называет поверхностным, недостаточным для раскрытия существа языка как языка и обращается к трудам В. Гумбольдта, называя их вершиной языковедческой мысли, определяющей «собой всю последующую лингвистику и философию языка вплоть до сегодня».

Продолжая раскрывать существо языка, он замечает, что в вышеприведенной формуле о языке говорится трижды, «причем каждый раз по-другому и вместе с тем, о том же самом». Что же соединяет воедино эти три различных аспекта языка: слово, язык и язык как язык? Это то единое, «в котором покоится своеобразие языка» [1, с. 259-260]. Итак, язык представлен здесь тремя своими аспектами: во-первых, как слово, т.е. как звучание во-вторых, язык как язык, т.е. так речь («дар речи»), реализуемая органами речи, и, наконец, в-третьих, как язык в его существе, в своеобразии. Анализ, по-видимому, призван достичь и раскрыть это своеобразие языка, его существо, т.е. сущность, которая и пронизывает все три стороны языка, взаимно увязывая их в определенное единство. Таковым единым, по Гумбольдту, является «внутренняя языковая форма», являющаяся результатом внутренней деятельности духа. В таком понимании «язык есть не просто разменное средство для взаимопонимания, но подлинный мир, который дух внутренней работой своей силы призван воздвигнуть между собой и предметами...». Язык следовательно, целый мир, целостное мировоззрение, в котором и через которое достигается самовыражение «определенного человеческого множества», т.е. того или иного народа. «Гумбольдт дает слово языку как одному из видов и типов выработанного человеческой субъективностью мировоззрения», – заключает автор. Так понятое существо языка еще слишком обще, оно «еще никак не показывает... сути языка, что дает быть собственно языку в самом себе в качестве языка», – замечает М. Хайдеггер.

Получается, таким образом, что путь Аристотеля к языку ограничен, путь Гумбольдта позволил добраться до общего понимания того, чем является язык: «Гумбольдтовский путь к языку берет курс на человека, ведет через язык и сквозь него к иному: к вскрытию и изображению духовного развития человеческого рода», – замечает он [1, с. 263].

Заканчивая анализ гумбольдтовского пути к языку, он утверждает, что на этом пути «осмысление видит себя пока еще лишь перед искомым путем к языку и едва набрело на его след» [1, с. 267].

М. Хайдеггер продолжает идти по пути к языку, следуя вышеуказанной формуле, расшифровывая шаг за шагом существо языка и добиваясь целостного понимания всех его обозначенных аспектов. Он идет дальше, пытаясь подойти ближе к собственно языку и раскрыть сущность языка как такового. Он ставит вопрос о том, «что говорит вместе с нашей речью, притом всегда уже и в одинаковой мере, замечаем мы это или нет» [1, с. 264]. Это вопрос о том, что сквозит через нашу речь, что ее определяет и направляет, что за нею сокрыто.

И далее, задаваясь вопросом: «В чем коренится язык?», автор отмечает, что сказ «явным образом привязан к человеческой речи», и хотя признает, что язык не является продуктом речевой деятельности человека, опять обращается к анализу речи как человеческой деятельности, а далее как сказу. Через речь «получает слово», нечто такое, которое «так или иначе выходит на свет *в той мере, в какой нечто сказано*». «Сказать – значит показать объявить, дать видеть, слышать», – уточняет он, после чего существо языка в целом он называет «сказом»: «В свете этих отношений сказывания, – пишет он, – мы называем существо языка в целом *«сказом»*, признаваясь, что даже и теперь еще не указано то, чем единятся все отношения» [1, с. 265].

М. Хайдеггер, пытаясь воспроизвести язык в его целостности, сначала выявляет его отдельные элементы: язык как речь, звучание, говорение и сказание, говорение и слушание и т.д. «Сказать и говорить – не одно и то же, – замечает он. – Человек может говорить; говорит без конца, но так ничего и не сказал. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое». Какое меткое наблюдение: такое в жизни происходит сплошь и рядом, некоторые люди могут говорить без умолку, не сказав ничего по существу обсуждаемого вопроса, тогда как отдельные люди могут парой фраз раскрыть суть дела, т.е. сказать.

И далее раскрывая взаимосвязь говорения и слушания, он пишет: «Говорение есть таким образом даже не одновременно, но *прежде всего* слушание. Это слушание языка... Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз *уже* услышали язык. Что мы тут слышим? Мы слышим, как язык – говорит». В речи мы говорим от имени языка, говорящего свой сказ; речь, таким образом, воспроизводит то, «как язык говорит»: «Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слушание языка и тем самым речь. В сказе дано это дарение... Существо языка покоится в таком дарующем сказе». «Сказ есть то, что дает нам, насколько мы к нему прислушиваемся, научиться языку языка», – заключает он [1, с. 266-267].

Чтобы перейти от сказа (от «языка языка»), к человеческой речи, М. Хайдеггер прибегает к помощи понятия «событие». Путь к языку он называет «событийным»: существо языка как сказа должно проделать путь к челове-

ской речи, оно должно сбыться, стать событием, «событие оказывается проделыванием пути сказа к речи». «Это проделывание пути дает слово (звучащее) языку (существу языка) как языку (сказу)», – пишет он, тем самым как бы завершая раскрытие исходной формулы пути к языку: «Собственное существо языка покоится в имеющем черты события происхождении слова, т.е. человеческой речи, из сказа» [1, с. 271]. Этим самым он свершает то движение, которое связывает воедино все элементы языка в его целостности, «развязывает сказ в речь». А оно в свою очередь требует человека, и нам, людям, это «проделывание пути сказа к речи только и открывает... тропы, следуя которым мы осмысливаем истину пути к языку» [1, с. 270].

Следовательно, язык в его существовании («язык в самом себе») заговаривает и принимает форму сказа, т.е. языка, на котором говорит Язык (иначе говоря: сказ и есть язык языка, языка в его существовании), а сказ, в свою очередь, сбывается в речь, где переливается всеми гранями говорение и слушание, говорение и сказывание, а значит, и звучание (слово).

В заключение он вновь приводит известное свое положение о языке как о «доме бытия»: «Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он способ события, его мелодия» и высказывает свое удивление тем, насколько глубокие прозрения в существо языка содержатся в трудах В. Гумбольдта, который предрекал возможности изменения и развития языка во времени самим народом без особых изменений в своих звуках, формах и законах, приводя следующую цитату из его сочинения: «Тогда в ту же самую оболочку вкладывается другой смысл, под той же чеканкой дается нечто отличное, по одним и тем же законам сочетания прочерчивается иначе построенный ход идей. Таков неперемный плод *литературы* народа, а в ней – преимущественно *поэзии и философии*» [1, с. 273]. Это последнее утверждение В. Гумбольдта напоминает соответствующее ему высказывание самого М. Хайдеггера о том, что мыслители и поэты являются хранителями жилища языка.

Развитие языка состоит, насколько можно понять, не столько в изобретении новых слов и словосочетаний, а в способности его выражать новые реалии, новые идеи, в его содержательном обогащении новыми смысловыми оттенками, в его пластичности и гибкости, позволяющих вобрать в себя все новое, навеянное временем. Именно здесь в первую очередь выдвигается на первый план творчество поэтов и философов, которые прокладывают путь новым чувствам и идеям, испытывая ими потенциал языка, изобретая новые формы выражений чувств, мыслей и идей, соответствующие их сути. Отсюда следует важная мысль: языковеды и литераторы в целях развития языка должны тесно сотрудничать с поэтами и философами, совместными усилиями проторяя путь языку в будущее. Этим, на мой взгляд, приоткрываются большие возможности, в частности перед казахским языком: наряду с исследованиями формально-лингвистического характера, связанными с грамматикой, синтактикой, фонетикой и т.п., следует одновременно вести

глубинные этнолингвистические, историко-лингвистические и содержательно-лингвистические (можно сказать, идейно-теоретические) изыски, чтобы далее развивать язык, раскрывая его внутренние потенции на стыке лингвистики с поэзией и философией, с историей культуры вообще.

Литература

- 1 *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
- 2 *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Академический Проект, 2013. – 460 с.

Түйін

Сәбит М. Хайдеггер тілдің «болмыс үйі» ретіндегі мәнісі туралы

Мақалада М. Хайдеггердің тіл туралы философиялық ілімі зерделеніп, «Тіл – болмыстың үйі» дейтін оның ұйғарымының мән-мәнісі ашылады. Болмыс, ақиқат, ойлау және тіл туралы, оның даму жағдаяттары, тіл мәдениеті туралы пікірлері жүйелі баяндалады, қазақ тіліне қатынасты қырлары да қозғалыс табады.

Summary

Sabit M. Heidegger on the essence of language as the «house of being»

The article touches upon the philosophy of language Heidegger, attempted a systematic disclosure of his famous statement «language – the house of being». The author believes that it allows deeper grasp the essence of the problem of language in general, including the Kazakh language.



Елена Хлистун

СУЩНОСТНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФЕНОМЕНА АРИИЗМА

Аннотация. Статья посвящена актуальной теме – раскрытию основного содержания феномена ариизма в индоевропейской культуре. Вопреки распространенному нечеткому представлению об этом явлении в работах расологов, энографов и историков автор проводит комплексный анализ мировоззренческих основ ариизма и дает характеристику данному явлению, опираясь на памятники литературы и философские труды, которые непосредственно связаны с арийским наследием. Точка зрения автора на данную проблему существенно расходится с бытующей в современной социально-философской литературе, которая позиционирует феномен ариизма как наследие языческой Европы. Поэтому в качестве термина, который относится к наименованию данного явления и передает более широкое его понимание, предлагается «ариизм», вместо распространенных ранее «арийство» или «нордизм».

Ключевые слова: ариизм, монотеизм, мировоззрение, первопричина, Агни, Брахма(н), закон, истина, цикличность, логизм, процессуализм, космологизм, детерминизм, экологизм, гносеологизм, знание.

Интерес к проблеме ариизма не утихает уже на протяжении нескольких последних столетий, с тех пор как Ж.-А. де Гобино определил это направление исследований. Дальнейшее развитие темы можно найти в работах Г.Гюнтера, В.Авдеева, С. Наливайко и других. Вместе с тем в них не содержится комплексного определения понятия феномена ариизма и его сущностных характеристик, поэтому часто настоящий ариизм подменяется разного рода теориями и идеологическими доктринами. Именно поэтому мы предлагаем использовать термин «ариизм» по отношению к этому явлению, а не «арийство».

Ариизм – это, прежде всего, социокультурный феномен в самом широком смысле этого понятия, который лег в основу культурной традиции индоевропейской цивилизации. Он зародился в кругу восточно-арийских племен и выработал собственную, отличную от других мировоззренческих систем, совокупность взглядов, оценок, ценностей, принципов, определяющих видение мира как образа идеальной конструкции, определенного места человека в этой конструкции, а следовательно предусматривает формирование активной жизненной позиции, программы конструктивного поведения и совокупных действий людей как членов единого общества, что направлено на развитие, в соответствии с собственными знаниями и умениями, для достижения наивысшего идеала (модели общественного рая). Эта идеоло-

гия заложила основы планирования и прогнозирования, а также философии государственности.

Система мировоззрения и ценностей ариизма имеет определенную организацию и иерархическую структуру, которая полностью подчинена единому принципу монистического первоначала и представлена в системе категорий, понятий и символов. Именно благодаря наличию этой специфической системы становится возможным увидеть присутствие составляющих ариизма как в историческом процессе, так и в современном общественном мировоззрении.

В основе монотеизма (тотального первоначала) – в ведизме, зороастризме и маздаизме, иудаизме и его ответвлениях (христианстве и мусульманстве) – лежит идея единого творческого первоисточника, которая позже воплотилась в личности Бога – создателя вселенной. Однако, каждый из названных направлений понимает этот концепт по-своему. Поэтому идея монотеизма проходит несколько этапов развития и соответственно трансформируется во время ее имплементации в другие мировоззренческие системы. Так, концепт «монотеизм» становится основанием для формирования таких понятий как «теизм», «деизм», «пантеизм» и «генотеизм» («монолатрия»), но только частично совпадает с ними.

Согласно концепции «прамонотеизма» В.Шмидта, монотеизм провозглашался первоначальной формой религии в истории человечества [1]. Однако, исследования представителей эволюционного подхода доказали, что монотеизм выступает вершиной эволюции мифологической и религиозно-философской мысли (Р.Белла, Е.Тайлор, Дж.Фрейзер, Р.Маретт, Л.Штернберг, Л.Леви-Брюль, И.Крывелев) [2]. В то же время В.Шмидт в ходе исследований сделал определенные значительные выводы: 1) первично идея Бога-первотворца существовала в большинстве кочевых народов, которые веровали в небесного Бога; 2) верования Древнего Востока и античности так или иначе приближались к идее монотеизма; 3) наряду с верховным божеством часто, при этом, размещали пантеон второстепенных богов; 4) магия постепенно стала доминировать в тотемических культурах, а в матриархальных сельскохозяйственных культурах начали почитать землю и создали культ плодородия, «лунную» мифологию и почитали умерших.

Система ведического мировоззрения также часто рассматривается как обычный политеизм. Божества ранневедичного пантеона представлены богами неба (бессмертными есть небесные светила и явления природы, Рудры, Асуры), а также героями, в роли которых выступают племенные вожди (Индра, Яма), и женскими образами (спутницы богов). Однако на базе древнейшей веды – «Ригведы» [3] – уже можно увидеть зарождение монотеистической линии и самого феномена ариизма.

Героический и обрядово-мировоззренческий цикл древнейшей веды связан с Индрой и ариями (РВ 1.6), а бытовой и земледельческий (заговоры,

просьбы о дожде и т.п.), который представлен в поздних мандалах, тяготеет уже к смешанной традиции, которая вобрала культуры доарийской Индии. Можно наблюдать, как образ Индры постепенно сливается с образами других божеств, связанных с ведической космогонией, – Агни, Вишну, Брихаспати, позже Шивой и прочими. Так, на базе кочевых племен, которые уже приручили лошадей и имеют специализацией коневодство и военное дело («О Индра-Агни, вы потрясли девяносто крепостей, подчиненных Дасе, – сразу, одним боевым деянием» (РВ 3.12.6)), зарождается понимание природы Агни.

В рамках философии ариизма осмысливается функция огня как единого всемирного первоисточника (РВ 5.79.8). Агни в «Ригведе» многофункционален: это внутренний огонь, это свет на небе, свет среди людей, свет мысли и вдохновения поэта («К Агни-Вайшванаре», РВ 4.5). В зороастризме священный огонь Атар, или вселенский огонь Хварно, – уже не выступает как самостоятельное божество, а назван сыном Ахура-Мазды и является его атрибутом, как заметил Л.Лелеков, «символом божественных потенций» [4, с. 112]. В «Ригведе» космической формой огня выступает «Космический жар» – *tapas* (РВ 10.190) – как единый космогонический первоисточник, первопричина мира.

С ритуалами Агнихотры связан и ритуал возливания Сомы – крепкого напитка, который смешивается с молоком и считается напитком бессмертия богов, Амритой. Он символически выливается в воды священной реки (Mahi – «большая»), которой выступает Сарасвати, Раса (*Rasa*), авестийская Раха/Ранха, или Небесная река, которая течет прямо с неба и омывает собою всемирное пространство. Этот образ непосредственно связан также с пониманием вселенского огня, осмысленным как циркулирующий поток, чем и похож по признаку на вселенский водный поток (РВ 4.43). «Отпрыск вод», «Потомок вод» (*Aram Narat*, в «Авесте» переводится как «Внук вод») – неизменный эпитет Агни (РВ 3.9.1): так образно передана ассоциация со световыми волнами, излучением. Таким образом, ритуал жертвоприношения водам и очистительные купания (РВ 1.23) заложили основы традиции чествования огня и воды в ведизме и зороастризме (Атар и Абан). Море Ворукаша (авест.) – одновременно отождествляется с реальным земным водоемом [4], а море Пуитика ассоциируется с небесным Океаном (вода, которая испаряется), как и ведический океан Матарисван (*Matarisvan/Matarisva*). Все эти образы связаны с Агни, на что указывает и Т.Елизаренкова [3]: «Безграничный океан, Матарисван, крепко охватывающий жар, грозный, подкрепляющий; божественные воды, перворожденные по закону» (РВ 10.109.1). Таким образом, понятие небесного потока (Раса/Раха), скорее всего, выступает начальным представлением древних ведийцев о геомагнитном поле Земли, а также – циркуляции энергии во вселенной. Именно поэтому во многих гимнах присутствует непонятное для исследователей

(Саяна, К.Гельднер, Л.Рену, Г.Ольденберг и другие) неразличение Сомы и Агни как единого вселенского потока. Однако связанные между собой атрибуты обряда – Агни, сома и река – передают осмысление-ассоциацию древних философов о циркуляции вещества и энергии во вселенной, бессмертного подвижного источника, что дает жизнь всему сущему (гимны «К Соме», РВ мандала 9). А Всемирный океан, на самом деле, представляет собою океан космических волн, что указывает на природу Агни как феномен микроволнового излучения. Поэтому главные символы ариизма – огонь и вода – имеют многозначный смысл и позволяют описать древним ариям реалии одного порядка: движущийся космический, всемирный поток энергии Агни-Вайшванару, современными терминами можно сказать – космическое микроволновое излучение. Это понятие и составило основу философии монотеизма.

Рассматривается также вопрос о трехчастной природе Агни (*trisadhastha*): он рождается в трех местах – на небе, среди людей и в водах как Апам Напат («К Агни», РВ 10.45.3). Это мистическое представление о Троице – трех ипостасях единого божества – передано и в ритуале зажигания трех жертвенных костров.

В то же время происходит зарождение понимания единого Бога-Творца, которого автор одного из ведических гимнов позиционирует как личность (РВ 10.81). Этот образ уже получает имя Вишвакарман («Верховный деятель-творец») и выступает активным первоисточником: «Это его восприняли воды как первый зародыш» (РВ 10.82.6). Указывая на идентичность этого образа «зародышу» автор отождествляет его с Агни. Но ответ на вопрос «кто же он – Вишвакарман» так и не найден, он осознается одновременно как невоплощенный и как личность, что позже в брахманизме будет соответствовать понятиям «Ниргуна Брахмана» и «Сагуна Брахмана».

Отождествление Агни и Брахмы – «Ты Брахма и господин дома в нашем жилище» – появляется лишь в X мандале «Ригведы» (РВ 10.91.10). Эти факты свидетельствуют о более позднем осмыслении сущности Агни и начале формирования философии брахманизма. В «Законах Ману» («*Manava Dharma-sastra*», II в. до н. э. – II в. н. э.) содержится вывод, который завершает развитие ведической традиции в понимании базовой основы вселенной, и передает это понимание следующим образом: «Одни называют его Агни другие – Ману, владыкой существ, иные – Индрой, некоторые – дыханием жизни, а некоторые – вечной брахмой. Он, проникая во все живые существа пятью элементами (*gnurti*), постоянно заставляет [их] вращаться как колесо, посредством рождения, роста и смерти. Кто так видит во всех живых существах атмана через атмана, тот, став равнодушным ко всему, достигает высшего состояния – брахмы» (ЗМ 12.123-125) [5].

Таким выступает и Брахман в философии веданты: имманентный и трансцендентный феномен, который является выражением высшего раз-

умного идеального принципа (Абсолюта) как первопричины и источника всего сущего, и в то же время как воплощенный создатель мира (Ишвара) [6]. Автор трактата «Брахма Сутры» Бадараяна, анализируя святыя писания, приходит к ряду заключений. В частности указывается, что Брахман не является чем-то отличным от мира: «В точности как кувшин является ничем иным, как глиной, а украшения – не есть что-либо, помимо золота, так и этот мир имен и форм есть Брахман» [6, с. 18]. Брахман может творить мир с помощью Сат-Санкалпы – энергии воли. Атма (дух, душа), Акаша (пространство) и Прана (дыхание) также трактуются как синонимы к понятию Брахман. В отношении качеств Брахмана, ведизм утверждает, что Вайшванара («желудочный/внутренний огонь») есть Брахман (БС 1.2.24), или Jyotiscaranadhikaranam – «свет есть Брахман» (БС 1.1.24-27). В качестве объекта познания Брахман сравнивается с горением, внутренним огнем, движущей энергетической субстанцией. Сам процесс познания (медитации) выступает связанным с жертвоприношением, что служит единственной цели – процессу познания основ мироздания.

Космогонические гимны «Ригведы» принадлежат к наиболее поздней части (в основном мандала X), на что указывали и Г.Ольденберг, К.Гельднер, Л.Рену, У.Донигер (О'Флаэрти), Т.Елизаренкова и другие [3]. Сначала бытие Sat возникает из небытия Asat, в конце процесса творения появляется солнце, от которого происходят поколения богов и людей. Адити рождает нечто неживое – Мартанду, а боги его приводят в действие, после чего он живет и умирает (РВ 10.72). Это существо (ногами вверх tad uttanapadas pari) кажется космическим гигантом, подобным Пуруше, или космическому дереву, перевернутому корнями вверх (РВ 1.24.7). Соотношение Адити и Дакши напоминает одновременно Пурушу и Вираджу (РВ 10.90). Надо учитывать тот факт, что названия, которые сегодня переводятся с санскрита как имена богов первоначально могли указывать на конкретные явления и космические объекты. Таким образом, в тексте произведения почти не находим противоречий с современной космологией: здесь поэтически изображен процесс, когда вселенная рождалась как некий океан частиц, первые его объекты (боги) стали с точки зрения человека долговечными («бессмертию подобными»), «держась за руки» они «танцуют»(хоровод-круговорот) в океане циркулирующей космической энергии и пыли, и, наконец, среди них появляется Солнце.

Космогонические представления зороастризма (Ясна, Гаты) схожи с представлениями авторов «Ригведы». Здесь описаны небесные светила, которые осуществляют свои циклы, что является мерилем Аши (закона, истины), раты-образцы (целостность, бессмертие, новый месяц, раты года и т.п.). Из общего индоиранского источника зороастрийцами унаследован ритуал выливания Хаомы (Сомы) и чествования огня (Атар, Хварно). Представление о мире зороастрийцев, однако, существенно отличаются от

взглядов авторов «Ригведы». Образ Ахура-Мазды связан с метафизикой: он постоянный и неизменный, не ограничен во времени. Поэтому монотеистическая линия в зороастризме выступает уже трансформированной и напряженную связанной с иудаизмом и христианством. А наставления Ахура-Мазды рассматриваются как «Святое Слово» и «Откровение».

Однако представления «Ригведы» в самом ритуале Агни непременно связаны с Законом непрерывного движения и циклами круговорота жизни. Таким образом, древнейшей формой монотеизма, которая выражает главную идею ариизма, в Индии и Иране были не монолатрия (генотеизм) и не теизм или деизм. Единое божество сначала понималось в духе, близкому к пантеизму (веды и упанишады), или как безликое Сверхбытие (буддизм). Именно в образе Агни (Хварно) воплощена сущность главной идеи ариизма – понимание основ мироздания как реализации природы излучения.

Показательным также является факт соответствия взглядов древних ариев на природу вселенной и выводов современных космологов и физиков, на что обратил внимание М.Каку [7]. В частности, Вишну обычно изображается лежащим на царе змеев Наге Шеша (Sesha), где Шеша подобный волнам на поверхности океана первозданних вод. В ариизме также был впервые сформирован взгляд на конечность отдельной вселенной и одновременно бесконечность мира, что вполне согласуется с выводами А.Эйнштейна, Е.Хаббла, Ч.Беннетта, А.Гуса, Г.Гамова, Ф.Хойла, Дж.Уилера, М.Каку (теории Большого Взрыва и расширения Вселенной, теория суперструн) и других [7]. Вселенная является динамичной в результате волнового искривления материи пространства-времени, а свет и звук – это волны, их колебания могут происходить в разных плоскостях, создавая иллюзию пространственности. Учитывая новейшие исследования, термин «вселенная» (универсум) был заменен на «мультивселенная» (мультиверсум).

В ведизме этим понятием соответствуют понятия Сагуна Брахман (проявленный Брахман) и Ниргуна Брахман (непроявленный Парабрахман) (БС 4.3.7-14). Брахман, отмечается в философии веданты, не имел никакой иной причины во время создания вселенной, кроме присущей ему игры – Лилы (БС 2.1.32-33). Здесь имеется в виду игра света и звука, иллюзия, Махамая [6]. Таким образом, создание и уничтожение мира (Великое растворение, Маха Пралайя) следуют друг за другом и такие изменения не имеют начала и конца, а выступают лишь последовательностью циклов, таким образом реализуется главный Закон (Rta) [8]. Цикличность в ведической философии, буддизме, джайнизме и тантризме передана через образ Колеса Сансары или понятие Калачакра.

Непосредственно с природой светового излучения в ариизме связан феномен информации (Истины), информативности вселенной. Информация как понятие «истина» передается через определенные образы. Аша/Арта (закон, истина) – в зороастризме; Satyam – в ведизме [3], [4], [6], а ее вы-

ражением выступает Закон-Rta; в христианстве это понимание передается через образ «Слова», или «Книги Жизни», где записаны все мертвые вещи и существа как потенциально живые («Апокалипсис», гл.10.10). Таким образом, можно сказать, что главной, самой совершенной формой развития информации есть Бог (монотеистические религии), «волновой Океан» или «Нирвана» (ведизм, буддизм, М.Каку). Она включает в себя все другие потенциальные информационные формы, вероятности существования материи. Это свидетельствует о соответствующем понимании в рамках ариизма высокой структурной организации человека, которая вмещает весь потенциал предыдущих уровней развития вселенной.

В ведический период зарождается идея Договора и Завета (Закона), в том числе в IV мандале упоминается Договор Индры с теми, кто его чит. Закон и Истина выступают как взаимосвязанные понятия в «Авесте» и ведических текстах (rtam sa satyam) как выражение божественного принципа цикличности (РВ 10.190.1). Космический Закон (Rta) закреплен в ритуале почасового жертвоприношения различным богам (космическим объектам и структурам) в течение суток Rtugraha (закон круговорота времени), где каждому божеству отведено свое время и свое место (РВ 1.15). Понятия Закон и Истина в то же время выражают принцип структурированности (детерминизм) мироздания [3]. По определению интерпретаторов «Ригведы», Митра выступает божеством дружественного договора, объединяющий людей и следящий за соблюдением социальной иерархии (подобную функцию имеет и в зороастризме). Обычно Митра выступает в связи с Варуной и это имеет свое объяснение: Варуна представлен как космический океан, который рождает все и, соответственно, устанавливает Закон круговорота, которым руководит Митра. Этот факт свидетельствует о переносе сознания природного законодательства на становление системы общественной иерархии в мировоззрении ариизма. Потому как и в зороастризме, так и в индийских дхармашастрах наблюдается непосредственная связь правовой нормы с ритуалом, а выполнение нормы приравнивается к святости. Понятие Закон и Договор, которые первоначально составляли основы природного и ритуально-религиозного законодательства затем были перенесены и на жизнь общества.

Таким образом, понятие Истина соответствует: 1) теоретическому пониманию основного природного Закона – цикличности и процессуальности бытия; 2) практическому отражению этой идеи в ритуале; 3) переносу идеи соответствия природного законодательства на общественное и создание соответствующей социальной иерархии (социальный экологизм), которая отражает иерархическую (многоуровневую) структуру вселенной.

Надо отметить, что именно в философии ведизма-брахманизма были заложены социально-философские основы ариизма, в рамках этого направления была собрана наиболее подробная информация об основах ми-

рождения и сформированы взгляды относительно обустройства общества в гармонии со вселенной. В других религиозно-философских направлениях можно наблюдать дальнейшее развитие монистической идеи, ее трансформацию и адаптацию под влиянием других мировоззренческих систем, и в то же время определенный отход от первооснов ариизма.

Ариизм считает реальный мир воплощением, материализацией безличного светового начала, его естественным продолжением, которое в процессе развития приобретает многоуровневую структурную организованность и выступает единой гармоничной системой. Вся конструкция мироздания (мандала) в мировоззрении ариизма подчиняется логизму и процессуализму, потому предусматривает развитие, планомерность, цикличность, многоуровневость и тому подобное. Систему мировоззрения ариизма можно отразить в парадигме «Бог – Вселенная – Общество – Человек». В рамках философии ариизма также надо определить несколько составляющих, характеризующих монотеизм и передающих иерархический принцип восприятия мироздания: космологизм (космизм), детерминизм и экологизм.

Можно убедиться, что мировоззрению ариизма присущ гносеологизм. Возможность исчисления в математических формулах природных процессов обусловила развитие таких дисциплин, как астрономия, астрология-джйотиш, математика и архитектура в древнеиндийском обществе, что показано в «Васту-Шастре», трактатах Ариабхаты, Брахмагупты, Бхаскары («Венец систем», «Алгебра» («*Bijaganita*»)) и т. д. и отражает попытки планирования-прогнозирования с использованием математических расчетов [9]. Благодаря геометрически-математическому взгляду на структуру мироздания в ариизме становится возможным увидеть ее иерархизм, системность и целостность, а значит и всеобщую гармонию этой всемирной конструкции.

Иерархическая организация, системность и упорядоченность присущи также человеку и обществу. В ариизме постоянно позиционируется жизни в гармонии с природой (соблюдение законов физики вселенной, природный экологизм), что вытекает из космологии монотеизма [9].

В соответствии с принципом космологизма возникает деление общества на касты (чего у ариев изначально не было) [5]. Из текста «Ригведы» видно, что Пуруша – это реализация видимого мира, неживой и живой природы, он как вселенская материальная сущность был разделен и принесен в жертву, чтобы из него образовались все объекты природы: «Его рот стал брахманом, (Его) руки сделались раджанья, (то,) что бедра его, – это вайшья, из ног родился шудра» (РВ 10.90.12).

Так, в ариизме были заложены основы социоцентристского подхода, который иногда обвиняют в абсолютизации значения общественных связей человека. Арийский гуманизм представлен во взаимодействии интересов личности и общества, это так называемый естественный гуманизм,

направленный на гармонизацию соотношения личностных интересов и общественных. В антропологии ариизма человек рассматривается как часть единого мироздания, обусловлен природными и социальными связями, включен в единый процесс антропо-социо-космогенеза, а поэтому должен жить в гармонии со вселенной и обществом. Здесь речи вообще не идет о каком-либо психологизме или свободе личности. Только в коллективе раскрывается его ценность и заложенные в нем природные потенции. Поэтому человек не может действовать по своему усмотрению, его поведение и деятельность обусловлена общественными требованиями (дхармашастры, «Законы Ману» и т.п.).

Один из главных концептов арийского монотеизма – Любовь – предусматривает реализацию гражданского долга и понимается как преданность и служение высокому идеалу, идеальному образу, абсолюту или высшему существу – Творцу. Гуманистическая идея ариизма направлена, прежде всего, на совершенствование нравственной сущности человека, нацеливает его на развитие и сотворчество в соответствии с естественным началом, Богом-Творцом (в отличие от разрушительной, деструктивной позиции). «Веда» понимается при этом как «знание» и «добродетель», содержит сведения о мире и соответствующий взгляд на универсальную и божественную человеческую природу как гармоничный инструмент практической деятельности в кругу семьи, общины, общества.

В рамках ариизма позиционируется также идея подчинения, что показывает включенность каждого объекта в структуру всеобщей системы. Поэтому нижние слои социума должны подчиняться высшим (касты, государство), что обуславливает определенную гармонию взаимоотношений в обществе. В то же время человек в ариизме выступает не пассивным объектом природы, а субъектом действия, который обуславливает развитие социальной материи и предметного мира вокруг себя.

Морально-этические взгляды ариев показывают, что они ценили щедрость и дружбу, честность и не терпели лжи, к которой прибегают их враги, пытались познавать «божественную» истину и ценили ее превыше всего, закрепив это знание в ритуале. Себя арии считали благочесными исполнителями закона, дружными, подобно когорте своих богов – Агни, Индре, Митре и другим. При этом Зло в Ведах не выступает на вселенском уровне, как в зороастризме, а имеет конкретного носителя. Поэтому, в ариизме отсутствует идея изгнания из рая, наоборот – весь мир воспринимается как всеобщее благо, выступает в своей целостности и неделимости (РВ 3.31.17). Поэтому и понятие справедливости и этичности в ариизме выступает как отражение природных процессов.

С развитием ведической традиции появляются совершенно новые понятия «греха» и «безгреховности», чего изначально не находим в «Ригведе». Сначала все люди разделялись на тех, кто выполняет ритуал Сомы и

тех, кто не устраивает жертвоприношений арийским богам – это даса (дасью) и ракшасы (РВ 5.44). В период поздней «Ригведы» возникает понимание «смертного» и «несмертного греха» (РВ 10.132.4). В «Законах Ману» уже определены этические показатели праведности – «Постоянство, снисходительность, смирение, непохищение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Веды, справедливость и негневливость – образуют дхарму, обладающую десятью признаками» (ЗМ 6.92); приведен и перечень пороков (ЗМ 7.47-48). Однако, как и ранее, зло имеет социальный статус и не выступает в качестве категории всемирного антагонизма: мир является целостным творением Брахмы, а общественные предписания направлены на поддержание этой вселенской гармонии на уровне общества [5].

В зороастризме красной нитью проходит общий мотив борьбы против верований местных аборигенов – магов и колдунов, и их богов – дэвов («Видевдат» [4] – «Закон против дэвов»), осуждаются идолопоклонство (в том числе распространенный в то время буддизм). Этот факт также может выступать одним из главных маркеров, которые отличают ариизм от язычества как такового, где указанные элементы выступают стилиобразующими (магия, вера в духов и т.п.). Ш.Шакед, Е.Ртвеладзе, А.Саидов и Е.Абдуллаев указывают, что агрессивное утверждение дуализма изначально не было характерно для зороастризма до начала Сасанидского периода [4]. Первоначально основу философии обоих произведений – «Ригведы» и «Авесты» – составляли стремление к гармонии и добру, а высшим достижением сил добра считалось рождение потомков человека и животных.

Существенным недостатком идеологических направлений, возникших в последние 2-3 века и определенным образом эксплуатирующих мировоззрение ариизма, является попытка объяснить понятие морали исключительно природными процессами, побуждениями, инстинктами, и, конечно, борьбой интересов и отдельных волей (расология, Ф.Ницше, А.Шопенгауэр и т. д.).

Философия ариизма отличается гносеологием и в изучении природы души. С развитием ведической традиции душа начинает описываться как субъект познания, а «обитель» – как то, что предстоит познать («Мундака Упанишад»). Этот пункт отличает ариизм от религиозно-философских взглядов иудаизма, христианства, мусульманства и т. д., где знания воспринимаются на веру, как постулаты, которые нельзя узнать, и выступают откровениями.

Ведисты утверждают, что индивидуальная душа абсолютно тождественна Высшей Душе (шрути, «Брахма Сутры»), поэтому она – вечна. В совокупности индивидуальные души составляют Брахман. Целью души должен быть Брахман и его познание. Знание является основной целью и добродетелью человека, что сближает его с Брахманом. Лишенная Авидьи (неведения) душа высвобождает те же свойства, которыми обладает Брахман – свободу от греха, чистую волю, всеведение, единственным ее качеством является Чайтанья (чистый разум) (БС 2.1.21-22; 4.4.5-7).

Итак, главным благом в философии ариизма выступают знания (Истина, Аша) – знание главного закона (Rta) и жизнь в соответствии с этим естественным законом. Целью познания становится «освобождение» от кармы как причинно-следственных отношений: только истинное знание рождает успех и устраняет нежелательные последствия кармы (действия). Именно это и является основным пунктом ведического учения, что обачно трактуется как «спасение» – это знание Брахмана и спасение от ошибочности, которую рождают причинно-следственные отношения (карма) в результате незнания (БС 3.2.38-41). Достижение гармонии между действием и результатом – основная цель ведического учения (БС 3.3.28). В «Брахма сутрах» со ссылкой на мудреца Джаймини утверждается, что познание Брахмана не зависит от актов жертвоприношений. Таким образом, все ведические тексты свидетельствуют о том, что спасение, Мокша, достигается через знание Брахмана, а под духовным прогрессом в ведизме понимается достижение знаний о природе вселенной.

В то же время надо отметить определенные противоречия, заложенные в мировоззрении ариизма: наряду с глубинной философией, которая рассматривает основы мироздания, и в рамках которой утверждается равноправие и равноценность всех воплощенных душ (Jiva), развивается система ограничений для определенных групп людей, элитарная идеология. Героизм, завоевательская политика ариев, направленная на получение благ, часто созданных другими народами, и выделение себя (приверженцев Закона и богов) среди других народов (безбожников, воров и магов), скорее всего, дали основание формировать идеологию избранности в древнеиндийском обществе (РВ 4.4.9). Затем эту тенденцию унаследовали другие народы и группы, на базе которых формировалась идеология аристократизма, богоизбранности и т. п., а в новейшее время – идеология нацизма.

Философия элитарности сказывается и на гносеологическом аспекте ариизма. В «Ригведе» отмечается, что язык создали древние поэты-риши, которые дали имена всем вещам, и тем самым сделали тайное проявленным (РВ 10.71.1). В этом тезисе отразилось осознание ариями (на первоначальном уровне) того факта, что информация реализуется посредством языка, и одновременно здесь присутствует указание – на зарождение понимания элитарности знания уже в ранневедический период: «тайные слова» (Pada Guhyani) или «священная Речь (Вач)», что объединяет поэтов и богов, но непонятна для непосвященных (РВ 10.53.10). Индолог П.Гринцер также отмечает: «в древних памятниках иранской, индийской, хеттской, греческой, исландской и ирландской литературы ... более или менее четко выявлена оппозиция так называемого «языка богов» и «языка людей»» [Цит. по 4, с. 26]. В частности, в «Законах Ману» есть пункт, который отражает позицию брахманизма во взгляде на знание: «Наделенный надлежащим познанием не связывается деяниями; лишенный же познания подвергается круговому

течению жизни (Сансара)» (ЗМ 6.74). Таким образом, знания определяют свободу человека, как и его принадлежность к элите общества, в то время как предписания и ритуалы обязаны выполнять все другие, кто не наделен таким знанием, чтобы упорядочить жизнь общества.

Дальнейшее углубление конфликта между философией ариизма и религиозным законодательством происходит во время заимствования ведических знаний и имплементации их в других религиозно-философских системах, а отдельные тезисы ведизма уже в редуцированном виде адаптируются под другие учения. В последнее время из-за отсутствия глубокого анализа основ мировоззренческих систем, ариизм подменяется синтетическими идеями.

Подытоживая сказанное, следует отметить, что основой для формирования элитарной доктрины ариизма стали следующие положения: 1) идея знания и прогресса; 2) идея богоравности тех, кто обладает знанием; 3) присвоение заслуг и достижений ариизма исключительно одной расой (или нацией, группой). Однако, необходимо отметить, что, исходя из философской части ариизма, элемент элитарной идеологии был привнесен гораздо позже, чем закладывались основы ариизма.

Таким образом, в основу феномена ариизма легли следующие положения: 1) понимание и соответствующее представление о природе светового излучения как выражении природы вселенной, оформившееся в идею монотеизма; 2) Истина и Закон – основные понятия ариизма, которые указывают на главный закон мироздания – цикличность движения энергии и материи (Сансара); 3) ариизму присущ гносеологизм, что позволило сформировать определенный взгляд на принципы мироздания и организации общества, показать их иерархизм, системность и целостность, а следовательно всеобщую гармонию этой всемирной конструкции; 4) главной целью философии ариизма выступает знание (Истина, Аша) – знание главного Закона цикличности (Rta) и жизнь в соответствии с этим природным законом.

Литература

1 Голубев Д. Теория прамотеизма в трудах В. Шмидта / Денис Голубев. – Саарбрюккен: Lambert Academic Publishing, 2013. – 232 с.

2 Крывелёв И. А. Крушение теории прамотеизма: консультация / И.А. Крывелёв // Вопросы философии. – 1960. – №7. – С. 135-146.

3 Ригведа: [в 3 т.] / [пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой]. – М.: Наука, 1989-99. – (Серия «Литературные памятники»). – Т.1: Мандалы I – IV. – 1989. – 768 с. – Т.2: Мандалы V – VIII. – 1995. – 752 с. – Т.3: Мандалы IX – X. – 1999. – 560 с.

4 *Авеста*. Закон против дэвов (Видевдат) / [Адаптированный перевод, исследование и комментарии Э. В. Ртвеладзе, А. Х. Саидова, Е. В. Абдуллаева]. – СПб: Издательство Политехнического университета, 2008. – 301 с.

5 Законы Ману (Манавадхармашастра) / [пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным]. – Москва: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 496 с.

6 Веданта Сутра (Брахма Сутры) / [пер. с санскрита Д. М. Рогоза]. – СПб: Издательство ОВК, 1995. – 208 с.

7 Каку М. Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса [Michio Kaku. Parallel Worlds: A Journey Through Creation, Higher Dimensions, and the Future of the Cosmos] / [пер. с англ. М. Кузнецовой] – М.: София, 2008. – 416 с.

8 Соколов Ю. Н. Общая теория цикла // Ю. Н. Соколов. – Материалы V Международной конференции «Циклы природы и общества». – Ставрополь, 1997. – Ч. 1. – С. 47-77.

9 Chakrabarti V. Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya / Vibhuti Chakrabarti. – Great Britain: Psychology Press, 1998. – 212 p.

Түйін

Хлистун Е.П. Ариизм феноменінің маңызды сипаттамасы.

Бұл мақала үнді-еуропалық мәдениеттегі ариизм феноменінің негізгі мазмұнын ашуға арналған. Аталған құбылыс жайлы нәсілтанушылар, этнографтар мен тарихшылардың айқын емес түсініктеріне қарамастан, автор ариизмнің дүниетанымдық негіздеріне кешенді талдау жүргізіп және арийлер мұрасымен тікелей байланысты әдеби ескерткіштер мен философиялық еңбектер сүйене отырып, осы құбылысқа сипаттама береді. Осы мәселеге қатысты автордың көзқарасы ариизм феноменін пұтқа табынушы Еуропаның мұрасы ретінде көрсететін заманауи әлеуметтік-философиялық әдеби мұрасындағы пікірлермен келіспейді. Сондықтан да, аталған құбылысқа неғұрлым сәйкес келетін және оның мағынасын ашатын термин ретінде кеңінен таралған «арийлік» немесе «нордизм» терминіне «ариизм» ұғымын қолдануды ұсынады.

Summary

Khlistun E.P. Essential characteristics of the phenomenon ariizm.

The article is devoted to the topical theme – the disclosure of the main content of the phenomenon of tourism in the Indo-European culture. Contrary to popular fuzzy representation of this phenomenon in the works rasologov, Ethnology and historians author conducts a comprehensive analysis of the philosophical foundations ariizm and characterizes danomu phenomenon, based on the monuments of literature and philosophical works, which are directly connected with the Aryan heritage. The point of view of the author on the problem danuyu significantly at odds with the prevailing culture in the modern social and philosophical literature, which describes the phenomenon ariizm as a legacy of pagan Europe. Therefore, as a term that refers to the name danogo phenomenon and transmits a broader understanding of its proposed «ariizm» instead of the previously common «Aryanism» or «nordism».



Кажымурат Абишев

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ И СВОБОДА В КОНЦЕПЦИИ Ж.П.САРТРА: ЗА И ПРОТИВ

Аннотация. В статье рассматривается проблема человеческого бытия в философии Ж.-П. Сартра. В ней отмечается особенность постановки вопроса в рамках сознания Я, в котором и происходят все события в соотношении бытия-в-себе и бытия-для-себя, момент перехода от первого во второе которых представляет собой ничто. Процесс самодвижения Я есть самоничтожение своего устоявшегося бытия (в-себе-бытия) его наступающим для-себя-бытием. Я всегда есть свой собственный проект, каким он желает быть. Но каким еще только становится. Человеческий выбор возможен и является проявлением его внутренней изначальной свободы. Ибо в любой момент Я может отказаться от своего прежнего выбора себя желательного и поменять его на другой. Каждый частный выбор чего-то конкретного (в какую партию вступить, какую религию принять и т.д.) выступает символической формой исходного, первоначального выбора себя. Весь этот процесс происходит сознательно, он является рефлексией Я в самого себя и потому Сартр отрицает, что в мышлении имеется некая область бессознательного. Положительно оценивая методы интерпретации З.Фрейда, Сартр, вместе с тем, отвергает его принципы объяснения.

Автор статьи во многом солидарен с концепцией Сартра, особенно с его идеей свободы Я, но полемизирует с ним в вопросах статуса бессознательного. Он полагает, что бессознательное является необходимой стороной сознания и выдвигает некоторые свои аргументы. Автор также критически разбирает сартровское понимание человеческого бытия.

Ключевые слова: Я, сознание, самосознание, мышление, бытие, бытия-в-себе, бытие-для-себя, ничто, выбор, фундаментальный выбор, свобода, мотив, желания, цели, символические формы, бессознательное, восприятие, созерцание, рефлексия, познание, знание.

Следует вначале отметить, что многое у Ж.П.Сартра в понимании человеческого бытия, которое он интерпретирует как бытие вообще, совпадает с позицией М.Хайдеггера. Их концепции в целом близки и имеют общие корни в феноменологической философии Э.Гуссерля. Правда, у каждого – свои.

Но общая концептуальная близость выражается, однако, в существенно различных истолкованиях целого ряда вопросов и особенно это видно в терминологическом корпусе. В частности, то, что у Хайдеггера «Здесь

бытие», «бытие в мире» выражается в терминах Сартра как «в-себе-бытие», «для-себя-бытие» и «ничто». Хайдеггер все эти три момента включает во внутреннюю структуру «здесь бытия» как единого целого. Но и у того и другого исходным отправным базисом является человеческое Я. Все эти и другие категориальные формы как внутренние определенности самоустроения, самоопределения идеального Я.

Но поскольку в данной работе речь идет о сартровском понимании бытия, то о Хайдеггеровском видении его здесь Я ограничусь только этим общим замечанием. Надеюсь, если удастся посвятить ему впоследствии другую работу.

Будучи солидарным с обоими мыслителями в их общей философской позиции, автор, тем не менее считает, что имеются ряд существенных моментов относительно которых необходимо вести с ними полемику. Иначе в их рассуждениях остаются определенные неясности. Эти неясности возникают прежде всего в связи с отрицанием Сартра и бессознательного вообще, поскольку он все пространство Я полагает сознательным, а другое затруднение возникает тем, что всю сферу сознания, т.е. Я он и определяет как бытие, не выделяя особо формы выхода за пределы этого Я. Автор статьи пытается вести полемику по этим затруднительным вопросам.

Какой бы статус ни отводили категории «бытия» в истории философии различные ее системы, она всегда оставалась одной из ее ключевых проблем, а часто она и была главной и единственной. Правда, иногда бывали рассуждения, что отношение мышления и бытия как проблема просто выдумана, ее по существу нет и следует обходиться без ее рассмотрения. Но тогда возникала бы парадоксальная ситуация: в рассуждениях становилось бы неясным, о чем собственно речь идет, исчезал бы сам предмет мысли. Исчезал бы предмет не только как некий внешний объект, но и само мышление как предмет мысли. Повидимому это и было причиной того, что они не получили особенно широкого резонанса.

Во многом радикально по новому ставится и анализируется проблема бытия в постклассической философии, а в ней – как мне представляется, особое место занимает понимание ее в философии Ж.П.Сартра. В постклассической философии и особенно в философии экзистенциализма человек как предмет философского дискурса занимает если не исключительное, то центральное место. Характерно в этом плане постановка и решение проблемы у рассматриваемого нами мыслителя. Ему, пожалуй, свойственно то, что бытие рассматривается как момент, происходящих в мышлении каждого идеального «Я» процессов. Каждое «Я» есть бытие- в себе и бытие-для себя, их определенное единство. Поскольку «Я» есть сознание о себе, то и то и другое с оставляют его основную структуру. Я есть постоянный процесс, в котором происходит переход от в-себе-бытия к бытию-для себя. При этом в-себе-бытие является тем в Я, что уже состоялось, можно сказать,

осуществилось, но в тот же момент ставшее уже прошлым. Но Сартр не уточняет, означает ли эти устоявшиеся или осуществленность некое сложившееся внутри души Я и в то же время внешнюю некую предметность. Судя по его рассуждениям это различие для него не столь важно, не имеет особого значения, так как вся значимость в-себе-бытия определяется в свете для-себя-бытия, т.е. в свете того, какой выбор он сделал. Но прошлое Я определяет его как необходимость, а его будущее, его проект самого себя, какой он ни был. Иначе Я не было бы изначально свободным. В конечном счете я не определяется также и никакими внешними обстоятельствами. Состоявшееся обнаруживает себя как недостаток. Я не может удовлетвориться тем, что есть, проявляется движение к каким-то новым состояниям. Это новое, точнее интенция к нему, его определенное содержание и образует для-себя-бытие данного Я. Поскольку для-себя-бытие является отрицанием уже имеющегося содержания, то это и есть, если так можно выразиться, обиталище ничто, ничтожное в-себе-бытия для-себя-бытием Я. Точнее, наверное, сказать, что ничто есть отрицание Я своего прошлого.

Исходя из такого понимания, Сартр дает одно из своих определений Я: оно не является тем, чем является не является тем, чем тем каким должно быть. По Сартру каждое Я есть проект себя, притом не проект в смысле каких-то частичных изменений, а проект всего себя в целостности, как другого, трансцендентности, как он пишет: уход от себя в для-себя-бытии не является продолжением его в-себе-бытия, не является его следствием и т.д.; между ними нет причинно-следственных отношений, нет отношений необходимостей. Проект себя, следовательно, не есть некоторое видоизмененное в-себе-бытия, т.е. своего прошлого. Прошлое в таком случае также уходит целиком, а если сохраняет в определенном смысле, то только не как определяющее будущее, а лишь как определяемое в свете нового совершенно иного проекта. Тогда прошлое выступает как скорее образ того, от чего уходит еще не наступившее будущее.

Следовательно, проект самого себя каждого человеческого Я, каким он желает быть, не есть отражение его прошлого, его наличного состояния. Он является творчеством человеческого Я, творчеством самого себя. Оно является возможным потому, что свобода и является основанием такого творчества, хотя он довольно редко употребляет слово «творчество». При этом то, что свобода выступает как основание творчества, что я само себя проектирует, не означает, что свобода и является причиной этого. Свобода есть собственное внутреннее состояние Я, она не выступает как нечто внешнее. Этот выбор самого себя целиком, как, скажем, совсем другого человека Сартр определяет как первоначальный фундаментальный выбор.

Сфера для-себя-бытия и является сферой свободы, поскольку она и выражает весь характер Я, ибо оно и живет, существует интенциями этой сферы. Эту сферу Сартр и называет бытием человека.

Согласно Сартру существование человека предшествует его сущности. Сущность Я складывается в процессе реализации его фундаментального проекта самого себя, а весь этот процесс до этого, до выбора своего будущего бытия следует воспринимать как его существование.

Фундаментальный выбор того, каким Я желает быть, в дальнейшем может выступать множеством отдельных выборов, в каждом из которых фундаментальный выбор выражается целиком, а не частично, в некой своей индивидуальности. В каждом из них выражается индивидуальность личности, так как фундаментальный выбор данного Я и означает его личность, именно таким, каким не выступает никто другой, «в каждой склонности личность проявляет себя полностью» [1, с. 384].

Именно первоначальный выбор как некую неповторимую целостность желательного себя открывает мир каждому Я в свете его ценностей, таким, каким он видится ему.

Именно в этом плане видится определенная близость позиции Сартра описанию М.Хайдеггером того, как открывается картина мира на известном историческом этапе развития людей в качестве субъектов.

Подробно разбирая основные идеи психоанализа, Сартр не соглашается с утверждением З.Фрейда о наличии широкой области бессознательного. Вся сфера мышления и чувств есть сознание или сознательна. Но тогда возможен вопрос: выходит все, что происходит в нашей внутренней душевной жизни, нам изначально известно, мы о них знаем и, следовательно, специально познавать собственные душевные движения каждому Я не нужно. В противовес такому возможному отождествлению сознания и познания Сартр выдвигает положение, что сознание и познание совершенно разные процессы.

Многие явления, например, свои частные выборы того и другого, мы можем совершенно ясно, как освещенных солнечным светом, видеть, их, т.е. сознательно созерцать, но не знать и не понимать, что это такое. Тем не менее, в повседневной эмпирической жизни мы можем быть уверены, что знаем их. Однако это еще не знание, а псевдознание. Вот это незнание возможных действий и их последствий может быть основой для восприятия их как бессознательного.

Познание в отличие от сознания назначено выявлять причинно-следственные связи, уяснить, что данное явление есть по своему существу в отличие от других явлений, а не просто ярко представлять и воспринимать его.

Познание внутренней жизни Я должно, следовательно, выявлять его конечный, точнее, первоначальный, фундаментальный, как определяет Сартр, проект через все его частные проекты, в которых каждый раз фундаментальный проект выявляется целиком, т.е. выступает, как уже отмечалось, вся данная личность полностью, но в этом специфическом виде. Но Сартр считает, что здесь не то отношение сущности и явления или причины и следствия, как принято было понимать в классической философии, а то, что

сущность является каждый раз без всяких прикрытий, поскольку сущность находится в процессе изменения, то она выступает каждый раз в несколько измененном состоянии. Но поскольку фундаментальный проект каждого Я свой, совершенно другой, чем у других, то познание каждого данного Я должно вырабатывать особый, специфический подход к этому Я, к его личности. Общего, одинакового подхода, говоря иначе, метода для всех не может быть. Это уже заметили первые психоаналитики, начиная с Фрейда. К каждому психическому больному надо выискать только подходящий ему ключ. Иначе его не вылечить. «Здесь, – отмечает Сартр, – речь идет о том, чтобы понять *индивидуальное* и часто даже мгновенное. Метод, который используется для одного субъекта, не может тем самым быть использован для другого или даже для того же субъекта в будущем» [1, с. 847]. Ведь субъект, будучи свободным, всегда может менять свой первоначальный проект на другой, т.е. менять свою сущность, став тем самым другой личностью.

Но такое различие, однако, не делает познание чем-то другим, как это желает представить Сартр, оно также остается сознательным, осозноваемым процессом, принадлежащим к сфере действия рефлексии, вследствие чего трудно согласиться с утверждением Сартра, что рефлексия дает только квазизнание. «...рефлексия может рассматриваться в качестве квазипознания... Она познает именно само это конкретное поведение, то есть единичное желание во всей его характерной сложности. Она познает одновременно символ и символизацию» [1, с. 843].

Однако, думается, что это отличие сознания и познания у Сартра где-то принимает даже характер их противопоставления когда он утверждает о том, что рефлексия воспринимает и символическое и символизируемое как бы вместе и не идет дальше к первоначальному проекту, исходно фундаментальному у каждого Я, которое уже не отсылает к чему-другому, дальнейшему.

Первоначальный фундаментальный проект Я уже ничем другим не объясняется, если речь идет о познании, он совпадает с самим Я, с его индивидуальной целостностью. Его можно объяснять только из него самого. Я не может объясняться из чего-то внешнего, оно зиждется на самом себе, несмотря на множество зависимостей от внешнего мира чисто физического характера, но не могущих определять его существо как Я. Следовательно, полного противопоставления сознания и познания по их существу не получится, но они действительно отличаются по их уровню, как лишь разные уровни сознания. Для Сартра эта внутренняя независимость и свобода не столько ясна и убедительна, что он лишь мимоходом где-то замечает о невозможности объяснения изменений человека изменениями его физиологической природы. В самом деле, если органические процессы принять за основу, как обычно представляется неискушенному обыденному сознанию, то пришлось бы объяснять, а не просто заявлять изменения фундаментального проекта человека, т.е. коренные изменения его идеалов, убеждений, глубин-

ных интенций и ценностей коренными изменениями физиологических, генетических основ его физического тела. Ведь такие существенные изменения жизненных ценностей в течение жизни одного и того же человека происходят не так уж редко. А таких коренных изменений генетических основ одного и того же человека в его жизни не происходят. А между тем, истоки многих психических неврозов и болезней З.Фрейд видел в унаследованных в детском возрасте биологических наклонностей («Эдипов комплекс»).

Все это, конечно, давно известные вещи и потому, наверное, Сартр не считает нужным тратить на доказательство этого много времени. множеству частных выборов, которые принимает Я в жизни, проявляя в особом виде его первоначальный выбор себя, оно придает каждый раз некую символическую форму. Рефлексия как способ бытия сознания, по Сартру, как уже видели, ограничивается фиксацией этих символов с их значениями. Познание же как познание Я самого себя может дойти до открытия фундаментального выбора Я, т.е. до понимания самого себя, но этого можно достичь с позиции другого. Мы бы сказали: самого себя, вставшего на позицию другого, т.е. себя как другого. Мне представляется, что по Сартру познание себя возможно ему только с позиции себя как другого. Что ж это такое тогда, как не рефлексия сознания Я к себе как к объекту, к которому он встает в отношении в качестве самого же себя как субъекта? Почему же тогда рефлексия есть квазипознание? Мне представляется, что в познании рефлексия продолжается, но уже на другом уровне.

Именно с этой позиции Сартр расходится с З.Фрейдом, хотя метод интерпретации психических явлений, на котором основан психоанализ, он разделяет. В разработке и применении этого метода З.Фрейдом и его учениками он видит их заслугу.

Ж.П.Сартр также исходит из этого метода, но в понимании существа мышления он, как уже видели, развивает совершенно другую концепцию, целиком основанную на идее свободы. З.Фрейд в большинстве своих интерпретаций ищет причинные истоки болезней, да и не только болезней, а и самого бессознательного вне самого мышления. В концепции Фрейда нет места свободе, хотя он считает, что в процессе лечения возможно привести больного к пониманию существа своего недуга и тем самым самому освободиться от давящих на него его собственных комплексов. Психоаналитик открывает больному его собственные комплексы, о которых он не знал, поскольку они находились у больного в его бессознательном, т.е. психоаналитик тем самым помогает больному выйти из бессознательного в сознание, где и освобождается. Казалось бы Фрейд и сам признает, что сфера сознания и есть сфера свободы, но в своих концептуальных рассуждениях он это отвергает.

Ж.Сартр же, как уже отмечено, отвергает это бессознательное, т.е. в смысле, что его вовсе нет, все в Я сознательно, только сознание не знает то, что в данном случае выступает как его предмет, в том числе и оно само в

рефлексивном самосознании. Потому что, как мне кажется, бессознательное, по Сартру, несовместимо со свободой, а у него Я свободно изначально. Сознание, как правило, не знает, что в данном случае оно освещает своим ярким светом. Знать, что это такое дано только познанию.

Сартр определяет свое направление как экзистенциальный психоанализ в отличие от психоанализа З.Фрейда и его учеников, который он называет эмпирическим психоанализом. «Эмпирический психоанализ в той степени, в какой его метод обладает большими достоинствами, чем его принципы, часто находится на пути к экзистенциальному открытию, хотя всегда останавливается на полдороге. Когда он, таким образом, приближается к фундаментальному выбору сразу обрушиваются сопротивления субъекта...» [1, с. 847]. Общий смысл расхождения с эмпирическим психоанализом у Сартра и состоит, на мой взгляд, в неприятии им попыток объяснить человека из каких-либо внутренних и более того внешних необходимостей, каких-то законов. В эмпирическом психоанализе он видит предприятие на манер выведения следствий из объективных законов природы естественных наук.

Однако, представляется, что полных оснований для отрицания наличия бессознательного в различной степени и его специфической роли в мышлении человека, по видимому, нет. Сартр, думается, специально употребляет постоянно термин именно «сознание», избегая термин «мышление». Понятие мышления более правильно представить универсальной функцией, в которой сознание является ее развитой формой со своей ясно выраженной структурой рефлексии. Осознать означает одновременно: Я как субъект воспринимает себя как того, кто осознает, и себя же как то, что он осознает, являет себя как объекта, одновременно себя как именно себя и в том же акте занимает позицию другого, отношения к себе как к другому. Так мне по крайней мере представляется. Если исходить из такого понимания, то человеческое Я в своем постоянном самоизменении, в процессе выбора самого себя меняет в каждый момент предмет своего внимания, т.е. осознания. В то же время многое, что было предметом осознания до этого (допустим свои же разные состояния, мысли, чувства и т.д.) уходит из поля его внимания, осознанного восприятия. Но они не исчезают из области мышления, и, надо полагать, находятся в определенном бессознательном состоянии, конечно, на разном уровне. В каких-то других процессах внимание Я может возвращаться к тем, которые ушли, так сказать, в тень, снова их освещать светом сознания, сделать их осознаваемыми. Это, может быть, самые элементарные движения взаимоперехода сознательного и бессознательного.

Но Фрейд и его ученики открывают в мышлении своих многих пациентов массу сложнейших отношений различных мотивов, интенций, желаний и т.д., о многих из которых сами они не ведают или имеют превратные представления, и относительно которых они создали свои специфические символы. Были обнаружены также, многие мотивы, враждебные между собой,

были такие, которые Я мог загнать в самые темные закоулки своей души и создать на пути их возможного выхода в свет, т.е. в сознание, что сам Я постарается о них забыть. И это только часть сложнейших взаимодействий внутридушевных отношений, упоминать и разъяснять которые здесь нет места.

Эмпирический психоанализ, описывая этот сложнейший душевный мир каждого индивида, лишь представил его. Это уже было большим открытием, в том числе и открытием сферы бессознательного, хотя концептуальное объяснение его, думается, им не удалось.

Но не доходя даже до таких сложных противоречий, этот простейший первичный уровень взаимоперехода уже свидетельствует о невозможности мыслительному процессу обойтись без формы бессознательного. Весь процесс мышления во всех своих моментах движения не может быть сознательным, ибо даже в одном и том же акте восприятия мышлением самого же себя имеются моменты, остающиеся на втором плане, позади, можно сказать, передних событий душевной жизни. Эти и другие содержания Фрейд, мне кажется, и называл предсознательными. Это все-таки момент бессознательного в сознательном. Кроме того, есть еще одна сторона проблемы, на которой следует, на мой взгляд, непременно попытаться ответить. Это вопрос о том, входят ли бессознательные психические явления как часть или продолжение рефлексивных процессов? Является ли рефлексия специфической деятельностью только сознания, а бессознательное нерефлексивно? Тогда, в последнем случае возникает очень трудный и неудобный вопрос: как сознание может управлять или контролировать весь процесс психической жизни, регулировать и направлять себя, ведь человеческое должно являться целостностью всей психической жизни или какие-то области остаются вне этой целостности? З.Фрейд показывает, что власть сознания должна простираться до неосознаваемых комплексов, а удачные случаи лечения больных подтверждают это. Тогда выходит, что рефлексивная деятельность сознания вовлекает в свою орбиту и неосознаваемые, бессознательные образования. И Сартр также настаивает на целостности личности, личность, утверждает он, совпадает с первоначальным выбором. Иначе говоря, во всем пространстве Я нет рефлексивных процессов, хотя Ж.-П.Сартр и допускает какие-то дорефлексивные восприятия.

Мне представляется, что дорефлексивные или неререфлексивные, пусть даже и самые простейшие восприятия, кажущиеся нейтральными, например, явления, выступающие в качестве предметов познания, являются таковыми в силу собственных интенций рефлексивного кругооборота, когда некий момент фиксируется вниманием как момент устоявшегося покоя. Весь рефлексивный процесс, а в нем этот устоявшийся момент согласно Сартру и воспринимается как бытие, как человеческое бытие.

Отсутствие возможностей Я управлять собственными интенциями, желаниями, мотивами и т.д. означало бы, что эти душевные образования

неподвластны регулирующей силе рефлексии – мышления над самим мышлением, – что вообще отличает человеческую душевную деятельность.

Если бы такая достаточно широкая сфера душевной жизни как бессознательные акции была бы вне этого рефлексивного воздействия, вне его мотивов и целей, то внутренняя идеальная жизнь человека была бы вне этого рефлексивного воздействия, вне его мотивов и целей, то внутренняя идеальная жизнь человека была бы неорганизованной совокупностью душевных процессов. Даже сновидения, описываемые З.Фрейдом, будучи крайне слабоорганизованными, являются попытками субъекта удовлетворить, пусть иногда просто фантастическими средствами, какие-то его мотивы и желания. Фантастическими в таких случаях становятся главным образом символические способы удовлетворения желаний. Даже вытеснения и подавления, часто неосознаваемые самим Я, носят следы воздействия рефлексивных движений в мышлениях.

Только в тех случаях душевных болезней, когда некое желание, страсть и т.д., ставшие подавляющим комплексом, и которые враждебны другим желаниям Я, приобретают характер неразрешимого внутреннего конфликта Я, лишают силы рефлексивного регулирования. Субъект лишается свободы, он становится рабом самодовляющего комплекса. Особенно в таких тяжелых случаях индивид, оказывается в состоянии, юридически признаваемых невменяемым, не способным нести ответственность.

Все это еще раз свидетельствует, что Ж.П.Сартр был прав, объясняя Я изначально свободным, а З.Фрейд своими исследованиями подтверждает это положение. Хотя, в своих концептуальных построениях рисует человека как раз существом несвободным. Реакция на восприятие бессознательных комплексов З.Фрейда, фиксируемых как темных, властных импульсов над психикой душевно больных и невротиков, приняла у Ж.- П.Сартра, на мой взгляд, такую негативную форму отрицания бессознательного как такового. Положительно воспринимая методы интерпретации психических импульсов Фрейда и его учеников, Сартр определяет свою концепцию как экзистенциальный психоанализ с ее идеями свободы, Я как фундаментальный выбор самого себя, бытия-в-себе и для-себя и т.д.

Всю эту структуру в-себе-бытия, для-себя-бытия Сартр называет бытием, только границу между ними он определяет, как уже отметили, как ничто, т.е. как отрицание, ничтожение уже свершившуюся часть сознания еще только наступающей частью. Но все это лишь структурные определения сознания. Имеются ли какие-либо формы выхода из этого идеального мира во вне? Если да, то каковы они? Об этом трудно утверждать что-либо определенное. Так разве что можно отнести к ним его краткие, не очень развернутые высказывания о символических формах. Но о них он говорит как о внутренних элементах сознания. Например, чувственные выражения каких-то значений, смыслов, при этом без каких-либо внешних выходов.

Правда, Сартр иногда говорит о действиях, поступках, которые также представляются как виды символических форм, но о них как о средствах установления межличностных отношений речи нет. Вследствие этого у Сартра не находим специального рассмотрения вопроса о том, как, каким образом содержание мышления (у Сартра – сознания) индивида, его интенции, цели становятся известными другим индивидом, как у многих индивидов могут складываться общность или противоположность взглядов и целей, как могут формироваться социальные общности, группы, народы и нации и т.д. Если у каждого Я его внутренние смыслы и т.д. остаются только внутренними без внешних выражений, доступных восприятию и созерцанию других Я, то вся совокупность Я будет только некой суммой Я, неизвестных и неведомых друг для друга.

Может быть, внешние формы выражения внутренних импульсов Я кажутся Сартру символическими только для самого каждого данного Я, а для других Я не имеют такого значения в качестве сигнализирующего о смыслах и интенциях этого Я? Но об этом также вопрос не рассматривается.

На мой взгляд, вопрос о мышлении и бытии существенно затрудняется, а скорее даже делается невозможным его решение, когда мышление целиком сводится к его, пусть и существенной части сознанию. Особенно, если его рефлексивность доводится до замкнутости на себе, закрывая самому себе выход к внешнему миру. В таких случаях рассмотрение каждого Я ведет к изображению его как некоторойдаже тогда, когда сам автор не стремится к этому. У Сартра, на мой взгляд, нет такого стремления, но возможность такого результата имеет место быть. Мне представляется, что без рассмотрения вопроса о выходе мышления за свои пределы проблема упирается в тупик.

Литература

1 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – Москва: ООО издательство «АСТ Москва», 2009. – 928 с.

Түйін

Абишев Қ.А. Ж.П.Сартр концепциясындағы адами болмыс пен еркіндік: жақтау және даттау

Мақалада Ж.П.Сартр философиясындағы адам болмысы проблемасының қойылу ерекшеліктері туралы мәселе қаралады. Адам болмысы онда негізінде сананың шеңберімен шектелген. Ал сана, ол – адамдық Мен. Меннің, яғни жеке, дербес сананың ауқымында барлық категориялар айқындалады. Олар: болмыс, өзіндік болмыс, өзі үшін – болмыс, ештеңе, өзіндік болмыстан өзі-үшін-болмысқа өту, ұласу, алғашқыны соңғының терістеуі, яғни оны жоққа балау. Бұл – ештеңе. Мен үздіксіз өзгеру үдерісінде үнемі өзінің қалыптасқан қалпын терістеумен өтеді.

Олай болса, Мен, ол – өзінің жобасы, өзінің қалайтын, басқаша өзі, яғни әлі іске аспаған, бірақ, іске асу жолындағы келешек өзі. Меннің барлық ұмтылыстарын оның осы келешек жобасы, бейнесі анықтайды. Бұл – оның өзі-үшін-болмысы. Мен, ол – еркіндік, себебі ол кез-келген сәтте өзінің келешек қалайтын менің, жобасын түбірінен өзгерте алады. Еркіндік меннің түпкі негізі.

Осы тұрғыдан шыға отырып, Ж.- П.Сартр адамның, меннің барлық ішкі өмірі саналы түрде өтеді дейді. Таным соның бір кезеңі. Саналы процесс, ол – рефлексия, яғни ойлау, ол негізінде өзін-өзі ойлауы, өзін-өзі бағдарлауы, реттеуі. Онда З.Фрейдтің бейсаналық дейтіні жоқ. Бейсаналық делінетін жандағы әртүрлі комплекстер (әсіресе, психикалық науқастарда болатын) саналы деңгейде айығады дейді. Саналы қабылданатын нысандар әрі оларды тану болып табылмайды. Бірақ, автордың ойынша, сана мен бейсаналық мазмұндар ойлау процесінде үнемі бір-біріне ауысып отырады. Бұлардан шығатын қорытынды: болмыс идеясы тек қана сананың шеңберінде туындап, сонымен шектеле алмайды. Әрбір Мен басқа мендермен қарым-қатынаста болу үшін олардың санасына ықпал ететіндей формаға өте алатын болуы тиіс. Автордың ойынша Ж.- П.Сартр мәселенің осы жағына жеткілікті көңіл бөлмеген. Басқаларға өз ойлауының мазмұндарын жеткізе алу үшін ол мазмұн идеалдың формада белгілі бір көрінетін, естілетін, сезімдермен қабылданатын реалдық формаға, әсіресе адамдар жасайтын заттық нәрселер түрінде іске асуы керек.

Summary

Abishev K.A. The human being and freedom in Zh.P.Sartre concept: Pros and Cons

In article the problem of human being in J.-P. Sartre's philosophy is considered. There is underlied the feature of statement of a question within consciousness of Ego is noted in which there are all events in the ratio of being-in-itself and being-for-itself, the moment of transition from the first to the second represents nothingness. Process of the self-movement of Ego is a self-destruction of the settled being (in-itself-being) by its coming for-itself-being. Ego always is the own project what it wishes to be. But what else is becoming. The human choice is possible and is manifestation of its internal initial freedom. However at any time Ego can refuse the former choice of desirable and change it for another. Each private choice something concrete (what party to enter, what religion to accept, etc.) acts as a symbolical form of an initial, initial choice of itself. All this process happens consciously, it is a reflection of Ego in itself and therefore Sartre denies that in thinking there is a certain area of the unconscious. Positively estimating methods of interpretation of S. Freud, Sartre, at the same time, rejects his principles of an explanation.

The author of article is in many respects solidary with Sartre's concept, especially with his idea of freedom of Ego, but he polemizes with him in questions of the status unconscious. He believes that unconscious is the necessary party of consciousness and puts forward some arguments. The author also critically sorts Sartre's understanding of human life.

Юрий Писаренко

**«НЕНАСЫТНЫЙ ГЛАЗ»
(к архаической семантике образа)**



Аннотация. Талмудическая притча о «Ненасытном глазе» заставляет задуматься о сочетании идей «зрения» и «обладания». Зарождение понятия индивидуального обладания, неразрывное с выделением Я, субъекта, тесно связано с осознанием зрения как персональной характеристики. Древнейшая модель «владения», как причастия, была обусловлена воображаемым коллективным (родовым) причастием «общему зрению» и исключала «пресыщение глаза» кого-либо из членов архаического коллектива.

Ключевые слова: Талмуд, «ненасытный глаз», Я, субъект, зрение.

*В этом мире сокровищ столь ценных нет,
Чтоб насытиться ими мог алчный взор ...*
Абай Кунанбаев «Искандер»

Посвященная Александру Македонскому (IV в. до н.э.) притча о ненасытном глазе, встречаемая в «Двух повестях» В.А. Жуковского [1, с.437-441] и поэме Абая «Искандер» [2, с.294-295], восходит еще к содержащемуся в Вавилонском Талмуде (V–VII вв.) трактату «Тамид» [3, с.90; 4, с.11; 5, с.50]¹. Подаренная Александру (Искандеру) и затем положенная на весы глазничная кость перевешивает чашу, наполненную золотом, до тех пор, пока к кости не добавляют щепотку земного праха. Мораль гласит: ненасытный глаз может «насытиться» только со смертью². Толкуя эту историю, Талмуд ссылается на «Притчи Соломоновы»: «*Как Шеол [царство мёртвых] и погибель ненасытны, так и глаза человека ненасытны*» [Прит. 27:20]. Термин «ненасытный глаз», вместе с такими, как «сытые» или «голодные» глаза,

¹ Обзор связей поэмы Абая в восточной традиции был предпринят Ш.К.Сатпаевой [6].

² Упоминание глазничной кости дает нечто среднее по отношению к двум вариантам перевода талмудического текста, которыми мы располагаем. Так И.Оршанский передавал, что Александру был подарен человеческий глаз [4, с.11], тогда, как согласно У.Гершовичу и А.Ковельману, завоеватель получил «череп человека, глаза которого были ненасытны и желаниям его не было предела» [5, с. 50].

встречается и в наше время¹. Можно предположить, что, воспринимаемое нами как художественная метафора, в древности играло конкретную мировоззренческую роль, по существу, являясь верой².

Первое, на что наш современник обращает в этой поучительной притче внимание, – эксклюзивная роль глаза в отношении обладания. Именно глазнице отдается предпочтение перед такими анатомическими частями как, например, зуб (сравн.: «*видит око, да зуб неймет*») или же кисть руки («*руки загребущие*»). Речь идет о стремлении к насыщению и обогащению, превышающем природные потребности человека. Поскольку именно глаз виною возникновения «аппетита», импульса желания, то удовлетворяя последний, будто, удовлетворяют «потребность» глаза – он «насыщается». Если речь идет о еде, то, фактически, насыщая желудок, образно насыщается глаз. «Сытость глаз» (насыщение желудка), естественно, наступает ценой уничтожения объекта – он становится невидим. Если же мы получаем богатство, то, чаще всего, также его прячем (как правило, от глаз посторонних). Итак, глаз наполняется, насыщается, как будто, сосуд. В обоих случаях глаз, от нашего имени, доминирует над присваиваемым, как субъект над объектом. Объект исчезает, поглощается, а субъект – остается невредимым. Согласно поддерживаемой Абаем традиции, предполагается, что процесс этот повторяется неоднократно и конец может наступить только вследствие физической смерти заинтересованного в богатстве лица. В то же время, щепоть могильной земли, как предела насыщения, вносит двоякость в положение нашего субъекта. Хотя он, прахом и «насыщается», но, с другой стороны, – поглощаемый «материнской утробой» земли, – сам превращается в объект. Его субъектно-объектность созвучна двусмысленности приводимой притчи.

Связь зрения с обладанием глубоко укоренена в архаическом мировоззрении и перспективна для понимания глубочайших пластов представления об обладании. Хотя это и не лежит на поверхности, но зарождение идеи об *индивидуальном* обладании, неразрывной с представлением о Я, субъекте, должно быть тесно связанным со становлением представления о зрении, как персональной характеристике. «*Первобытный человек еще не отличал полностью субъекта от объекта, – писал М.И.Шахнович, – личное «я» и мир были для него одной нерасчлененной общностью. Он не мыслил себя вне коллектива, осознавая себя как неразрывную его часть*»[9,с.32;10, с.148]. Архаическое сознание не проводило также резкой границы между людьми

¹ Украинцам особо памятливы строки Т.Г.Шевченко из поэмы «Сон»: «Той мурує, той руйнує, / Той неситим оком – / За край світа зазирає, / Чи нема країни, щоб загарбать і з собою / Взять у домовину»[6а, с.180]. Выражение «пожирать глазами», помимо прочего, приобрело значение «повышенного внимания», заинтересованности чем или кем-либо.

² Взять, хотя бы, месопотамское представление о том, что идол божества ест пищу одними глазами [7,с.152].

и природой [11, с.125; 12, с.30]. Соответственно, согласно предположению О.Шпенглера, «*поначалу Я было идентично бодрствованию вообще*» [13, с.16]. Некоторые, относительно поздние, данные, согласно которым зрение уже связано с обладанием, в то же время, сохранили пережитки изначального представления о том, что оно не считается качеством субъекта, – не индивидуально.

Если в талмудической притче глаз «насыщается», но, вместе с тем, остается собой, то, например, индийская «Брихадараньяка Упанишада» (VIII-VI вв. до н.э.?), перечисляя качества мужчины, полноправного члена общества, отмечает: «*глаз – его мирское богатство, ибо глазом он добывает его*» [14, с.77]. То есть, с одной стороны «видение» чего-либо является «приобретением, присвоением» последнего, но то, чем «видят (-приобретают)», само превращается в «видимое (-приобретаемое)». Субъект – глаз – сливается с объектом – имуществом.

Этот же, синтезирующий потенциал «зрения» гораздо позже ощущал и Мейстер Экхарт (XIII-XIV вв.), который в своем «Единстве вещей» писал: «*Предположим, что мой глаз покоится в себе, как нечто единое, само в себе заключенное, и только при зрении открывается и устремляется на дерево. И дерево, и глаз остаются тем, чем они были, и все же в действии зрения они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево – глаз*» [15, с. 37]. Глаз здесь – нечто общее, принадлежащее и субъекту, и объекту, своего рода – орган коллективизма. В особенности, это должно быть заметно, если речь идет не о видении мной какой-либо вещи, а – другого человека, глаз которого также сливается со мной, видимым им, как и мой глаз – с этим человеком. Столкновение друг с другом взглядами, будто бы, зарождает между нами некое общее – одно на двоих – зрение. Можно вспомнить пример ребенка, считающего, что, закрыв глаза, перестав видеть, он спрятался, стал невидим. Видение и видимость сливаются. Зрение, действительно, представляется общим. В некоторых экстремальных ситуациях, предпочитая оставаться невидимыми, мы также прибегаем к вере: «пока я не столкнулся с человеком глазами, я могу рассчитывать, что тоже им невидим». Собственно, этот мотив присутствует в гоголевском «Вие»: Хома Брут гибнет, посмотрев на страшилище и столкнувшись с его взглядом [16, с. 363; 17, с. 36].

Выразительное представление о глазах человека, семантически заменяющих как его богатство, так и – его близкого, связанного с ним ритуальной общностью, встречаем в произведении Лукиана Самосатского «Токсарид, или Дружба» (II в.) [18, с. 310-312], где, в частности, рассказывается о двух скифских побратимах. Когда, во время нападения савроматов, один из них был пленен, другой, переплыв реку, добровольно пришел во вражеский стан, для того, чтобы выволить друга, о чем заранее известил, выкрикнув слово «*Зирин!*». «*Того, кто произнесет это слово, – поясняется в рассказе,*

– савроматы не убивают, но задерживают, считая, что он пришел для выкупа». Поскольку у скифа, на самом деле, никакого имущества при себе не было, он предложил начальнику савроматов себя в обмен на друга. На это савромат возразил: *«Невозможно задержать тебя всего, раз ты пришел, говоря: «Зирин»; оставь нам часть того, чем обладаешь, и уведи своего друга»*. Он пожелал взять у скифа глаза, что и послужило выкупом. Учитывая, что традиционная процедура обмена «Зирин» в данном случае стала форс-мажорной, поскольку у вышедшего из реки человека ничего с собой не было, приходим к заключению, что в обычном случае обмениваемые богатства, вещи семантически означали «зрение», «глаза» участников договора. Соответственно, обмениваясь равноценными объектами, сливавшимися с их зрением, контрагенты, будто бы, моделировали некое общее, одно на двоих, зрение. В случае выкупа человека, он также поочередно сливается то со зрением своего друга, то со зрением своего пленителя и наоборот. В рассказе Лукиана вызволенный из плена скиф, решая разделить участь побратима, также себя ослепляет (Toxaris. 39–41). Объединяющее друзей зрение, выводится, таким образом, на трансцендентный уровень.

Демонстрируя объединение «зрения» и «обладания», нельзя обойти вниманием классические примеры отношения к богатству, прежде всего скоту, традиционных скотоводов. О богатых казахских собственниках скота начала XIX в. А.И.Левшин писал: *«Однажды спросил я одного владельца 8000 лошадей, почему он не продает ежегодно по некоторой части табунов своих. Он отвечал мне: «Для чего стану я продавать мое удовольствие? Деньги мне не нужны: я должен запретить их в сундук, где никто не увидит их. Но теперь, когда табуны мои ходят по степям, всякий смотрит на них, всякий знает, что они мои, всякий говорит, что я богат»* [19, с. 7]. Несмотря на то, что здесь силен момент бахвальства, на первом месте остается удовольствие от созерцания своих лошадей, что подтверждают слова хана Касыма (1514 г.): *«в земле нашей нет ни садов, ни зданий; полюбоваться скотом, который пасется – вот цель наших прогулок...»* [19а, с.165-166; 20, с.152-153]. Широко известная любовь и привязанность традиционного казаха к его скоту [20, с. 199-213], очевидно, опровергает слова Левшина о том, что *«народ сей не извлекает из богатства другой пользы, кроме тщеславия»* [19, с. 7].

Путешественник В.Тарасов, задав вопрос самоеду (начало XX в.) о возможности продажи тем мяса своих оленей, получил тождественный ответ: *«Зачем нам много денег? Много денег не нужно: их никто не видит, и их легко можно потерять, а еще легче пропить; оленей же все видят и знают, что я богат»* [19, с. 5]. В аналогичной ситуации ответ, приводимый Б.М. Житковым, несколько отличался: *«Олени ходят, я на них смотрю, а деньги спрячешь – не видно...»* [19, с. 5; 21, с. 257]. Последний пример показывает, что отказ от продажи вызван не соображениями престижа, а

именно личной связью между хозяином и стадом. Это же подтверждает и следующее замечание В.Тарасова: «Некоторые – даже владельцы больших стад – на мясо для себя предпочитают купить оленей где-нибудь» [19, с. 5]. Подобные примеры были приведены А.Н. Максимовым в статье «Скотоводство малокультурных народов», где такие же представления показаны у ряда африканских скотоводческих народов [19, с.8-10]. При этом, характерно, что, боясь пожертвовать скотом для продажи или потребления своей семьей, скотовод с готовностью закалывает животное для почетного гостя [19, с. 5], важного общественного события [19, с. 9]. Очевидно, жертвовање видимостью скота было платой за установление новых или поддержание старых социальных связей.

Интересные нюансы связи зрения и обладания находим в алтайском героическом эпосе. С.С.Суразаков упоминает (хотя и фрагментарно) сюжет, в котором старые, беспомощные кааны при нападении врага прячут людей, скот и добро в пещерах, за что враги выкалывают им глаза. Герой, побеждая врагов, возвращает зрение старикам [22, с.72]¹.

В вышеприведенных примерах возможность «видеть скот», безусловно, свидетельствует и о самой по себе способности видеть. В таком случае, человек должен оставаться зрячим, даже не видя своего скота. Но с символической точки зрения, прятание своего достояния – добра, скота и людей каанами соответствует их слепоте вообще. Значит, во-первых, способность видеть для них определяется видимым, «не скрытым» (субъект равен объекту), а во-вторых – видимым не всем, а только тем, что социально-значимо для данной культуры. Для хозяина скота «зрение» не абстрактно, но есть, прежде всего, видением главной общественной ценности – скота. Соответственно, «социально-значимым», выступает и само зрение. Можем допустить, что когда, как писалось выше, скотоводы избегают невидения денег, спрятанных в сундук, – очевидно, аналогичного прятанию самого скота, – они также боятся «социальной слепоты». Здесь, мы неизбежно выходим за рамки зрительной связи между индивидом и его скотом, констатируя, что оценку тому слеп он для социума или нет, дает некто третий со стороны, ибо, так или иначе, скотовод включен в общество, о чем и говорит его готовность жертвовать часть скота на поддержание общественных связей [20, с. 120-125]. Поэтому напомним, что кааны слепнут не сами, а их ослепляют враги, с которыми те не хотят скотом (добротом) «делиться». То есть, враги, отвергнутые как непрощенные гости, мстят за это ослеплением. С

¹ Если под каанами первоначально понимались родо-племенные вожди [22, с. 29-30], то люди, им «принадлежащие», могли быть и родней младшего ранга, и, возможно, челядью – рабами, которые на ранних этапах от младших членов семьи не отличались. Вместе со скотом они, очевидно, образовывали некое общее достояние главы рода, семьи, подтверждавшее его полноправный статус.

точки зрения пришельцев, именно кааны нарушили социальные правила, и не став делиться, де-факто выступили слепыми. Таким образом, «слепой» это – еще и неделиющийся (остающийся целым-неделимым по отношению к другому). Строго говоря, и деньги тоже не просто прячут в сундук, а прячут от кого-то. Подобно тому, как в акте дара можно выделить троих участников: *дарителя, дар и одариваемого* [23, с. 244-245], так и в противном случае мы видим *того, кто прячет (делает невидимым), то, что прячут (то, что делают невидимым), и того, от кого прячут (для кого делают невидимым)*. Значит, кааны слепнут не просто потому, что прячут свой скот (а также добро и людей), но именно потому, что прячут его от кого-то, то есть им не делятся. Следовательно, для «зрячего-видящего» свое добро подразумевается и то, что он, априори, есть видимым-делимым, «делящимся», и в таком случае принадлежность этого добра (прежде всего, скота) именно ему достаточно условна. В силу своей социальной значимости, скот не может быть личным, это – общественное достояние. Тот, кто зряч-видит-владеет чем то социально-значимым, – заведомо «делящийся», поскольку в традиционном понимании то, что относится к материальному благосостоянию, неизменно считается общественным (родовым) и человек может ему причастствовать только как член этого общества. Скоту, добру причастует каждый, кто находится в пределах видимости сообщества. Видя скот, ты причастуешь ему, как некоей коллективной субстанции. Ты зряч, поскольку ему причастуешь, а причастуешь, поскольку зряч, то есть имеешь возможность этот скот видеть. Очевидно, таково мнение традиционного общества. Если же, благодаря появлению «частной собственности», ты стал «владельцем» скота, то, по мировоззренческой инерции, продолжаешь следовать правилу «делиться», потому, что скот, богатство продолжает считаться общественным. В противном случае, ты оказываешься «слепым-чужим».

Подчеркнем, что каанов ослепляет именно «чужой»¹, тогда как возвращает зрение «свой», герой, что, очевидно, сопровождается освобождением скота, добра и людей каанов из пещер. Различие между врагом и гостем именно в том, что гость из чужого превращается в своего, и с ним делятся, а враг остается чужим. В качестве зрячих-делящихся выступают по отношению к своему, тогда как по отношению к чужому остаюся слепыми-неделящимися и, опять же, чужими.

Мотив слепоты чужого разбирал В.Я.Пропп, на примере сказочного столкновения представителей двух миров. Хозяйка леса, Яга некоторое время не видит пришельца, аналогично и он, поначалу, обнаруживает слепоту: живые не видят мертвых, как и мертвые живых [25, с. 72]. А.А.Потебня приво-

¹ Аналогично, по наблюдению историка Древней Руси А.В.Майорова, «грязное дело» казней и пыток, в частности, ослепления, обычно поручалось находившимся на службе у русских князей инородцам [24, с. 156-157].

дил международную традицию прозывания инородцев «слепыми» [26, с. 168, 170, 173]. Как и в случае с каанами, оценка зрячести дается со стороны. В.Я. Пропп приходил к выводу о первоначальном тождестве понятий «слепоты» и «невидимости», что, в частности, подтверждают данные латинского и немецкого языков [25, с. 72]. Но из этого следует также первоначальное тождество «видящего (зрячего)» и его же, в качестве «видимого», о чем мы говорили выше. Получается, что для архаики «зрение» акт не односторонний, а обоюдный (я вижу в силу того, что видим и – наоборот), к тому же свойственный только «своим». Свой – это находящийся на обозримой, «своей» территории «видимый-зрячий», тогда как чужой – «невидимый-незрячий». Такое восприятие зрения было возможно только в том случае, если оно не соотносилось с конкретным человеком, а понималось, как общее, и «свои» ему причаствовали (область «своих» – это территория «общего зрения»)¹. Неслучайно адыгская поговорка гласит: «И глаз и душа взяты в долг» [29, с. 53]. *Быть своим – это принадлежать к общему со мной зрению*².

Наши выводы о «зрении-делении» могут по новому представить тему эквивалентного дарообмена типа потлача, впервые поднятую М. Моссом [8]³. Здесь многое зависит от правильного подбора формулировки. Например, если в форс-мажорном варианте договора «Зирин» (по Лукиану) богатство человека заменяют его глаза, то обычный случай того же договора-обмена («потлача») можно охарактеризовать так: *чтобы не забирать зрение – забирают вещи!* Или же: *в договоре вещи для того и служат, чтобы сберечь зрение. Вещами выкупается сохранение зрения.* Вещи заменяют зрение, поскольку, по «эксхарттовскому» принципу «глазо-дерева», можно говорить о «глазо-вещи». Пример договора «Зирин» показывает, что в древности процедуры по-

¹ Такова связь между друзьями скифами (по Лукиану), под это же правило подпадают домочадцы, спрятанные каанами в пещере вместе со скотом. С точки зрения выводов о материнско-детской связи, как первооснове социальности [27, с. 76], интересна трактовка сна по Артемидору (II в.), согласно которой, дети матери приравниваются ее глазам: «... одной женщине приснилось, что у нее болят глаза. Заболели ее дети. А другой приснилось, что ее дети болеют. У нее началась болезнь глаз» (IV, 24) [28, с. 249-250].

² Возвращаясь к примеру хозяина и его скота можно, например, сказать, что если владение (нами понимаемое как функция субъекта), выступало в архаике как «видение», то, при равенстве «видения» и «видимости», «видимое-владеемое» также «видит-владеет» своим условным «хозяином». При этом, учитывая, что скот, априори, общий, то он также «видит-владеет» всем обществом. Возможно, именно поэтому, ограничивая себя в мясной пище, без проблем поедают падшую – то есть «переставшую видеть» – скотину, либо же прибегают к потреблению извлеченной из вены крови живого скота [19, с. 8-9; 30, с. 35]. Скорее всего, так избегают нарушения видимой, субъектно-объектной связи. Вероятно, в понимании отношений между скотом и людьми сказывается общее представление о взаимном «видении-видимости» членов одного рода-территории. О «родственном» отношении к животным, в первую очередь, нам говорит тотемизм [31, с. 333].

³ Тема дара в казахской традиции разработана З.К.Сурагановой [32].

нимаются буквально и бескомпромиссно. Если подоплека договора – «обмен глазами» (установление общего зрения), то у тебя заберут либо их, либо то, чем их можно заменить. Для «своих» зрение итак общее, но при договоре с «чужим» такое замещение-обмен необходимо. В современном представлении зрение считается функцией субъекта. Если же для архаики человек зряч, поскольку видим, то субъект одновременно есть и объект. Зрение субъектно-объектно, оно, будто бы, помимо человека, он ему причастует. Договор моделирует субъектно-объектную целостность, рожденную идеей «общего зрения». Последнее достигается обменом вещей (глазо-вещей).

Хозяин стада, связанный с ним через зрение, – явление позднейшее. Ему предшествовала некая «коллективная собственность» первобытной группы на свою добычу, которой все ее члены «владели-видели» (причаствовали) сообща. Согласно Ю.И.Семенову, т.н. «разборные отношения» распределения первобытности предполагали единовременное поедание членами коллектива общей добычи друг у друга на виду, без права унести или оставить свою долю на потом [33, с. 109-110]. То есть, социальность трапезы, очевидно, не просто подкреплялась взаимной видимостью участников, но, скорее всего, именно предопределялась ею [34, с. 94-95]. Для своих-видимых вместе потреблять пищу естественно. В случае же прихода человека со стороны, – прежде невидимого-невидящего, – следовало ввести его в свой-видимый круг своей, видимой пищей [ср.: 25, с. 318]. Из необходимости контакта с чужим, гостем, его приема, и возникает обмен дарами, который в начале не был экономическим [12, с. 89-94]. В его основе, думается, лежало «установление общего, субъектно-объектного зрения»¹.

Говоря конкретно об образе «ненасытного глаза», можно отметить следующее. Человек архаической группы, как видимый-видящий, причастует самому зрению. С другой стороны, только видимость-видение в коллективе дает ему право участвовать в общественной трапезе и разделе других благ. Поддержание видимости-деления не позволяет глазу пресытиться, поскольку речь идет о причастии, частичности², а не об овладении целым, связанном с осознанием Я, с индивидуализмом. Целое – это слепое-невидимое, с которым мы сталкиваемся, например, в случае слепоты спрятавших добро

¹ О том, что налаживание связи между чужими есть, прежде всего, устранением прежней невидимости, отчужденности, см. замечание З.К.Сурагановой: «В архаическую эпоху представители разных родов, находившиеся под покровительством разных тотемов, не могли стать друзьями, не обеспечив предварительно безопасность друг друга путем выполнения обряда заключения дружбы и преподнесения даров. Казахская пословица Берген перде бұзар «Приподносящий дары срывает завесу отчуждения» очень точно передает смысл традиции дарения у казахов» [32, с. 21].

² Частичность, противостоящая целому, пресыщению, присутствует и в следующем эпизоде трактата «Тамид», в котором Александр вопрошает старейшин Южной Страны: «Кто зовётся богатым?». «Кто богат? – ответили ему. – Тот, кто своей доле рад» [5, с. 46].

алтайских каанов. Насытившимся глазом обладает слепой либо мертвый (жмурук). Это относится как к нашим каанам, так и притче об Александре Македонском. «Насытившийся глаз» противоречит установке архаического общества, прежде всего – рода, основополагающим принципом которого является видимость-видение-деление, причастие. Это подтверждает обычай разграбления имущества покойного правителя (светского и церковного), известный в средневековой европейской и ряде других, восходящих к архаике, традиций [35, с. 310-312]. Его можно расценить как деление-дробление «слепого-целого», как возобновление общественного причастия. Модель этой ситуации ранее была нами связана с опубликованным Л.Н.Майковым «Заговором на царские очи» (конец XIX в., Архангельская губ.): «Вы же, кормилицы, царские очи, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек)...» [36, с. 562; 35, с. 302-312]. Согласно традиционным взглядам, правитель (царь) щедрыми прижизненными раздачами и явлением своих «светлых очей» магически равномерно стимулировал витальные силы народа. Между ним и людьми, очевидно, поддерживался, своеобразный обмен (потлач), поскольку сам народ возвращал ему добро в виде дани. С наступлением же его смерти, «потерей зрения», над подданными будто бы нависала угроза его превращения в «вещь в себе». В нем, как бы, замыкалось общее (родовое) зрение-обмен-витальность. Разомкнуть его как темницу, заполучив то добро, которое прежде «наполняло» его через очи и сохранило на себе печать его «света-милости», очевидно, и входило в задачу всенародных грабежей.

В особенности, интересно описание подобного посмертного грабежа у индейцев-коневодов. Общинники, узнав о смерти богатого сородича, бросались к его табу и захватывали лучших коней, пренебрегая завещанием умершего и ничего не оставляя его вдове и детям. С особым рвением грабилось имущество умерших скупых богачей [37, с. 266]¹. Скупой, «зрячий» в окружении своего стада, мог бы казаться «слепым» внешнему окружению сородичей. Замкнутый для социума, он будто «умер-ослеп» еще при жизни, став препятствием для развития коллективного блага. Очевидно, близок к этому и смысл «слепоты» греческого бога богатства Плутоса, которого связывают с загробным миром [38, с. 229-244]. Воплощение «богатства» в его абсолюте, как замкнутого в себе, неделимого «целого», противоположного привычному родовому «причастию», ассоциируется с «незрячестью-смертью». Однако, с точки зрения архаического общества, конечное «насыщение глаз» алчного и скупого, в принципе, невозможно, поскольку родовые

¹ По замечанию Ю.П.Аверкиевой, богатства считались собственностью индейца, пока он их собирал, а, когда были накоплены, начинали рассматриваться как собственность общества [37, с. 35, 115]. Факт смерти, очевидно, наиболее наглядно подтверждал, что богатство накоплено.

правила требовали разбить эту слепоту, разделить накопленные богатства, возродив, таким образом, «зрение-причастие».

Установление же «зрительно-обменных» связей (типа потлача), между правителем и подданными, думаем, можно проследить в обряде избрания хана у казахов, в котором подчеркивается идея единства народа (первоначально – рода) и его сплоченности с избранником [20, с. 353-354]. Избираемого поднимали на белой кошме лучшие представители народа и носили его на руках по всему собранию. «После чего кошма разрывалась на мелкие куски каждым присутствовавшим тут верноподданным в знак участия своего при избрании, и собрание расходилось по домам, расхватав при этом и уводя с собою весь принадлежащий хану скот, который немедленно заменялся ему потом сторицею оного из каждого рода, отделения и подотделения. Такого рода расхват ханского имущества назывался х а н – т а л а у, выражал честь иметь в каждом роде что-либо из имения благословенной особы и означал между прочим то, что отныне избранный будет содержаться на народном иждивении» [39, с. 162]. К этому можем добавить, что, поскольку скот у кочевников воображаемо сливался со зрением его владельца, то, через такой обмен, устанавливалась «зрительно-договорная» связь, причастие, открытость которого должна была исключить «пресыщение глаза» самого правителя или кого-либо из его подданных.

Литература

1 Жуковский В.А. Собрание сочинений в 4-х т. – М. – Л., 1959. – 487с.

2 Кунанбаев А. Собрание сочинений в 1 т. Стихотворения, поэмы, проза / Пер. с казахского. – М., 1954. – 415 с.

3 Костюхин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. – М., 1972. – 189 с.

4 Оршанский Ил. Талмудические сказания об Александре Македонском // Сборник статей по еврейской истории и литературе, издаваемый Обществом для распространения просвещения между евреями в России. – СПб, 1866. – Кн. 1. – Вып.1. – С. 1-16 (раздела III).

5 Гершович У., Ковельман А. Александр Македонский и еврейские мудрецы // Восточная коллекция. – 2004. – №2 (Т.17). – С. 42-51 (http://orient.rsl.ru/assets/files/food/text/2004/2004_2_17/2004_2_kovelman_g.pdf).

6 Сатпаева Ш.К. Образ Искандера у Низами и Абая // Веяние времени.– Т.IV (<http://bibliotekar.kz/shamshijabanu-kanyshevna-satpaeva-vejani>).

6а Шевченко Т.Г. Кобзар. – К., 1964. – 615 с.

7 Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. – Изд. 2-е / Пер. с англ. М.Н.Ботвинника. Послесл. М.А.Дандамаева. – М., 1990. – 319 с.

8 Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М., 1996. – С. 83-222.

- 9 Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия (предыстория филологии). – Л., 1971. – 240 с.
- 10 Лурья А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. – М., 1974. – 172 с.
- 11 Кон И.С. Открытие «Я». – М., 1978. – 367 с.
- 12 Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1998. – 800 с.
- 13 Шпенглер О. Закат Европы. – Минск, 1999. – Т.2. – 719 с.
- 14 Брихадараньяка Упанишада. Памятники литературы народов Востока. Переводы. V. – М., 1964. – 238 с.
- 15 Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. – М., 1912. – 188 с.
- 16 Гоголь Н.В. Повести. – М.–Л., 1951. – 543 с.
- 17 Иванов В.В. Категория «видимого» – «невидимого» в текстах архаических культур // Тартуский Гос. Университет. Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1973. – С. 34-38.
- 18 Лукиан. Собрание сочинений. – В 2-х т. – М. – Л., 1935. – Т.1.
- 19 Максимов А.Н. Скотоводство малокультурных народов // Институт истории. Ученые записки. – М., 1927. – Т. 2. – С. 3-24.
- 19а Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. – Ч.2. – СПб, 1864. – 498 с.
- 20 Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX в. – Алма-Ата, 1971. – 634 с.
- 21 Житков Б.М. Полуостров Ямал // Записки Импер. Русского Географ. Общества по общей географии. – СПб, 1913. – Т. XLIX. – 349 с.
- 22 Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. – М., 1985. – 256 с.
- 23 Декомб В. Институції сенсу / Пер. з фр., післямова та примітки О.Йосипенко. – К., 2007. – 368 с.
- 24 Майоров А.В. Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. – СПб, 2001. – 640 с.
- 25 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – 2-е изд. – Л., 1986. – 365 с.
- 26 Потевня А.А. Этимологические заметки // Русский филологический вестник. – Варшава, 1880. – Т. 4. – № 3–4. – С. 161-183.
- 27 Флюер-Лоббан К. Проблема матрилинейности в доклассовом и раннеклассовом обществе // Советская этнография. – 1990. – № 1. – С. 75-85.
- 28 Артемидор. Сонник / Пер. с древнегреч. Я.М.Боровского. – Кн. IV // Вестник древней истории. – 1991. – № 1. – С. 241-251.
- 29 Шенкао М.А. Смерть как социокультурный феномен. – К.– М., 2003. – 320 с.
- 30 Эванс-Причард Э. Э. Нуэры: описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов / Пер. с англ. О. Л. Орестовой. – М., 1985. – 235 с.
- 31 Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М., 1966. – 576 с.

32 Сураганова З.К. Традиционный обмен дарами у казахов. Автореф. на соискание учен. ст. кандидата истор. наук. – Томск, 2007. – 23 с.

33 Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. – М., 1974. – 309 с.

34 Писаренко Ю.Г. Монах и сокровище (к социальной оценке «невидимого») // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. – Гродна, 2014. – № 2 (174). – С. 93-98.

35 Писаренко Ю.Г. Социальный аспект символа зрения в архаической культуре // Актуальні проблеми духовності. Збірн. наук. праць / Ред. Я.В.Шрамко.– Кривий Ріг, 2009. – Вип.10. – С. 302-312.

36 Майков Л.Н. Великорусские заклинания // Записки Имп. Рус. Геогр. Общества по отд. этнографии. – СПб, 1869. – Т.2. – С. 419-580.

37 Аверкиева Ю.П. Индейцы Северной Америки. – М., 1974. – 348 с.

38 Фрейденберг О.М. Слепец над обрывом // Язык и литература. – Л., 1932. – Т.3. – С. 229-244.

39 Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // Записки Оренбургского отдела Имп. Русского Геогр. Общества. – Казань, 1871. – Вып.2. – С. 45-167.

Түйін

Писаренко Ю.Г. «Тойымсыз көз» (образдың архаикалық семантикасы)

«Тойымсыз көз» жайлы талмудтық мысал әңгіме «көру» мен «иемдену» идеяларының үйлесімділігі жайлы ойландырады. Жеке басының иемденуі, «Менімен» деген үздіксіз байланыс көру қабылетін жеке сипаттама ретінде ұғынумен тікелей байланысты. Көбейіс ретінде «иемденудің» ежелгі үлгісі ұжымдық (рулық) «ортақ көзқарастың» артуымен шартталған және ежелгі ұжымның белгілі бір мүшесінің «көзінің тойғандығын» болдырмады.

Summary

Pisarenko Yu.G. «Insatiable eye» (by the semantics of the archaic image)

The Parable of the Talmud «Insatiable eye» makes us think about the combination of ideas «view» and «possession». The origin of the concept of individual possession, which is inextricably with the release of I, the subject, is also closely associated with the development of sight as personal characteristic. The oldest model of «ownership» as communion, was due to the collective imaginary (generic) participle «common vision» and excludes «satiety eyes» of any of the members of the kin.

Венера Есенгалиева

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЕЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Аннотация. В статье показывается, что рациональность формируется как некоторая культурная ценность, как разумность в осмыслении окружающего мира и логичность в выборе средств для достижения цели. Такое понимание ставит рациональность в круг общественно значимых ценностей. Философский подход к рациональности требует ее выведения из социокультурных условий жизни людей.

Содержание этой ценности исторично, относительно, адекватно-производственным и социально-экономическим условиям. Рациональность связана с целесообразностью и целенаправленностью человеческой деятельности.

Ключевые слова: рационализм, истоки рациональности, рациональность как ценность, социокультурные основания рационализма, рациональность и НТР, рационализм и наука, рациональность общества знания, кризис индустриального общества, становление нового типа рационализма.

Индустриализация общества вызвала в общественном сознании, в философии и социологии глубокий интерес к рациональности. Что такое рациональность, в чем ее существо и насколько она важна для познания и практики? Является ли рациональность причиной машинной индустрии? Можно ли рациональность отнести исключительно к науке, рассматривая ее как воплощение разума, или же надо говорить о рациональности всех видов деятельности, в том числе и религиозной? Таковы некоторые аспекты проблемы рациональности.

Обычно рациональность противопоставляют иррациональности, которую понимают как логическую невыразимость духовного опыта, эмоциональность или нормативность, а также как хаотичность функционирования техники, экономики и политики в обществе.

В отличие от иррациональности рациональность определяют как совокупность процедур и инструментов интеллектуальной деятельности, обеспечивающую точность и достоверность результатов научного исследования. Это наиболее распространенное понимание того, что такое рациональность. Но ее же определяют и как способность к логически непротиворечивому, последовательно организованному на основе логических законов выражению духовной деятельности (нравственной, художественной, религиозной, философской и т.д.). И, наконец, рациональность понимают как характеристику цивилизации, как существенную черту культуры. Механизм культурной программы поведения людей в той или иной цивилизации может основываться как на науке, так и на религиозно-нравственных, художественных нормах. Там, где в культуре преобладает наука, существует рациональная цивилиза-

ция. Для традиционных цивилизаций Индии и Китая характерно преобладание религиозно-нравственных и художественных норм функционирования общества, что часто истолковывалось как доказательство того, что эти культуры отличаются не рационализмом, а мистицизмом.

Хотя все эти определения не тождественны и свидетельствуют о том, что понимание рациональности постоянно уточняется и развивается, в них содержится существенно общий подход к проблеме: рациональность связывается с целесообразностью и целенаправленностью человеческой деятельности.

Прежде всего рациональность относится к средствам достижения цели. Научный анализ гарантирует выбор наиболее эффективного и кратчайшего пути к задуманному. Что касается самих целей, то нет научного способа определить, какая цель верна, а какая нет. Логика помогает очистить цель от несообразности, но не избавляет от риска.

В принципе, цели определяются потребностями и системой ценностей. Они зависят от научно-технических, социально-экономических и политических условий. Такие условия, с одной стороны, подсказывают, чего следует добиваться, а, с другой, – дают реальные средства достижения цели. В зависимости от реальных средств формируется цель.

Но полагать, что возможны такие условия, возможно такое общество, которое на сто процентов избавляет от риска при определении цели, иррационально. Иррационально и стремление «делать все возможное из любви к ближнему», – полагает А.Этциони, один из последователей М. Вебера [1, с. 304].

Иррациональна и абсолютизация рационального. Разум должен видеть собственные границы. Они условны, подвижны, относительны, но они существуют. Рациональность исторична.

Поскольку рациональность рассматривается как способность подвергать выбор средств в достижении цели логическому и эмпирическому анализу, постольку сам выбор оказывается относительным. Рациональное для одного человека, может быть иррациональным для другого, вынужденного согласовывать цель с несколько иной системой ценностей, нормативных соображений.

Впервые проблема рациональности была поставлена в философии античного общества. Ее представители выделили разум как фундаментальную характеристику космоса и познания. Разум понимался ими как нечто божественное, стоящее над людьми, всегда тождественное самому себе, абсолютное и неизменное.

В природе все целесообразно, учил Аристотель. И человек обнаруживает эту разумность, и сам становится разумным. Мышление логично, подчинено правилам разума.

Античные мыслители допускали, что люди могут поступать неразумно, иррационально, но это отступление от разума – результат заблуждения, и оно исправляется врожденной способностью сознания двигаться к истине.

Итак, абсолютный разум господствует над неизменной природой согласно вечным принципам. Эти принципы бытия открываются, по мнению Аристотеля, метафизике.

В Новое время Галилей внес уточнение в понимание рациональности. Он говорил, что перед человеком лежит раскрытая книга природы, но написана она языком математики. Поэтому понять Великую книгу могут лишь те, кто знает математику.

Для Аристотеля природа целесообразно устроена и ее рациональность можно понять с помощью обыденного опыта. Надо только прислушиваться к рекомендациям философии.

Галилей уточняет, что рациональность природы имеет специфику. Рациональность своей основой и своим выражением имеет математику. Непосредственно книгу природы не прочтешь. Необходимо овладеть математической символикой, чтобы читать книгу, написанную Богом. И для того, чтобы иметь уверенность в результатах познания, важно постоянно проверять свои выводы. Математически оформленные результаты опытного познания отличаются точностью и адекватностью действительности.

Вслед за Галилеем относительно новое понимание рациональности предложили Ньютон и Декарт. Ньютон говорил, что он гипотез не измышляет, а руководствуется принципами разума. Для Декарта основой рациональности становится собственное мышление, мышление субъекта,

И Галилей, и Ньютон, и Декарт рациональность оправдывали Богом, этой высшей ценностью тогдашнего общества. И одновременно они готовили крушение античного понимания рациональности. Декарт прямо связывал успехи познания с врожденными идеями. Математика не выводится из опыта, а является свойством ума. Ум людей в своей сущности рационален.

Спор между последователями рационализма и сенсуализма по поводу источника знаний носил не только теоретико-познавательный характер и не сводился к соперничеству материализма и идеализма. По существу, дискуссия шла по вопросам культуры мышления и ее роли в познании. Декарт и его сторонники защищали новое понимание рациональности, которое было закреплено в тезисе Лейбница: «Нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума» [2, с. 111].

В свою очередь, успехи естествознания убеждали в том, что разумность образует существенную черту культуры ума, его логико-математической организацию и что без нее научное познание невозможно.

Изобретение технологических и энергетических машин и их использование в общественном производстве усиливали позиции тех, кто трактовал рациональность как важнейшую собственную черту научной и инженерной деятельности. А машинная индустрия воспринималась как, наконец, обретенное человеком царство разума.

Со своей стороны буржуазные общественные отношения воплощали в себе экономическую рациональность. Она включала в себя точный подсчет

расходов на оборудование и рабочую силу, учет рынка, его возможности поглощать товары определенного качества и в определенном количестве. Цепочка последовательных действий предполагала достижение целей в определенном порядке. При этом достижение ближайшей цели становилось средством продвижения к отдаленным. Конечной целью экономической рациональности было получение прибыли. Все лишнее, неадекватное достижению прибыли безжалостно отсекалось.

Поскольку и развитие машинного производства, и укрепление буржуазных отношений сопровождалось применением научных знаний, постольку в общественном сознании наука воспринималась, оценивалась как воплощение рациональности, как совокупность логических и эмпирических средств безошибочного выбора путей и методов достижения цели.

Но что же представляет собой такой разум? В чем его сила и есть ли границы для его применения? Эти вопросы вызвали значительные споры.

Философский анализ рациональности убеждал, что содержание разума формирует сама практика использования науки. А эта практика состояла в четкой постановке проблемы, определении цели научного поиска, выборе методов достижения цели. Сами же достижения науки рассматривались в плане их применимости к технологии и экономике, в организации производства и общественной жизни. В конечном счете все это замыкалось на создании общества массового производства и потребления. Такое общество рисовалось вполне разумным, так как оно, с одной стороны, гарантировало получение прибыли, удовлетворение личных амбиций, а, с другой, – массовое потребление, общественное благополучие.

Следствием классического понимания рациональности явилась ее методологическая интерпретация. Ее суть – в следующем. Поскольку наука – квинтэссенция рациональности, постольку должен существовать рациональный метод открытий. Открытие – это цель научного исследования, а к цели должны вести рациональные средства. В науке нет места для иррационального.

В конечном счете методологическая интерпретация рациональности в науке вылилась в спор между индуктивистами и сторонниками гипотетико-дедуктивного метода. Спор этот завершился признанием того, что ни индукция сама по себе, ни гипотетико-дедуктивный метод сам по себе не обеспечивают автоматического достижения цели и не выражают всей полноты науки.

Наука не может обойтись без интуиции и творческого воображения. Исследователь не должен полагаться лишь на рациональные методы познания. Чувственные образы, игра фантазии, вдохновение и даже сны сопровождают творческую работу ученого. В исследовании роли сознательного и подсознательного тесно переплетены, а грань между рациональным и иррациональным подвижна. В частности, то, что для одного рационально, для другого – иррационально.

Вспыхнувший далее спор между интерналистами, признающими только внутренние стимулы развития науки, и экстерналистами, бравшими на-

уку в контексте социального развития, завершился обсуждением того: рациональна ли сама наука и можно ли культуру свести к науке? Естественно, что такой спор поставил проблему рациональности в центр культуры.

Уже Ницше и Бергсон показали, что у разума относительная ценность. Для людей важное значение имеют воля и влечения, их биологическое начало. И сама нравственность не может быть построена исключительно на расчете. Гуманизм требует уважения человека, что заставляет вносить коррективы в рациональность. Нельзя игнорировать связь познания со страданием. Одним из фундаментальнейших духовных законов Тойнби называется положение, что «познание приходит через страдание» [3, с. 139].

Социокультурное понимание рациональности, во-первых, предполагает подход к нему как к ценности, а не как к априорной характеристике человеческого сознания, тем более не как к выражению божественного порядка в мире. Во-вторых, такое понимание ставит рациональность в круг общественно принятых ценностей и предполагает их сопоставление. И в-третьих, сама рациональность рассматривается исторически, как нечто обязательное. Она должна соответствовать уровню развития производства и культуры. Выше своего времени рациональность не может подняться.

Так, античная философия столкнулась с проблемой мифологического и рационального. Мифологическое мышление оперирует образами, конкретными нормами поведения, примерами, сосуществующими в пространстве и во времени вещами. Ему чужд анализ, поиск опосредствующих звеньев во временной последовательности событий. Поэтому для него характерны алогизмы, признание чудес, обращение к богам, магия. Но иррационально ли мифологическое мышление?

С точки зрения культуры мифологическое вполне рационально для первобытного человека. Испытывая слабость перед природой, засухой, наводнениями, землетрясениями и т.д., родовой коллектив полагается на помощь духов. Для того времени это было вполне разумным действием с целью пережить страшные события и выжить. И магия, и колдовство – это прежде всего способ мобилизовать свои внутренние физические и духовные потенции, выстоять таким образом в борьбе с внешними напастями.

С прогрессом общества в религиозном отношении к миру все явственнее расхождение между магическим и рационализированным. В магической религии на первом месте остается непосредственное обращение к духам, колдовство и заклинание. В рационализированных религиях достигается известное обобщение в понимании сверхъестественных сил, формируется известный осмысленный ритуал обращения к Богу, отбираются логические средства доказательства бытия Бога. Рационализированная религия начинает относиться к магии и колдовству как к иррациональному.

Таким образом, рациональность формируется как некоторая культурная ценность, как разумность в осмыслении окружающего мира и логичность в вы-

боре средств для достижения цели. Содержание этой ценности исторично, относительно, адекватно производственным и социально-экономическим условиям.

Философский подход к рациональности требует ее выведения из социокультурных условий жизни людей. К таким условиям прежде всего относится производственная деятельность. Так, совершенствование земледелия, формирование ремесла и скотоводства вызывают необходимость рынка. Человек обладает многими потребностями, но в своих способностях он должен специализироваться, чтобы добиться нужной производительности труда и заработать столько денег, сколько требуется для приобретения разнообразных вещей. Специализация расширяет разделение труда и обмен продуктами деятельности. В таких условиях земледелие может ориентироваться или на непосредственное удовлетворение потребностей или на рынок. Что разумнее, что рациональнее? Все зависит от исторических условий. Для одних рациональным является непосредственное удовлетворение потребностей общинников, для других – производство на рынок. И в первом, и во втором случаях содержание рациональности определяется не самим разумом, а условиями жизни.

Последствия ориентации земледелия на непосредственное потребление и на рынок различны. Исторически сложилось так, что в первом случае наблюдалась стагнация социальных форм, во втором – их развитие. Чем больше сработано для рынка, тем больше возможностей разнообразить потребности труженика. А удовлетворение разнообразных запросов человека стимулирует совершенствование его деятельности. Работа на рынок оказывается разумной, рациональной.

И в случае становления машинной индустрии наблюдается аналогичная ситуация. Не рациональность порождает машинную индустрию, хотя, понятно, что без научного анализа, без достижений естествознания и техникзнания индустриализация невозможна, а именно применение машин развивает рациональность. Машины требуют четкой организации труда. Технологическая дисциплина отсекает как иррациональное все, что мешает машинам исправно функционировать двадцать четыре часа в сутки. Хотя сам по себе ночной труд вреден для здоровья. Предприниматель принимает в расчет только то, что за машину заплачены большие деньги, и она должна окупить себя как можно быстрее. А окупаемость машинного оборудования предполагает экономический рационализм.

Машина – это воплощение науки. Она рационально функционирует, одна часть машины служит средством для другой и взятые вместе все они и дают нужный эффект. Расход энергии и сырья должен быть минимальным, а коэффициент полезного действия максимально высоким.

Наконец, технические новшества, как правило, дают экономическую выгоду. Предприниматель не может ждать, когда изобретатель набредет на нужную ему идею. Он содействует тому, чтобы изобретательство сменилось конструированием, а потом и проектированием техники на основе фунда-

ментальных естественнонаучных законов. Интуиция слишком капризна, вдохновение – редкий гость, нужен строгий логико-математический аппарат, а также запас технических и естественнонаучных сведений, чтобы систематически «выдавать на гора» все более совершенные устройства. Так рациональность приходит в сферу инженерного творчества, превращая его в научно организованный труд целой армии инженеров.

Таким образом, рациональность – следствие изменений в производстве, а не причина этих изменений.

Но формируясь под влиянием практической жизни, рациональность становится могучим фактором прогресса. Для мышления, поддерживающего индустриализацию, высокий уровень рациональности является фундаментальным свойством, преобладающим над всеми иными. Без рациональности научно-технический и экономический прогресс невозможен.

Само же содержание рациональности, его конкретный вид и его соотношение с иррациональным – не абсолютны, не вечны. Оно детерминировано практикой научно-технического и экономического мышления.

Свою ограниченность индустриальная цивилизация начала обнаруживать еще в конце XIX в., а в XX в. ее пороки стали очевидными.

Во-первых, создаваемое для облегчения труда машинное оборудование связало рабочего новыми зависимостями. Технологическое порабощение человека делает его рабом машин, придатком к технологическому процессу.

Во-вторых, машинное производство вызывает дегуманизацию труда. Работник индустрии качественно отличается от ремесленника, который вкладывает в изделие свое мастерство, опыт, талант, художественный вкус. Промышленный рабочий лишь обслуживает машину, а остальное машина делает своими орудиями. Вследствие этого личная жизнь рабочего начинается лишь за воротами фабрики. Лишь в потреблении он может реализовать свою личность. В производстве он функционер, агент технологического процесса.

В-третьих, массовое производство привело к всеобщей грамотности и развитию полиграфической индустрии. Появление газет, журналов, репродукции художественных произведений, музыкальных пластинок и т.д. обернулось массовой культурой, всеобщим подчинением образа мыслей средствам рекламы и информации.

В-четвертых, научная рационализация труда, строгая технологическая дисциплина и высокая экономическая эффективность предприятий завершается кризисами перепроизводства. Зачем выпускать такую массу товаров, если они не находят сбыта и часто уничтожаются? Разумно ли такое научно организованное производство?

В-пятых, блестяще организованное производство своей обратной стороной имеет массовую безработицу. Сама же безработица – нечто иррациональное для существа, возникшего в процессе труда. Труд создал человека

для того, чтобы он стал безработным. Это полная бессмыслица, порок машинной цивилизации.

И, наконец, превратив природу в инструмент технологического процесса, в средство достижения своих целей, человек индустриальной цивилизации породил экологический кризис, разрушая ту природную среду, которая составляет необходимое условие его жизни. Технологические факторы своим острием оказались направленными против биологической, генетической основы человеческого организма.

Все перечисленное входит в состав кризиса классической рациональности, которая возвела науку, технологическую и экономическую рациональность в абсолютный фактор общественного прогресса, противопоставив разум иррациональному как чему-то такому, что закономерно вытесняется рациональностью и должно полностью уйти из социума.

Этот кризис рациональности – одно из выражений ущербности цивилизационных основ индустриального общества.

Выход из данного кризиса мыслится в настоящее время в становлении информационно-технического общества и нового типа рациональности.

Литература

- 1 Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 304.
- 2 *Лейбниц Г.* Соч.: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1985. – С. 111.
- 3 *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. – СПб, 1995. – С. 139.

Түйін

Есенғалиева В. Рационалдылық және оның әлеуметтік-мәдени негіздемелері

Мақалада рационалдылықтың мақсатқа жетудің құралын таңдаудағы қисындылық пен қоршаған әлемді пайымдаудағы ақыл ретінде, мәдени құндылық ретінде де қалыптасатыны көрсетіледі. Мұндай түсінік рационалдылықты қоғамдық маңызды құндылықтардың қатарына енгізеді. Рационалдылыққа деген философиялық көзқарас оны адамдар өмірінің әлеуметтік-мәдени шарттарынан шығаруды талап етеді.

Summary

Essengalieva V. Rationality and its Sociocultural Bases

It is shown in the article that rationality is formed as some cultural value, as reasonable ability in consideration of world around men and logical approach to a choice of means in achievement of aim. Such interpretation puts rationality in a circle of social values. Philosophical approach to rationality requires an understanding that it is determined by the conditions of men's life.

*Айгүл Әбдіраманова,
Бақытжан Сатеришинов,
Қуанышғали Нығметжанов*

ҚАЗІРГІ ҒЫЛЫМ ДАМУЫНЫҢ ӨЗЕКТІ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Аннотация. Ғылым мен оның дамуы адамзат өркениетінің барлық кезеңдерінде де өзекті тақырыптардың қатарына жатады. Ол өз бойына қажетті компонент ретінде философиялық негізделген әлемнің ғылыми кескінін және соған сәйкес ондағы адамның орны мен рөлі туралы білімдердің кешенін енгізеді. Мақалада қазіргі ғылым дамуының өзекті мәселелері, атап айтқанда оның біртұтастығы мен жіктелуі, ғылымдағы сциентистік және антисциентистік бағдарлардың тартысы, ғылымды экологияландыру мен оның гуманизациясы тақырыптары қарастырылады. Адамгершілік тұрғыда құрылған техногендік ортаның адамдар өмірі үшін маңыздылығын бағалаудағы, оның дамуындағы жағымды үрдістерді анықтаудағы философияның жауапкершілігі мен міндеттері пайымдалады.

Түйін сөздер: адамгершілік, ғылым, ғылыми дүниетаным, дағдарыс, сциентизм және антисциентизм, техника, технология, экология.

Қазіргі ғылым дамуының өзекті мәселелерінің қатарына оның біртұтастығы немесе жіктелуі, ғылымдағы сциентистік және антисциентистік бағдарлардың тартысы, ғылымды экологияландыру мен оның гуманизациясы мәселелерін жатқызуға болады. Аталмыш мәселелер жалпы-адамзаттық мәдениеттің дүниетанымдық негіздерінің дағдарысқа ұшырап, құндылықтардың қайта қаралып жатқан қазіргі тұсында мейлінше көкейтесті болып табылады. Қоршаған ортаға антропогендік ықпал мен техногендік әсердің күшеюі адам баласын жаһандық дағдарыстардың орын алуына әкелді. Тұтынушы қоғам сұраныстарына сай адамның материалдық-энергетикалық мұқтаждықтарының барған сайын арта түсуі, ресурстар мен минералдардың сарқылу қаупі, пайдаланыстан шыққан қоқыстар мен оның экологиялық салдары мәселені онан сайын ушықтырып отыр. Бұл жаһандық мәселелер жергілікті ауқымда емес, барлығын қамтитын планетарлық сипатқа ие болып отыр. Қазіргі техногендік өркениеттің, бүгінгі қоғамның өмірқамы, адамзаттың және жекелеген тұлғалардың тағдыры осы жаһандық дағдарыстың алдын алу міндетінің шешілуіне тәуелді.

Қазіргі өркениеттің алдынан шыққан мәселелердің мәнін сыртқы факторлардан емес, ішкі ықпалдардан, дәлірек айтқанда, адамның өзінен, оның дүниетанымынан, оның барлық қылықтары мен өзін-өзі жүзеге асыруын айқындайтын құндылықтық қондырғыларының жиынтығынан іздестіру

керек. Егер адамзат өзінің дүниетанымдық қондырғыларын қайта құрып, еркіндік, гуманизм, демократия, жауапкершілік, болмыстың мәні туралы өз көзқарастарын орнықты даму тұжырымдамасына сәйкес қалыптастыратын болса, бұл қауіпті жар жағасынан алыс кете алады. Ғылымның, технологияның, ақпараттың, денсаулық сақтау мен білім берудің барлық жетістіктері бүкіл адамзаттың мүддесіне қызмет етуі тиіс.

Әлемдік қауымдастық қазіргі өркениеттің аман қалып, одан ары дамуы адам мен табиғи орта арасындағы этикалық-гуманистік өзара қатынастарды қалыптастырған жағдайда ғана жүзеге асатынын түсіну қажеттілігін мойындап отыр. Ғалымдардың көпшілігі уақыт өткен сайын жаһандық дағдарыстық ахуалдан шығудың жолын тұтынушылық қатынастың орнына тұтастай алғандағы қоғам мен жекелей тұлға мәдениетінің этикалық-гуманистік негіздерін қалыптастырумен байланыстыруда. Шынайы өркениеттік қоғам адамның қоршаған ортамен қатынасын өзгертуге, қоршаған әлем туралы мүлдем жаңа адамгершілік көзқарастар қалыптастыруға негізделуі қажет.

Ғылымға адамгершілік қатынасты қалыптастыру, біріншіден, жаратылыстық және техникалық ғылымдар саласында ғылыми зерттеулердің адамның даму міндеттеріне бағынуын, яғни олардың гумандануын қажет етеді. Екіншіден, ғылым мен ғылыми білімге, танымға деген этикалық, экологиялық және басқа да талаптардың биіктеуін білдіреді. Ғылымды гуманитарландыру жаратылыстық-техникалық және әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар арасындағы алшақтықты игеруді ғана емес, жаратылыстық-техникалық ғылымды үстемдік етуші жағдайынан тайдыруды аңғартады. Бұл әлемдік ғылымның тарихындағы дифференциациясы мен интеграциясы үдерістерін қозғайды және ол қазіргі ғылымның интеграциялануы барысындағы енді басталған үрдіс болып табылады [1].

Бүгінгі күні гуманистік бағдарды қолдайтын ғылымның барлық адамдар үшін ұлы игілік болатыны, ал өз әрекетінің салдарларына немқұрайлы қарайтын ғылымның қиратушы, геноцидтік сипат алатыны белгілі болып отыр. Қазіргі ғылым табиғаты мен гуманистік мәні бұрынғысынша философиялық пайымдауды қажет ететін күрделі әрі көпөлшемді феномен түрінде көрінеді. Қазіргі мәдениеттегі терең өзгерістер ғылыми рационалдылықтағы да, оны экологияландыру мен гуманитарландыруда да түбегейлі өзгерістерді талап етеді. Дәл осындай жағдайда ғана ол адамзат мәдениетінің маңызды элементтерінің бірі ретінде сақтала алады. Қазіргі ғылымның дамуы стохатикалық үдерістердің әлемінде дамудың кепілді, біржақты детерминацияланған траекториясы жоқ екендігін көрсетеді, ал бұл бұқаралық сананы қайта құруды қажет етеді. Ғылым дамуындағы басымдылық сондықтан ішкі рухани-этикалық факторлар мен дүниетанымдық-гуманистік бағдарларға қарай бұрыла түсуі тиіс.

Техниканың үнемі дамуы мен жетілуі барысында тек ғылымның көмегімен ғана шешілуі мүмкін практикалық сипаттағы міндеттер мен мәсе-

лелердің тұтастай шоғыры бар. Алайда экономикалық, экологиялық, этикалық және басқа барлық мәселелер тек ғылымның ғана көмегімен шешіледі деп пайымдайтын сциентистік дүниетаным осылайша қалыптасады.

Сонымен бір мезгілде ғылым мен техниканың тек игілікке ғана емес, зұлымдыққа да пайдаланылатыны бәсенеден белгілі. Және бұған қолданыс тапқанда өзінің салдары жағынан экологиялық тұрғыда да, мәдени тұрғыда да және антропологиялық тұрғыда да қауіпті болып табылатын әскери-өнеркәсіптік кешеннің мүдделеріне қызмет ететін ғылымды қосыңыз. Осыған орай, бұған қарсы әр алуан антисциентистік көңіл-күйдегі бағыттар да пайда болды. Ғылымның дегуманизациясы салдарынан айқын көрініп отырған ғылымның дағдарысынан шығудың жолдары мен ақиқат сциентизм және антисциентизм баламаларының арғы жағында орналасқаны белгілі болды.

Сонау антикалық заманнан бері еуропалық мәдениетте білім мен ғылымды игілік ретінде қарастыратын түсінік қалыптасты, яғни ғылым өзіндік құндылығы бар феномен ретінде сипатталды. Тарихи дамудың динамикасы барысында бұл сциентизмге әкелді. Сциентизм – бұл әлеуметтік-мәдени үдерістегі ғылыми таным мен ғылымның рөлін абсолюттендіретін дүниетаным. Оның үстіне, мұнда ғылым тұтастай алғандағы мәдениет дамуы үшін үлгі ретінде көрінді. ХХ ғасырда ғылымға табынушылық оны адамзат өркениеті дамуының ең жоғарғы құндылығы ретінде жариялауға тырысушылыққа алып келді.

Сциентизмде ғылыми-техникалық төңкеріс дәуірінің жетістіктері басым болғандықтан ол ғылыми-техникалық және әлеуметтік-экономикалық прогрестің динамизмін қамтамасыз ететін жағымды құбылыс ретінде қарастырылды. Ғылыми-техникалық төңкерістің негізгі бағыттары (автоматтандыру, ғарыштандыру, химияландыру және басқалары) дәл осындай мән-мағынада түсіндірілді. Сциентизмнің шеңберінде адамның қоршаған ортамен өзара қатынастары жүйесінде туындаған көптеген мәселелер тек ғылыми-техникалық әдістер мен технологиялардың көмегімен ғана шешіледі деген түсінік үстемдік етеді. Социумның әлеуметтік-экономикалық қайшылықтарын басқарудың тек ғылыми әдістері негізінде шешумен ұмтылысында сциентизм технократизммен түйіседі.

Сциентизм (және технократизм) постиндустриализм мүмкін болатын әр алуан теорияларының формасында ХХ ғасырдың екінші жартысында пайда болды. Қазіргі қоғамның динамизмі, көптеген ғалымдардың пікірінше, сциентизм идеологиясының тиімділігін дәлелдейді. Неміс философы М. Хайдеггер атап өткендей, «бүгінгі адамның әрекет етіп отырған және сонда қалғысы келіп отырған болмысы батысеуропалық ғылым деп аталатын нәрсемен анықталады» [2, 239-б.].

Шындығында, батыстық типтегі ғылым қазіргі өркениет дамуының жоғары деңгейін қамтамсыз етті. Дегенмен де, оның тарихи қалыптасқан

сипаттамалары қазіргі кезде өткір сынға тап келіп отыр. Мысалы үшін айтар болсақ, батыстық типтегі ғылымның негізгі сипаттамаларының бірі болып табылатын рационализм объективті нақтылық туралы шынайы көзқарасты білдіретін әлемнің лайықты ғылыми кескінін қалыптастыруға арналған ұстын қызметін жеткілікті атқара алмай отыр деген пікір орнығып қалды.

Сциентизмге қарама-қарсы көзқарас антисциентизм деп аталады. Антисциентизм – бұл ғылым дамуының жағымсыз қырлары мен салдарларына баса назар аударатын дүниетаным. Егер ғылымның белсенді динамикасының бастапқы кезеңдерінде сциентизм басым болса, кейінірек антисциентизм қоғамдағы ғылымның мәртебесін талдауда анағұрлым қомақты орын ала бастайды. Антисциентизм ғылымның мүмкіндіктеріне мейлінше сенімсіздікпен қарайды және ғылыми-техникалық төңкерістің жағымсыз салдарларын желеу етеді. Антисциентизм ғылымның экспансиясын шектеуді және іс-әрекеттің дәстүрлі тәсілдері мен құндылықтарына қайта келуді талап етеді.

Антисциентизм – өзінің дамуы барысында дағдарыстық үрдістер айқын аңғарыла бастаған ХХ ғасырдағы батысеуропалық мәдениеттің құрамдас бөлігі. Бұл ғасырдағы аса ірі ойшылдар «Еуропаның ақырын» (О. Шпенглер) [3] болжады, «мәдениеттің құлдырауын» (А. Швейцер) [4] белгіледі, еуропалық ғылымдардың дағдарысын» (Э. Гуссерль) [5] және т.б. айқындады.

Антисциентистер ғылыми-техникалық төңкерістің мейлінше жағымсыз салдарларын көреді, олардың теріс көңіл-күйлері экономикалық және әлеуметтік-саяси мәселелерді шешудегі ғылымға жүктелген барлық үміттердің күйреуі барысында күшейе түсті.

Ғылымның көптеген табыстарына қарамастан адамзаттың бақытты бола алмай, керісінше, ғылымның өзі мен оның жетістіктерінен туындаған қаіп-қатермен бетпе-бет келгендігін айғақтайтын қарапайым ақиқатты алға тартқан кезде антисциентистердің дәлелдері өте ұтымды шығады. Демек, ғылым өзінің табыстарын барлық адамдар үшін, бүкіл адамзат үшін игілікке айналдыруға келгенде қабілетсіз болып шықты.

Дегенмен, қазіргі уақытта сциентизм мен антисциентизм бағыттары өзара байланысқа жақындап отыр. Бұл өзара түсіністік үрдістерін байқау қиын емес. Олар қақтығыстық жағдайдан бірін бірі толықтырушылық жағдайына келуі әбден мүмкін. Өйткені бұларды біріктіруші бастау бар. Ол – ғылымның гуманизациясы, себебі бұл екі ағым да адам игілігінің қамын жейді. Егер антисциентистер ғылым дамуының гуманитарлануын қолдаса, ал сциентистер, түптеп келгенде, жалпы адамзат тегі мен жеке-леген әрбір адамның материалдық және әлеуметтік-экономикалық әлауқатының артуын жақтайды. Ал бұл болса, ғылымның, техниканың және жаңа технологиялардың негізінде жүзеге асады.

Қазіргі заман ғылымында көп талқыланатын мәселелердің бірі – оның экологияландырылуы. Ресейлік зерттеуші В.А. Лось экологияландыруды

былай түсінеді: «Экологияландыру» жаңа эко-функцияларға сай белгілі бір әлеуметтік феноменді (экономика, ғылым, мәдениет) келтіру үрдісін белгілеуге арналған кең қолданысты термин... Экологияландыру үдерісі шартты түрде бес аспектіге бөліне алады:

1. Жалпы ғылымның экологияландырылуы.
2. Ғылымның биологияландырылуы.
3. Ғылымның гумандануы – гуманитарлануы және әлеуметтенуі.
4. Ғылымның «белсенділендірілуі», «жорамалдануы» және аксиологиялануы.
5. Ғылымның теорияландырылуы.

Басқа ғылымдар, біздің ойымызша, жалпы ғылымның экологияландырылуы бағыттарының даму негізінде дамиды» [6, 66-б.].

Заманауи экологиялық жағдай мен оған сай экологиялық мәселе қазіргі заман ғылымның, көптеген ғылыми пәндердің сипатына тікелей және жаңа түрде әсер ете алады. Бұл дәлелмен барлық авторлар келіседі және де бұл шынайы айғақ. Осы айғақтың жалпы атауы «ғылымның экологияландырылуы» болып табылады. Дегенмен, қазіргі заман ғылымын, оның мәнін, дәрежесін, негізгі бағыттары мен үдерістерін түсіндіру жағдайында зерттеушілер арасында ортақ көзқарастар орнықпайды. Авторлардың көбі ғылымды экологияландыру феноменін оның бір немесе бірнеше аспектісіне әкеліп тұжырымдайды. Шын бейнесінде, бұл феномен көпқырлы болып табылады. Дегенмен, оның әр алуан қырларын зерттеу жалғасып отыруы тиіс.

Осыған орай, ғылым философиясы шынайы болмысты игерудің теориялық формасы, түбегейлі жаңа ғылыми теорияларды ұсынуға қабілетті әдіснама ретінде көзге түседі. Философияның жағымды міндеті ғылыми зерттеулердің нәтижелерін гуманистік келешекке қарай бағдарлауымен түсіндіріледі. Философия ғылымды өзінің антропологиялық, гуманистік өлшеміндегі жиынтықтың тұтастығы ретінде қарастыруы тиіс, ғылым үшін адамзат алдында жауапкершілік арқалауы қажет. Өйткені қазіргі ғылымның дамуындағы өзекті мәселелер қандай да болмасын халықтар мен қоғамдардың ғана емес, түптеп келгенде адамзаттың өзекті мәселелері және олар өзінің шешімін күтіп жатыр. Демек, бұл тақырып қазақстандық гуманитаристика мен ғылым философиясының мейлінше өзекті мәселелерінің ағымына түседі. Өйткені қазіргі Қазақстанда жеделдетілген индустриалдық-инновациялық дамуға деген стратегиялық курс қабылданды. Мұның барысында ХХІ ғасырдағы ғылым дамуының дүниетанымдық-гуманистік бағдарлары мен көкжиектерін назардан тыс қалдырмау керек.

Әдебиеттер

1 *Нұрманбетова Ж.Н.* Ғылым тарихы мен философиясы. – Астана: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, 2012. – 350 б.

2 *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Горизонт, 1993. – С. 239.

3 *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов на Дону: Аспект, 1998. – 370 с.

4 *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М.: Орион, 2007. – 317 с.

5 *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Вопросы философии, 1992, № 7. – С. 136-176.

6 *Лось В.А.* Экологический срез современного научного знания // Горизонты экологического знания. Социально-философские проблемы. – М., 1986. – С. 66.

Резюме

Абдираманова А.Т., Сатершинова Б.М., Нигметжанов К.Г. Актуальные философские проблемы развития современной науки

В статье анализируются актуальные проблемы развития современной науки. Особо отмечается важность решения таких проблем, как дифференциация и интеграция науки, примирение сциентических и антисциентических ориентиров, экологизация, гуманизация и гуманитаризация науки. Показывается социальная ответственность ученых и философов за будущее горизонты науки.

Summary

Abdiramanova A.T., Satershinov B.M., Nigmatzhanov K.G. Actual philosophical problems of modern science development

The article analyzes the current problems modern science development. There is emphasized the importance of addressing issues such as the differentiation and integration of science and reconciliation scientific antiscientific benchmarks, ecologization, humanization and humanitarization of science. Also there is showed social responsibility of scientists and philosophers for the future horizons of science.



ФИЛОСОФСКОЕ ПРИЗНАНИЕ ДИРЕКТОРУ

В дни Юбилея хочется освободиться от научных формулировок, дефиниций и говорить только словами признания и восхищения.

Почти четыре года *Зарема Каукеновна Шаукенова* возглавляет наш Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. И это большая удача! Она сделала невозможное возможным! Изменился стиль и характер института, направление его деятельности и возраст. Мы почувствовали себя нужными, востребованными в обществе и государстве. Никогда еще в истории Института не созывалось столько государственно значимых конференций и Конгрессов. Никогда не вышло столько научных монографий, и коллективных, и индивидуальных! Слово проснулись неведомые творческие силы, и мы стали не узнавать самих себя. Нет прежней инертности, тяжеловесности, медлительности. Задан современный темпо-ритм, предполагающий предельную собранность и согласованность.



Талант ученого и руководителя – это пробуждение таланта коллектива. И подумать только, что так было всегда в жизни Заремы Каукеновны! Где бы она не трудилась, ее жизненная энергия, неутомимость, знания, целеустремленность вдохновляли и пробуждали творческую активность окружающих ее людей.

А биография у Заремы Каукеновны очень необычная. Она окончила психологический факультет престижного Ленинградского государственного университета, после чего работала руководителем социально-психологической службы в большом рабочем коллективе на Карагандинском металлургическом комбинате. Представляете нашу хрупкую, женственную Зарему Каукеновну среди умудренных жизнью горняков и металлургов, которых она должна была выслушать, успокоить, ободрить. Хотя были они и много старше и опытнее, но слово юной Заремы очень скоро стало авторитетным, непререкаемым.

И каждая новая страница жизни, через громадный труд, сомнения, преодоление препятствий, приносила удовлетворение и успех.

Социологическая деятельность директора Института сравнительных социальных исследований, множество проектов по изучению социальных и культурных процессов в становлении молодой Республики позволили

вторгнуться в средоточие жизни, почувствовать биение его пульса, осознать важность своей деятельности для процветания родной страны.

На посту декана факультета философии и политологии КазНУ им аль-Фараби Зарема Каукеновна раскрыла новые грани своих дарований. Ученый, педагог, организатор науки, наставник молодежи – во всех сферах она освободилась от рутины, обыденности и вносила нечто яркое, необычное, творческое. Студенты стремились на ее лекции, преподаватели чувствовали строгую справедливость руководителя и ее удивительное умение вникать во все ситуации, помогать, поддерживать, поощрять. Руководитель новой генерации, авторитетный ученый и просто любимица студенческой молодежи – всем так не хотелось ее отпустить!

Но открылась еще одна страница биографии. Заместитель директора по науке казахстанского Института стратегических исследований при Президенте РК. Ответственные государственные задания, разработка стратегий социального, экономического и культурного развития страны. Здесь требовался профессионализм высочайшего уровня, масштабное мышление и гражданская ответственность. Немало исследовательских проектов по заданию самых высоких инстанций было с успехом выполнено под руководством Заремы Каукеновны.

И вот – наш Институт. Мы вместе уже четыре года. Наши научные проекты получают высокие оценки экспертов. Аналитические доклады с обобщением данных социологических исследований принимаются во внимание в государственных Программах и Документах. Институт работает слаженно, ритмично, показывая достойный пример остальным научным учреждениям. Теперь мы – не только ученые, но и педагоги. И это снова инициатива нашего директора – интеграция науки и образования, о которой так давно говорилось, но исполнилось только сейчас.

Кажется, что день Заремы Каукеновны намного продолжительнее нашего. Она успевает так много, что трудно даже в это поверить!

В чем же разгадка удивительной творческой активности Заремы Каукеновны? Наверно, в одном волшебном слове. Это – любовь, без которой все дела человека остаются пустыми, тусклыми, лишенными жизни. Любовь к своим замечательным родителям Каукену Ахановичу, Айбале Кыдыралиновне, к супруге Серику Тураровичу и маленькой, красавице – дочке Сабрине, любовь к науке, любовь к Родине. Семья для Заремы Каукеновны – первое родное место на земле, отчий дом, откуда она несет любовь к своей Отчизне, к родному народу, к своему Казахстану. Вот поэтому все в жизни получается, все сбывается, все приносит подлинный, а не мнимый успех!

Директорствовать – не только управлять, но созидать и творить. Ее вклад в развитие социогуманитаристики Казахстана связан с развитием социологического направления в философии, политологии и религиоведения. Инновационные концепции директора связаны с новыми плюральными

герменевтическими и мультидисциплинарными подходами в философии, политологии и религиоведения. Социально-политические, культурные, экономические процессы, происходящие в Казахстане, должны быть связаны с научными результатами фундаментальных и прикладных исследований – это главная стратегия научных исследовательских дискурсов Института, которая осуществляется член-корреспондентом НАН РК, доктором социологических наук, профессором Шаукеновой З.К.

Дорогая Зарема Каукеновна!

Поздравляем Вас! У Вас много заслуженных правительственных наград. Но самая высокая награда – наша Вам благодарность! Будьте всегда такой же молодой, прекрасной, полной творческой энергии и долгие-долгие годы стойте у руля нашего Института! И пусть лучи Вашей славы озаряют и наши судьбы! И пусть всегда Вами гордится Отчизна!



ДУХОВНОСТЬ – НАЦИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ СТРАНЫ

22 октября 2015 года в г. Алматы состоялась международная научно-теоретическая конференция «Духовная жизнь Казахстана: история и современность». Организаторами конференции выступили **Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК, Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК и ОО «Казахстанский философский конгресс».**

Данная конференция проводилась согласно Плану мероприятий Комитета науки МОН РК по реализации целевой научной программы «Народ в потоке истории» (2014-2016 гг.) и Плана Нации – 100 конкретных шагов «Современное государство для всех» по реализации пяти институциональных реформ Главы государства Нурсултана Назарбаева.

В рамках конференции рассматривались следующие вопросы:

– духовная жизнь общества в контексте ценностно-мировоззренческих ориентиров и новых подходов в методологии научного исследования;

– формирование и развитие духовной жизни казахов в культурно-историческом процессе;

– духовная самоидентификация Казахстана в эпоху гло-

бализации и цивилизационных вызовов современности;

– религия и ее роль в духовной жизни казахстанского общества;

– вопросы преподавания истории религии и истории ислама в Казахстане. В конференции приняли участие известные отечественные и зарубежные ученые, философы, такие как: **Дербисали Абсаттар Багисбаевич** – Директор Института востоковедения имени Р.Б. Сулейменова КН МОН РК, доктор филологических наук, профессор (г. Алматы, Казахстан),

Нурмуратов Серик Есентаевич – заместитель директора Института философии, политологии и религиоведения МОН РК, доктор философских наук, профессор, представитель ТЮРКСОЙ (Международной организации тюркской культуры) **Малик Отарбаев, Смирнов Андрей Вадимович**



– заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН (г. Москва, Россия), **Халид Саид Ганим** – PhD доктор, профессор (г. Каир, Египет), **Ли Бен Жи** – профессор Корейского университета иностранных языков, главный научный сотрудник Центра Исследований мирового культурного контента (г. Сеул, Республика Корея), представители ДУМК и РПЦ. По итогам конференции была принята резолюция.

В рамках международной научно-теоретической конференции состоялся круглый стол на тему: «**Учебник как гуманитарно-диалогический проект**».

В ходе работы круглого стола выступили ученые Казахского национального университета им. аль-Фараби профессор **Нурышева Г.Ж.**, Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК профессор **Абишев К.А.**, профессор **Хамидов А.А.**, профессор **Сейтахметова Н.Л.**, профессор **Соловьева Г.Г.**, профессор **Изотов М.С.**, доценты **Әлжан К.У.**, **Барлыбаева Г.Г.**



Участники круглого стола отметили, что на современном этапе развития казахстанского общества необходимы новые нелинейные практики обучения. Новое поколение учебников должно быть направлено на интеграционный процесс связи науки и образования. При написании учебников ученым необходимо использовать мультидисциплинарные подходы, чтобы они несли не только фактологическую или трансляционную функции, но и коммуникативную, диалогическую, ведь учебный процесс это прежде всего диалог между преподавателем и учеником в самом высоком смысле.

По мнению участников, в Казахстане необходимо введение в учебный процесс инновацией струи, международного опыта, но при этом не забывая свои традиции образования.

В целом, круглый стол прошел очень продуктивно, были подняты актуальные вопросы образовательного кон-



тента, в том числе относительно новых для казахстанской гуманитаристикой дисциплины «Исламоведение».

Также в этот день состоялся круглый стол на тему **«Роль религии в культурном и социально-политическом развитии Казахстана»**.

В ходе работы круглого стола выступили ученые Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК заведующий отделом религиоведения доцент **Б.М. Сатершинов**, профессор **Косиченко А.В.**, профессор **Бурова Е.Е.**, профессор **Курганская В.В.**, главный научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова **Джалилов З.Г.**, **Серик Мырзалы** профессор Казахской Академии транспорта и коммуникаций имени М. Тынышпаева, **Ли Бен Джи** – профессор Корейского университета иностранных языков, главный научный сотрудник Центра Исследований мирового культурного контента (г. Сеул, Республика Корея), а также докторанты PhD.



Участники круглого стола обсудили вопросы возможностях ислама и православия как основных для Казахстана религий в сохранении мира и межконфессионального согласия, развития современных культурных феноменов, играющих заметную роль в общественной и государственной жизни современного Казахстана.

Во время обсуждения участники круглого стола отметили важность проведения подобных мероприятий не только для ученых, но и широкой общественности.



Сергей Колчигин

РОССИЙСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС В УФЕ: КРАТКИЕ ИТОГИ



С 6 по 10 октября 2015 года в Уфе состоялся VII Российский философский конгресс на тему: «Философия. Толерантность. Глобализация: Восток и Запад – диалог мировоззрений», собравший свыше тысячи участников не только из России, но и из многих стран мира. Казахстан представляли философы из Алматы, Усть-Каменогорска, Атырау. Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК был представлен докторами философских наук А. Сагикызы, С. Колчигиным, М. Изотовым, Г. Курмангалиевой.

В своем приветственном слове Президент Башкортостана **Рустэма Закиевича Хамитова** отметил: выбор Уфы в качестве места проведения конгресса можно считать определенным признанием достижений философской школы Башкортостана. Самостоятельное философское движение в республике оформилось сравнительно недавно. Башкирскому отделению Российского философского общества – 33 года, хороший возраст. Сегодня оно объединяет около 300 членов, в том числе 54 доктора, а также более 200 кандидатов наук. Действуют два диссертационных совета по философским наукам, отделение Философского общества, два научных семинара, Уфимское общество имени Фихте, религиозно-философское общество имени Лосева. Башкирское отделение по научному потенциалу и численности является третьим после философских обществ Москвы и Санкт-Петербурга. Сегодня научные поиски философов республики тесно связаны с общественно-политической, социально-гуманитарной, историко-культурологической проблематикой, особенно важной для многонационального и поликонфессионального Башкортостана, в частности, формированием в общественном сознании религиозной и этнической толерантности.

А главной мыслью докладчика было то, что в социальных, исторических, духовных процессах философия играет колоссальную роль. Философское сообщество – особое, оно постоянно задает трудные вопросы бытия, ищет истину, предлагает решения, формирует цивилизационный фундамент общества. Философия наращивает этот цивилизационный, моральный, культурный пласт. Пускай, образно выражаясь, по миллиметру в столетие, но увеличивает слой знаний, уменьшая тем самым невежество. Философия раскрывает тайны человека, его бытия и предназначения. И в

этом смысле философия – это наука, формирующая гуманистическую цивилизацию на планете. Философ – это «садовник цивилизации», мудрый, ответственный, благородный, и оттого нужный и важный для общества.

Философия разясняет, что ни природные богатства, ни прочие материальные блага не имеют смысла, если в обществе не воспитываются интеллектуальные, компетентные и нравственные люди. Именно вам, философам, общество доверяет формирование мировоззрения молодежи. Именно с развитием философского знания мы связываем наши надежды на будущее. Философия всегда опережает социальные, познавательные, творческие процессы. Она формирует в своем дискурсе ориентиры, «образы цели» и создаёт предпосылки для их достижения, реализации в будущем, выступает генератором оригинальной мысли и творчества. То, о чём думают философы сейчас, спустя десятилетия, а иногда и столетия неизбежно воплощается в жизнь.

Вам, философам, подчеркнул Президент Башкортостана, нельзя ошибаться, вы не политики, чтобы делать контрпродуктивные ошибки. У вас есть время думать, размышлять. У вас есть талант, ум. Вы – учёные, вы – философы, вы – мудрецы. Пусть торжествует ум! Пусть торжествует любовь к мудрости, к философии! – завершил свое приветственное слово Р.З. Хамитов.

В торжественной части от имени Председателя Государственной Думы Федерального собрания Российской Федерации С. Нарышкина с приветственным словом выступила заместитель председателя Комитета по культуре Государственной Думы РФ, Председатель Ассамблеи народов Республики Башкортостан, д.ф.н., проф. Зугура Яныгуровна Рахматуллина. Выступили с приветствиями Почетный Президент МФФО Иоанна Кучуради и Генеральный секретарь МФФО Лука Мария Скарантино.

Казахстанская делегация также приветствовала организаторов и участников Конгресса и вручила подарки и казахские сувениры Президиуму собрания. В выступлении представителя делегации **С. Ю. Колчигина** были отмечены исторические и современные связи между Россией и Казахстаном в области политики, культуры и философии; а также то, что башкиры и казахи связаны теснейшими узами родства. Поэтому, подчеркнул докладчик, мы прибыли в Башкортостан как братья к братьям и надеемся на плодотворную совместную работу.

На пленарном заседании был зачитан ряд докладов. Так, посол Ирана в России **Мехди Санаи** указал на то обстоятельство, что одним из факторов усиления хаотических процессов стало ослабление национальной государственности и возникновение наднациональных образований. Тем не менее, в сложившихся условиях только международная коалиция, по мнению Мехди Санаи, может способствовать преодолению кризисов.

С большим докладом на пленарном заседании выступил заместитель директора Института философии РАН **Андрей Вадимович Смирнов** (Рос-

сия). Он указал: индоевропейский и арабский языки составляют основу существенной разницы в менталитете Запада и Востока. В индоевропейской традиции базовой интуицией является отношение «субъект – объект», или S есть P, поскольку эта интуиция помещена в замкнутое пространство. У арабского языка – иная интуиция, она основана не на связке «быть»; более того, в арабском вообще нет глагола «быть», как и любого глагола-связки. Здесь субъект и предмет изначально связаны друг с другом: предикат «опирается» на субъект. Какова здесь базовая интуиция? Время как истечение-река Вечности.

Мустафа Исаевич Биалалов (Дагестан) посвятил свой доклад проблеме рационального и иррационального. Он, в частности, отметил рост правополушарного населения Земли в последние годы (прежде всего среди китайцев и индийцев), и с этим, среди прочих факторов, связана сегодняшняя иррационализация познания и науки. Но это, по мнению М. И. Биалалова, не разрушение рационального, но предложение других форм рациональности, например – ценностей. Иррационализация это и есть ценностная рациональность. Отсюда проистекает живительный характер Востока для США и Европы.

Ирина Васильевна Черникова выступила с докладом о необходимости сохранения природы человека. Речь должна идти о том, чтобы противопоставить роботизации человека сохранение его биологии и социальности.

Первый день Конгресса был завершён интересными лекциями **Иоанны Кучуради** (Турция) на тему: «Соблюдение прав человека как важнейшее условие преодоления проблем современного мира» и директора научно-образовательного департамента Университета Сержи-Понтуаз, доктора исторических наук, доктора филологических наук **Сильви Бордзиак** (Франция): «Глобализация и ее влияние на педагогический процесс: вызовы и ограничения».

На Конгрессе работали 26 секций по всем отраслям философского знания. Были проведены Международная конференция «Культурная политика России: международные аспекты», 5 симпозиумов, 29 круглых столов, две творческие встречи и одна панельная дискуссия на тему «Коммерциализация знаний как проблема развития культуры».

Поскольку темой конгресса были проблемы диалога мировоззрений, постольку вполне естественно, что именно этой проблематике было уделено наибольшее внимание. Так, **Т.Л. Михайлова** (Нижний Новгород) в своем выступлении поставила вопрос о теоретико-методологических основах коммуникативистики как формирующегося раздела философии; а **Н.С. Беляков** (Уфа) – о межцивилизационном дискурсе в рамках плюрализма культур. Докладчик подчеркнул: существует множество типов культур и цивилизаций, причем даже в рамках Запада и Востока имеется огромное число различий; да и само разделение на Запад и Восток не менее догматично и идеализированно, чем деление на социалистический и капиталисти-

ческий лагери. Дискурс о межкультурном и межцивилизационном диалоге должен поэтому вестись в рамках не дуализма, а плюрализма. Правда, это связано и с рядом проблем, отметил Н.С. Беляков. В частности, признание принципа культурного плюрализма тождественно с признанием равенства каждой культуры, цивилизации и страны на международной арене, что, к большому сожалению, в рамках современного общества выглядит как абсолютная утопия. Тем не менее, к этому все же нужно стремиться.

Конгресс показал достаточно критичное отношение к понятию «толерантность», к ней нет безоголочно позитивного отношения, как, скажем, на либеральном Западе: толерантность, подчеркивали участники конгресса, имеет свои слабые стороны и не всегда коррелирует с реальностью.

О слабых сторонах и другого методологического принципа – цивилизационного подхода – говорилось в выступлении **И. Таирова** (Фергана). Суть цивилизационного подхода заключается в том, что история развития человечества рассматривается как смена одних цивилизаций другими, при этом у авторов цивилизационной парадигмы часто отсутствует понимание механизма этой смены. Чаще всего отрицается всемирная история: она превращается в конгломерат изолированных процессов развития локальных цивилизаций. За прошедшие два столетия сторонники цивилизационного подхода так и не выработали четкого определения термина «цивилизация». Но самым серьезным недостатком цивилизационного подхода является отсутствие понимания о направленности движения человеческой цивилизации в своей совокупности, что было, безусловно, сильной стороной формационного подхода. Декларирование многовариантности исторического процесса не всегда помогает, а часто даже затрудняет понимание того, какие из этих вариантов лучше, а какие хуже (ведь все цивилизации считаются равноценными). Все это в комплексе приводит к тому, что в рамках цивилизационного подхода невозможен прогноз дальнейшего направления развития человечества. По сути, цивилизационный подход отвечает на вопрос: «как было?», но не может ответить на вопрос: «как будет?».

Критичностью отличалось и выступление **В.А. Кутырёва** (Нижний Новгород) «Глобализм как движение в New brave world». Понятие глобализма не стоит расширять безгранично. Его суть – процесс технологизации мира с заменой духовно-ценностных регуляторов жизни внешним контролем. Технологии становятся способом бытия человека. Особенно с распространением Hi-hume технологий. Идеальным воплощением глобализма являются виртуальные коммуникационные процессы в медиасфере. Это «конец истории» как превращение культуры в традицию, жизни в технос, личности в человеческий фактор, агента и трансхьюмана. Поверхностные дискуссии о «масштабах» глобализма затушевывают его опасность для Homo sapiens. Протестуя против ограничения свободы моралью и религией, современный человек смиряется, если оно будет техническим. В условиях глобализации

демократия вытесняется технократией. Глобальное распространение NBICS технологий не сопровождается сдерживающими регуляторами. Нет даже их обсуждения. Или оно минимальное, или сопровождается фаталистическими заклинаниями, что «прогресс не остановишь». Мы окажемся в New brave world как зомби, незаметно, что, однако, будет концом (нашего) света. Задача ответственной философии в том, чтобы побуждать людей преодолевать охватившую мир истерию глобального = технологического инновационизма в пользу управляемого развития (controlled development) и общества, основанного на мудрости (wisdom based society). Хотя бы бороться за него. Наше положение безнадежно, значит надо (с)делать всё, чтобы его изменить. Так продлимся, – завершил свое выступление В.А. Кутырёв.

С проектом конституционного устройства человечества ознакомил участников конгресса **А.В. Маслихин** (Йошкар-Ола). Он напомнил, что с 2010 года под эгидой международной организации ЮНЕСКО в Афинах (Греция) действует Всемирный философский форум (ВФФ, который сосредоточил свою деятельность на реализации лучших философских идей на благо человечества. 5-9 октября 2015 года состоится очередное заседание ВФФ, на котором будет принята разрабатываемая ныне Конституция Земли, призванная открыть путь человечеству для прекращения войн, конфликтов, гонки вооружений. Всеобщая Конституция Земли гарантирует равноправие людей независимо от пола, расы, национальности, благосостояния, языка, имущественного и должностного положения, места проживания, религии. Граждане Земли посредством мудрости, разума, морали, справедливости и глобальной ответственности устанавливают всеобщее самоуправление. Документ находится в стадии разработки, содержит многочисленные теоретические находки, ряд спорных положений. Но главное, предлагаемая модель общественного устройства увеличивает шансы населения планеты преодолеть существенные угрозы и обеспечить его поступательное развитие.

Знаменательно и то, что много выступлений на конгрессе было посвящено теме доверия. В этом можно усмотреть определенную тенденцию, вытекающую из жизненной необходимости диалога и согласия в современном мире. Например, **Е.О. Гончарова** (Саратов) отметила, что в эпоху глобализации обостряется проблема мировоззренческих приоритетов. В этом отношении социальное доверие входит в разряд так называемого социального капитала, является условием консолидации общества и социального спокойствия.

О доверии как об одной из форм социального капитала шла речь и на секции «Социальная философия»; этой темы коснулся в своем выступлении, в частности, **М.З. Изотов** (Алматы). В философии полагается, отметил он, что идеал – это идеальный образ, определяющий способ мышления и деятельности человека или определенной социальной общности. Идеал выступает как активная, организующая сознание людей сила, интегрирующая их вокруг решения вполне определенных, конкретных, исторически назрев-

ших задач. Одной из них является построение общества, основанного на знаниях. Современные информационно-технологические средства оказывают существенное воздействие на природу знания и в значительной мере расширяют возможности образовательного процесса как канала передачи информации. Важно заметить, что уже на стадии так называемого «информационного общества» именно научное знание превращается в важнейший ресурс социальной и системной интеграции. Общество знания характеризуется новыми измерениями: кроме технологического появилось социальное, этническое, политическое и др. В начале XXI века Ю. Хабермас уделяет большое внимание мировоззренчески-идеологическому фактору социокультурного развития постиндустриального общества, М. Кастельс – экономическому, Э. Гидденс – политическому, Н. Луман – массмедийному и т.д. Некоторые авторы отмечают несоответствия между ускорением прогресса технологий и низкими темпами модернизации социальных, юридических и политических институтов, а также антигуманных последствий НТП. Важно не повторять допущенных западными странами ошибок на пути к обществу знания. Здесь следует исходить из того, что общество знания как историческая фаза постиндустриального общества, в конечном счете, будет приближать человечество к обществу гуманистических ценностей, целью которого являются всестороннее развитие человека. Только в таком случае общество знания может стать для нас социальным идеалом и ориентиром.

С.Ю. Колчигин (Алматы) в своем выступлении подчеркнул: информационное общество – общество рассудка, общество рассеянной плюральности, многообразия без единства, тогда как общество знания – это общество разума (понимания смыслов). Знание здесь – не просто информация, накопление фактов, а воспитание культуры мышления и отношения к Миру. Вот почему так важна в обществе знания роль философии как культуры мышления и как способа теоретического обобщения гигантского объема современной информации. В эпоху НБИКС-технологий нужна интеграция всех форм мироотношения, глобальный мировоззренческий синтез, единое истинное миропонимание. Понятно, что и сама философия должна внутри себя стать единой и истинной. Стержнем глобального мировоззренческого синтеза должна стать духовность, где главную роль играет базовое доверие. Доверие миру, бытию, всему окружающему как базовая характеристика отношения «Человек – Мир» есть мост, соединяющий и никогда не отделяющий человека от реальности, человека от человека, человека от собственного внутреннего мира. Оно, если быть точным, есть прорастание человека изнутри вовне, переход от внутреннего и ментального плана к плану внешнему, материально-чувственному, реальному.

Целостному знанию как основе образования посвятила свой доклад **Н.П. Волкова** (Москва). Если раньше основой образования была гуманистически-просветительская парадигма, то ключевой задачей современ-

ной системы образования выступает подготовка высококвалифицированного специалиста, востребованного на рынке труда. Но при этом, считает Н.П. Волкова, нельзя нивелировать в содержании образования достоинств прежней концепции образования. Высшее образование должно строиться на единстве различных компонентов образования, на идее целостного знания. Важно сформировать у студента определенную систему ценностей и идеалов, в соответствии с которой будет осуществляться его жизнедеятельность. Реализация этой задачи возможна на основе гуманитаризации образования: воспитания социально ориентированной личности с устойчивыми моральными качествами в контексте принципов гуманизма и патриотизма. Совершенствование образования требует развития новых методов обучения. Здесь в первую очередь должна осуществляться главная задача: соединение индивидуализированного образования в различных ее видах, в том числе и на основе современных информационно-технологических средств обучения, с перманентно самообучающимся образованием. Важнейшей характеристикой этих двух векторов образования следует считать установку на творчество, самостоятельность, имманентную мотивационность. В качестве внешних условий образования следует указать на необходимость его свободы от диктата административно-управленческих решений.

С идеей целостного знания связана идея целостного миропонимания. В этом ключе было выстроено выступление **Л.А. Трониной** (Ставрополь). Она обратила внимание на то, что актуальность проблемы картины мира в современном образовании определяется многими факторами. Государственный заказ в сфере образования предусматривает создание лично ориентированной модели образования. В культурном плане современный человек погружен в клип-культуру, заменяющую реальность симулякрами. И как следствие этого – разорванность смыслов личного бытия. В методологическом плане в связи с модернизацией образования встает острая необходимость новой методологической парадигмы как основы инновационных трансформаций.

Мировоззренческим основаниям современной эпохи было посвящено выступление **И.Ю. Рассоловой** (Уфа). В продолжение мыслей, высказанных Л.А. Трониной, она отметила: в созданную «картину» человек стремится переместить центр тяжести своего духовного мира, но ни математическая, ни естественнонаучная, ни художественная, ни нравственная, ни религиозная «картина мира» не способна до конца удовлетворить духовный поиск человека. Всегда остается место для умозрения. Облегчить данную ситуацию нам помогут такие понятия, как Духовная картина мира и «дух» эпохи, способствующие осознанию онтологической данности современного мира. «Дух» эпохи – объективно целостное состояние человеческого общества со всеми его особенностями и противоречиями в рубежный период, когда происходит видимое изменение мировоззренческих устано-

вок. Понятие Духовной картины мира призвано преодолеть мировоззренческую разрозненность существующих представлений о мире ценностей, существующих в современную эпоху, а также проявления множественных интересов отдельного индивида, общества с необходимостью эти представления синтезировать в единую систему ценностей.

Немало интересного происходило и на секции «Философия естествознания». К примеру, **А.И. Желнин** (Пермь) в развитие темы глобального кризиса вводит понятие «инфо-стресс». Он интегрален, так как сопровождается не только психологической невротизацией, но и сбоями баланса возбуждения-торможения на уровне физиологии. Исследования показывают, отметил докладчик, что данный дисбаланс способен породить каскад сбоев в прочих сигнальных системах организма и привести к соматическим патологиям и эпигенетическим нарушениям. Именно поэтому информационно-психический аспект является системным для современного кризиса, считает А.И. Желнин.

В противоположность ему **И.К. Заболоцкая** (Москва) в своем выступлении напомнила: А.Л. Чижевский показал, что солнечная активность выступает своеобразным регулятором течения эпидемических процессов. Когда же эта биоэнергия будет максимальной, и при каких условиях – минимальной? Максимальной – в условиях хорошего настроения, радости. Тем самым И.К. Заболоцкая, по существу, настаивала на идее первичности духовного начала по отношению к началам психосоматическим.

И.К. Лисеев (Москва) постарался показать, что ныне под воздействием биологических идей формируется во многом новая, более сложная, многообразная научная картина мира, с учетом синтеза всех фундаментальных составляющих философского знания, включая мировоззренческие, онтологические, методологические, аксиологические, праксеологические аспекты.

М. Сабит (Алматы) выявил четыре гносеологических урока развития квантово-релятивистской физики, постаравшись показать, что построение физических теорий XX века, если иметь в виду их логическую структуру, может быть представлено как движение мысли от общего через особенное к единичному: в СТО – от специального принципа относительности (общее) через принцип постоянства скорости света (особенное) к релятивистским эффектам; в ОТО – от общего принципа относительности (общее) через принцип эквивалентности (особенное) к космологическим последствиям; в КМ – от уравнений Гамильтона в операторном представлении (общее) через принцип неопределенности (особенное) к свойствам атомно-молекулярных явлений. Можно предположить, заключил М. Сабит, что решение проблемы создания единой теории поля, единой теории, «теории всего» (по С. Хокингу) возможно также по этой логической схеме.

На секции «Философская мысль Башкортостана» основное внимание было уделено исследованию Башкирского народного эпоса «Урал-батыр»,

чь образы и мотивы созвучны образам и мотивам мирового эпоса, в том числе казахского. В материале, представленном **Э. Мулдашевым** (Уфа), была даже предпринята попытка показать возможность археологических подтверждений эпоса об Урал-батыре.

Секция «Восточная философия» проходила в Башкирском государственном педагогическом университете им. М. Акмуллы. Ее работе предшествовало совместное пленарное заседание с секцией «Философия образования», которое приветственным словом открыл ректор БГПУ им. М. Акмуллы, доктор педагогических наук, профессор **Р.В. Асадуллин**.

С докладами выступили: проректор РУДН, д.ф.н., профессор Н.С. Кирабаев (Москва), директор Института социально-философских наук и массовых коммуникаций КФУ, доктор философских наук, профессор М.Д. Щелкунов (Казань), заместитель директора Института философии РАН, доктор философских наук, профессор А.В. Смирнов (Москва). Они отметили важность образования как социального института в сохранении и культивировании культурной коммуникации и интеллектуальной культуры общества, а также подчеркнули его значимость как школы профессиональной подготовки.

Н.С. Кирабаев заострил внимание аудитории на теме разнообразия культурных миров и диалоге с иной культурой, обращаясь к образовательному опыту Российского университета дружбы народов, где проходят обучение студенты из 150 стран мира. Образовательный проект «Восточные тексты» является одним из средств, позволяющих преодолеть стереотипы в отношении разных культур и применять разные методики для достижения взаимопонимания между ними.

А.В. Смирнов продолжил разговор в этом контексте, задавшись вопросом: Что есть «востоковедение» сегодня? Рассматривая позицию Э. Саида, критиковавшего ориентализм как средство колониального воздействия, и позицию *postcolonial studies*, он предложил рассматривать «востоковедение» как философский проект, где философия является сердцевинной исследований, полагающей стратегию понимания смыслов Востока и Запада.

В докладе **И.Р. Насырова** (Москва) «О критике философии Абу Хамидом аль-Газали», озвученном на секционном заседании, красной нитью прозвучала мысль об отсутствии прямой связи между критикой философии аль-Газали и падением рационализма в исламской культуре и об отрицании его ответственности за торжество реакции в ней.

Тема соотношения веры и знания, философии и религии в той или иной степени также рассматривалась в докладах Е.У. Байдарова (Алматы) «Абай и джадидизм: на пути к знанию и просвещению», А.С. Сагикызы (Алматы) «Знание и незнание в даосской философии», Т.Э. Кафарова (Махачкала) «Познание как добродетель (из арабо-мусульманской культурной традиции)», Д.Э. Файзиходжаева (г. Ташкент) «Учение Фараби о мнении и знании» и др.

Так, в выступлении **Е.У. Байдарова** прозвучала идея о том, что Абай и джаиды создавали проекции будущего устройства тюрко-мусульманских обществ региона. Только следуя этим принципам, можно соответствовать тезису И. Гаспринского – «единство в языке, вере, делах».

В русле диалога мировоззрений Востока и Запада, толерантности – одних из основных акцентов симпозиума – прозвучали доклады Г.К. Курмангалиевой (Алматы) «Диалоговая стратегия аль-Фараби: современный контекст», К. Шадманова (Бухара) «Место восточной школы переводчиков в развитии Ренессанса Запада», А.С. Сиргия (Санкт-Петербург) «Философия Шри Раджниша как синтез духовных традиций Востока и Запада» и др.

Философия аль-Фараби, как было подчеркнуто в выступлении **Г.К. Курмангалиевой**, представляет интерес как один из значимых этапов в развитии диалоговой стратегии исламской культуры, ее моделей репрезентации культуры согласия, понимания сущности и предназначения диалога. В условиях полемической духовно-интеллектуальной атмосферы исламской средневековой культуры аль-Фараби делает диалог внутренним условием и основанием философствования, вскрывая его универсально-всеобщее предназначение. Его так называемое «комментирование» является формой выражения диалогического дискурса, где тот, кто обозначил слова другого, уже отличает себя от него и вступает в разговор с ним.

А. Сагикызы в своем выступлении обосновала мысль о том, что для китайской философии (особенно в лице Чжуан-цзы) в мире бытия не всё доступно познанию. Ему открываются лишь следствия и результаты мирового развития, а не их причины и источники, и знание по своему содержанию исчерпывается ими. Человек как познающий и знающий субъект ограничен самим устройством мира как целого. Но в отмеренных границах познание в принципе бесконечно, и знание беспредельно.

Среди нескольких «круглых столов» отметим тот, который прошел на тему: «Возможна ли современная трансцендентальная философия?». Модератор «круглого стола» **С.Л. Катречко** (Москва) поставил перед участниками «круглого стола» два вопроса: 1. Что такое трансцендентальная философия Канта; 2. Что можно было бы понимать под современной трансцендентальной философией. В основном дискуссия велась вокруг понятий трансцендентного и трансцендентального. Так, **И.Д. Невважай** (Саратов) подчеркнул, что трансцендентное и трансцендентальное переходят друг в друга, так что их различие порой теряется. **С.А. Борчиков** (Озёрск) пошел еще дальше и показал «схему трансцензуса», т.е. неразрывную связь и взаимный переход трансцендентного (Td), трансцендентального (Tr) и имманентного (Im). Говорилось также о связи идеи Канта о «конструкции» (конструировании) понятий с современной математикой и, отчасти, физикой. Шла дискуссия о «нулевых объектах», трансцендентальной реальности и трансцендентальной иллюзии, о своеобразном «аутизме» философии Канта

и критике этого взгляда. Последнее прекрасно выразил С.А. Борчиков: да, Кант ушел от эмпиризма современного ему естествознания, но он вовсе не «аутист от философии», ибо вышел также и за пределы чистого разума, подверг его критике, вышел к жизни, к бытию.

Очень важны были на конгрессе встречи со старыми друзьями, а также новые знакомства с коллегами из других стран. Так, казахстанским философам довелось познакомиться с Л. Иткуловой, Т. Лешкевич, Л.С. Перуанским, с Генеральным секретарем МФФО Л. Скарантино и многими другими. Обмен мнениями, информацией, книгами, планы по дальнейшему сотрудничеству – всё это присутствовало на дружеских встречах.

На конгрессе решались также вопросы организационного характера. Был избран новый состав Президиума Российского философского общества, хотя он и мало изменился. Президентом вновь избран академик В.С. Степин, вице-президентом А.Н. Чумаков, ученым секретарем – А.Д. Королев. От Казахстана в состав Президиума избран С.Ю. Колчигин.

Подводя итоги, руководители некоторых секций отметили выступления казахстанцев как наиболее интересные; на секции по восточной философии это были доклады А. Сагикызы и Г. Курмангалиевой, на секции по социальной философии – М. Изотова и С. Колчигина. Нур Серикович Кирабаев (Москва) особо подчеркнул важную роль исследований наследия аль-Фараби, проводимых многие годы казахстанской философской школой.

Стоит отметить некую тенденцию или, по крайней мере, интенцию. Налицо определенное стремление к единой истине и, следовательно, к взаимопониманию. А дискуссии проистекают, возможно, из того, что сама эта единая истина, будучи формой добра (по выражению В.С. Соловьева), внешне «слишком проста», тогда как на поверку оказывается чрезвычайно многосложной. Однако стремление к единству на базе не только сугубо теоретических конструктов, но и ценностей, внерациональных форм все-таки очень заметно в тех поисках, которые ведут современные философы.

В целом работа Конгресса показала, насколько серьезной и актуальной продолжает быть тема диалога культур, цивилизаций и мировоззрений в эпоху глобальных изменений и насколько ответственными должны быть шаги человечества в достижении мира и согласия, взаимопонимания и толерантного мышления.

ОБ ИТОГАХ VI КОНГРЕССА СОЦИОЛОГОВ ТЮРКСКИХ СТРАН В СТАМБУЛЕ (ТУРЦИЯ)

3-4 декабря 2015 года в Стамбуле состоялся VI Форум социологов Тюркских стран. Этот форум был приурочен к ряду важных дат – 100-летие социологии Турции и 10-летие сотрудничества между социологами Тюркских стран.

В 1913-1915 годах в Стамбульском университете была открыта специальность социология. Ее продвижение и включение в учебные программы происходило благодаря видному историческому деятелю Турции – Зия Гокалп. Турецкая социология, как и Турция XX века, была тесно связана с Францией. Первая кафедра социологии была создана во Франции, в Сорбонском университете в 1880 году. Поэтому идеи французской революции вместе с социологией быстро проникли и закрепились в Турции.

Стамбульский университет был основан в 1453 году, а в 20-х годах XX века на литературном факультете Стамбульского университета открывается отделение социологии, еще до преобразования университета в светский вуз. То есть, в определенном смысле, социология проложила дорогу Турции к светскому образованию, образу жизни, модели государственности. В развитии и становлении турецкой социологии важную роль также сыграли Сабахаттин, Нежметтдин Садык, Мехмет Иззет, Зия Улкен, Бакен Сезер. Социология в Турции стала частью становления и развития страны как независимого государства. Социология оформила платформу гражданского патриотизма.

Важным поводом собрания социологов из Тюркских стран стал 10-летний опыт развития Союза социологов тюркоязычных стран, созданный решением первого Конгресса социологов Тюркских стран, прошедшем в 2005 году в Коджаели (Турция). За прошедший период состоялось пять конгрессов, и нынешний в Стамбуле стал шестым. Из шести конгрессов – три конгресса прошли в Турции (2005, 2009 и 2015), два – в Казахстане (2008 и 2014) и один – в России, город Уфа (2011).

На втором Конгрессе социологов тюркских стран в 2008 году в Алматы было принято решение об избрании президентом Союза социологов Тюркских стран декана факультета литературы Стамбульского факультета, профессора Коркут Туна, вице-президентом был избран глава казахстанской социологической ассоциации Марат Тажин. На Конгрессе социологов Тюркских стран в 2014 году президент Ассоциации социологов Казахстана (АСК) М.М.Тажин был единогласно избран главой Союза социологов Тюркских стран. Это стало оценкой вклада казахстанских социологов, пре-

зидента АСК в развитие отношений между социологами Тюркских стран и в целом лидерства казахстанской социологии.

За период своего создания казахстанская социологическая ассоциация совершила прорыв, преодолев маргинальные и локальные границы, встраиваясь в общемировой социологический дискурс. В частности, это можно проиллюстрировать на динамике отношений Ассоциации социологов Казахстана с Международной социологической Ассоциацией (МСА). В 2008 году конгресс социологов тюркских стран впервые посетила вице-президент МСА Жан Мари Фритц. В 2014 году в работе Астанинского социологического форума, посвященном Дню Первого Президента Республики Казахстан, принял участие Сари Ханафи, сменивший госпожу Ж.М.Фритц на посту вице-президента МСА по сотрудничеству с национальными ассоциациями. Но, безусловно, знаковым событием для казахстанской социологии стал приезд в нашу страну в 2012 году Майкла Буравого, президента МСА, патриарха мировой социологии и автора концепта публичной социологии.

Все эти события вывали неподдельный интерес к Казахстану, социологии в Казахстане и, в целом, в тюркском мире. Ведь Турция, например, это достаточно известная часть мирового социологического пространства. Майкл Буравой, будучи вице-президентом МСА, был в России. Казахстанская социологическая ассоциация же, хотя с марта 2003 года и является членом МСА, для мирового социологического общества оставалась малоизвестной.

Таким образом, нынешний Конгресс социологов Тюркских стран был очень важным и ожидаемым. К нему шла длительная подготовка, прежде всего турецкой стороны. Основным хедлайнером турецких социологов выступает Хаяти Тюфекчиоглу, являющийся сегодня главой департамента социологии Арельского университета в Стамбуле, основанного в 2007 году. Сегодня этот университет проявляет себя как один из передовых и прогрессивных вузов в Турции.

Профессор Тюфекчиоглу осуществляет очень активную работу в Казахстане еще с того времени, когда он был атташе по культуре посольства Турции в Казахстане. Затем он возглавлял Институт Евразии в Стамбульском университете и сегодня работает в Арельском университете Стамбула, часто посещает Казахстан с лекциями в регионах (Актобе, Алматы, Астана).

Следует сказать, что проведению форума помимо Арельского университета оказал содействие госорган Турции – ТИКА (Агентство сотрудничества и координации Турции). При этом глава попечительского совета и основатель Арельского университета, доктор Кемаль Гозукар предложил социологам из тюркских стран учиться в этом вузе и обещал содействовать этому вплоть до предоставления льгот и преференций.

С приветственными словами к участникам Конгресса обратились – ректор Арельского университета Мехмет Чиви, председатель VI Конгресса социологов тюркских стран Зейнеп Карахан Услу, вице-президент Ассоци-

ации социологов Казахстана Серик Сейдуманов, руководитель казахстанской делегации.

В Стамбул приехали представители ведущих вузов Казахстана, основные социологические школы – алматинская и астанинская, в составе делегации находились молодые ученые, докторанты PhD – научные сотрудники Института философии, политологии и религиоведения, играющего главную роль в развитии казахстанской гуманитарной науки. Были представлены также НПО, в частности, помимо АСК – Конгресс философов Казахстана. В рамках форума был заключен меморандум о сотрудничестве между философами Азербайджана и Казахстана.

В Стамбул приехал актив казахстанской социологии, которые буквально накануне провели Астанинский социологический Форум на котором присутствовали ученые из Азербайджана, Армении, Беларуси, России, США, Турции. В Казахстане встреча социологов состоялась во Дворце мира и согласия, что было очень символично.

Немного о Стамбуле и о нас.

Хотя, казалось бы, сложно ставить знак равенства между Стамбулом, где население перевалило за 20 млн. чел. и Алматы, где проживает не более 2 млн. чел. Но это разница количественная, но не качественная. В базовом уровне отличий мало. И алматинский, и стамбульский социум – это восточные типы обществ. Это большая часть малого и среднего бизнеса, это торговля. Может быть, эмоциональность турков более интенсивная, чем казахская, однако наши южные молодые люди также характеризуются как достаточно энергичные и реактивные. Может быть, отличия по рождаемости. В Казахстане она не сильно уступает турецкой, поскольку и здесь, и там восточный тип демографического поведения, одни нормы, религиозные факторы. Есть стремление к светскости, но есть и место духовному.

Турция географически и исторически играет роль моста между Европой и Азией. Один берег Босфора – это Азия, другой Европа. Так, произошло, что почти тысячу лет назад огузы, такие же кочевники как кыпчаки пришли в благодатный край трех морей (Мраморное, Черное и Средиземное). Они здесь осели и поменяли свой быт, нарастили культуру. Турция наследница – второго Рима, Византии. Она – бенефициар расцвета арабской исламской культуры, затем европейской.

Турция в 1923 году отметила 100-летие своей независимости. Своя государственность, территория, атрибутика у Турции были и ранее, до того, как был подписан Лозаннский договор от 24 июля 1923 года, по которому Турция обрела независимость. Однако именно с 1923 года Турция выбрала новый, кардинальный путь – от империи к национальной государственности. На этом пути страна уже почти век.

И на этом фоне можно представить Казахстан в 20-х годах XX века. В 1918-1921 годах проводилась политика «военного коммунизма», в рам-

ках которой осуществлялась национализация всей собственности, включая объекты инфраструктуры. В Казахстане было приватизировано более 300 промышленных объектов. Проводились продовольственные, хлебные и мясные разверстки. При этом сокращались земельные угодья, поголовье скота, наблюдался кризис в степи и недовольство политикой большевиков. В этом контексте следует сказать, что в России под влиянием В.И.Ленина была сделана попытка совершить «исторический компромисс», а именно ввести НЭП, то есть хотя бы отчасти реставрировать товарно-денежные отношения, основы рынка, собственности. Однако это вызвало жесткую внутреннюю реакцию со стороны «ястребов» во главе со Сталиным. В итоге Россия, а вместе с ней и Казахстан не использовали исторический шанс начать свой путь устойчивого рыночного развития еще в 20-х годах прошлого века. Затем Казахстан вместе с другими советскими республиками пережили насильственную коллективизацию, голод, вторую мировую войну. По переписи 1897 года численность казахов составляла 3,3 млн. чел., в 1926 году – 3,6 млн. чел., а в 1937 году – 2,1 млн. чел. При этом в долевом отношении численность казахов спускалась с 82% в 1897 году до 37% в 30-х годах XX века. Послевоенная перепись 1959 года показала численность казахов 2,7 млн. чел., что составило менее 30% от населения. Только в 70-80-х годах удельный вес казахов начинает расти, благодаря демографическому росту. Тем не менее, пока Турция активно развивалась, Казахстану пришлось находиться в эпицентре советского, большевистского эксперимента, который стоил очень дорого.

В настоящее время Казахстан и казахи переживают важный период восстановления исторической справедливости. Как отметил Президент Н.А.Назарбаев на 22 сессии Ассамблеи народа Казахстана 23 апреля 2015 года, этого института народной дипломатии и межэтнического диалога, казахи много пережили, будучи сами в нужде, принимали и поддерживали депортированные народы. Однако никогда не роптали и не обвиняли никого, созидая свою жизнь, творя историю через малые дела, которые в совокупности стали подвигом народа. В этой связи, Главой государства было предложено учредить День благодарности казахам как дань памяти и признания подвига казахского народа.

За советские опыты пришлось расплачиваться не просто жизнями людей, а жизнью и судьбами целых поколений. Для восстановления потребуется еще немало времени. Возможно те же 100 лет. Казахстану, как впрочем, и всем постсоветским республикам, нужно время, чтобы восстановиться. Важно менять парадигму, модель странового развития в Центральной Евразии. Глобальный мир уничтожает империи и способствует развитию открытых и справедливых государств, основывающихся на общемировых ценностях и обладающих особым культурным колоритом. Культурное разнообразие сегодня пришло на смену унификации. Глобальный мир – это не

приведение всех к одному знаменателю, это признание различий и общности в базовых человеческих ценностях. Отрицание этого делает государства несостоявшимися.

В этой связи, прошедший VI Конгресс социологов Тюркского мира еще более настоятельно подтвердил особую феноменологию и вклад тюркоязычных стран в современную этническую, социальную и политическую палитру мира. По итогам форума социологи пришли к ряду важных заключений и организационных решений.

У Казахстана в нынешних условиях особая роль и миссия в Тюркском мире, благодаря Лидерству Президента Н.А.Назарбаева. Он признан авторитетнейшим лидером Тюркского мира. Вклад нашего Президента в укрепление Тюркского мира, в укрепление связей тюрков с другими народами, в особенности со славянами в рамках евразийского пространства, является бесценным. Ведь еще с периода создания СНГ – этого первого интеграционного объединения после развала СССР, при непосредственной роли и влиянии Назарбаева не было допущено разделение постсоветского пространства на славянский и тюркский компоненты. СНГ объединило два цивилизационных пласта, не допустив разделения и противостояния. Казахстан вместо майдана этнических конфликтов стал территорией мира и согласия. Тюркские и славянские народы, населяющие Казахстан, консолидировались и создали новую страну, новую нацию, новую идентичность. Идея Назарбаева, озвученная в 1994 году о создании Евразийского экономического союза, нашла воплощение. В 2014 году главы РК, РФ и Беларуси подписали договор о создании ЕАЭС, к которому присоединились Армения и Кыргызстан. Назарбаевым был поднят вопрос о перспективах расширения ЕАЭС за счет участия Турции. В целом, Президент Казахстана приложил немало усилий по развитию тюрко-славянского, российско-турецкого взаимодействия, начиная еще со встреч с Тургут Озалом, Демирелем, Тансу Чиллер.

Однако в нынешних условиях тюрко-славянский альянс подвергается серьезному испытанию. Выступая с Посланием к народу Казахстана 30 ноября 2015 года, Президент Назарбаев поднял вопрос о необходимости выправления российско-турецких отношений.

Все это наложило особую печать ответственности на визит казахстанской делегации в Турцию, Стамбул, на давно запланированный Конгресс социологов Тюркского мира. Конгресс социологов Тюркских стран можно охарактеризовать как научно-общественный форум, в работе которого был достигнут ряд важных результатов.

Во-первых, социологи могли лучше понять характер социальной и политической стратификации стран. Например, выступление доктора Вейсел Бозкурта показало характер политической дифференциации турецкого общества в рамках электоральных кампаний. Показано наличие основных партийно-политических сил – Партии справедливости и развития и Народно-Респу-

бликанской партии. Первая партия больше ориентирована на консервативные настроения, исламистские течения, а вторая на сохранение традиций кемализма, умеренную либерализацию и гражданский национализм.

Во-вторых, участники конгресса увидели различия в восприятии роли религии, особенно ислама в обществах тюркского мира. В этом плане большой резонанс вызвало выступление профессора Евразийского национального университета им. Л.Н.Гумилева (Астана, Казахстан) Айгуль Забировой. В своем докладе она привела ряд цифр и показателей о различиях исламского и религиозного опыта в Турции, Казахстане и Азербайджане, а также в Узбекистане и в Центральной Азии в целом. Так, в Турции приверженность к исламу чаще проявляют высшие и нижние слои, тогда как в Казахстане и Азербайджане – средний класс. В Турции религию воспринимают больше как практику, в Казахстане – как повод совершать добрые дела.

В-третьих, важными были сообщения доктора С.Халилова из Азербайджана, проживающего и работающего в настоящее время в Турции, о важности тюркского опыта модернизации. Заместитель директора департамента социологии Арельского университета, доктор Сердар Йылмаз представил подробный контент отдельных казахоязычных СМИ в Казахстане по поводу восприятия тюркского мира в РК. Социологи Азербайджана отмечали проблемы нравственной дегенерации и недоверия среди народов в тюркском пространстве, которые следует преодолевать.

Между тем, участники форума пришли к выводу о наличии трудностей перевода. У каждого тюркского народа есть своя лингвистическая модель восприятия и коммуникации с окружающим миром. Для турецкого народа, Азербайджана больше подходит неторопливая и многословная беседа. При этом турецкий и азербайджанский языки отличаются определенной мягкостью и мелодичностью. Казахский язык более твердый в произношении и предпочитает большую краткость и меньшую эмоциональность. Участники форума пришли к выводу, что для тюркских форумов за основу следует брать международные языки, прежде всего английский. В качестве рабочих – турецкий, русский, азербайджанский, казахский и кыргызский языки.

В рамках мероприятий форума его участники могли получить целостное представление о Стамбуле. Если первый день форума проходил в корпусе Арельского университета (Сефакой кампус), то второй день проходил в пригородной зоне (Тепекент). Здесь форум был завершен, а гости последовали через весь город в район Бебек, где есть причал для совершения тура по Босфору. После поездки по Босфорскому заливу гости форума могли прогуляться по городу, посетить местные рынки, мечети, исторические места. В третий день делегация побывала во Дворце Султан Ахмета – последней резиденции Кемаля Ата Тюрка.

Таким образом, турецкая сторона встречала гостей на уровне, каком привыкли встречать и в Казахстане. Именно казахстанская сторона в свое

время задала тон гостеприимству, внимания гостям. Это не упустил отметить профессор Ихсан Сезаль, декан факультета экономики Университета экономики и технологий Тобб. Буквально несколько дней назад он мог на себе почувствовать радушие казахстанской столицы – Астаны, будучи на Астанинском социологическом форуме.

Помимо эмоциональной стороны и впечатлений от поездки Стамбула, важно отметить итоговую часть. В общих чертах ее подвел в завершении форума в Тепекенте 4 декабря вице-президент АСК Серик Сейдуманов. Им были выдвинуты четыре важных тезиса, раскрывающие дальнейшие перспективы развития социологии и коммуникации социологов тюркоязычных стран и народов.

(1) Это приведение названия ассоциации социологов в соответствии с терминологическим рядом, созданным на уровне межстрановой дипломатии. В рамках тюркского сотрудничества сформированы институты – Тюркская парламентская ассамблея (ТюркПА), Тюркская академия, ТЮРКСОЙ (Организация по совместному развитию тюркской культуры и искусства). В этой связи, предложено переименовать Союз социологов Тюркских стран в **Тюркскую социологическую ассоциацию (ТюркСА)**.

(2) При этом ТюркСА будет усилена в институциональном и организационном плане. На форуме было подтверждено председательство в Ассоциации тюркских социологов Марата Тажина, являющегося президентом АСК. Назначены вице-президенты ТюркСА: от Казахстана – Серик Сейдуманов, от Турции – Хаяти Тюфекчиоглу, от Кыргызстана – Хусейн Исаев. Также принято решение о создании Исполкома ТюркСА и назначении его генеральным секретарем Заремы Шаукеновой и по 10 членов Исполкома от каждой ассоциации.

(3) Принято решение об организации от каждой стороны ТюркСА не менее чем 1 мероприятия в 3 года с выделением не менее 5 путевок для каждой страны-партнера, имеющей статус независимого государства (3 – административно-территориальной единицы внутри страны, 1 – для малых регионов и народностей) в страну-проведения за счет принимающей стороны. Есть четкий план, что следующий конгресс ТюркСА пройдет не далее, чем в июне 2017 года в Алматы и Астане в рамках четвертой конференции глав национальных социологических ассоциаций (МСА).

(4) Главы делегаций Конгресса социологов тюркских стран пришли к соглашению о консолидированной позиции при участии в форумах Международной социологической ассоциации. Среди ближайших форумов, где необходимо будет выработать общие подходы, следует выделить:

- Третий форум социологов МСА (Вена, Австрия, июль 2016 года);
- Третий мировой социологический конгресс (Торонто, Канада, июль 2018 года).

Таким образом, сотрудничество социологов в рамках тюркского пространства получает новые импульсы. Многое будет зависеть от активности

самых социологов. При этом казахстанские социологи проявили себя как наиболее активная и консолидированная группа в рамках тюркской ассоциации. Казахские социологи показали, что готовы к реализации крупных мероприятий. При этом социология в Казахстане стала лидером среди всех общественно-гуманитарных наук. Хотя до следующего Конгресса еще полтора года, однако, в следующем году Казахстан проводит Второй казахстанский Конгресс философов. Опять же большую роль и вклад в развитии сотрудничества философов играют представители тюркоязычных стран, в частности, Азербайджана, Турции, а также России.

Мы видим как социология может приносить большой эффект для развития страны и ее имиджа, конструирования международных отношений. Социология трансформировалась в элемент «мягкой мощи», по которому государство не только продвигается на внешнем уровне или наращивает свою конкурентоспособность, но и становится, демонстрирует, реализует себя как состоявшееся государство.

Прошедший Конгресс стал одной из первых зарубежных площадок, на которой получило распространение новое Послание Президента Республики Казахстан Нурсултана Абишевича Назарбаева «Казахстан в новой глобальной реальности: рост, реформы, развитие» от 30 ноября 2015 года. Накануне Послания состоялся Астанинский социологический форум, где были озвучены результаты актуальных исследований инициатив Лидера нации. Социологический дискурс Послания лежит в русле того, что было сказано Заместителем Премьер-Министра РК Даригой Назарбаевой на республиканском совещании 9 декабря 2015 года. Ею было отмечена необходимость разъяснения Послания доступным и понятным для всех языком. Для международной общественности таким языком является научное и экспертное сотрудничество.

Таковы основные результаты VI Конгресса социологов Тюркских стран.



Абишев Кажымурат Абишевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, доктор философских наук, профессор

Абишева Алия Кажимуратовна – доцент кафедры культурологии и религиоведения Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук

Альмухаметов Алий Рауфович – доцент Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак», кандидат философских наук

Анарбаев Нұрлан – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасының оқытушысы, PhD докторант

Әбдіғалиева Гүлжан Қанайқызы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымының докторы

Әбдіраманова Айгүл Темірханқызы – Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университетінің аға оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты

Әділбаев Алау Шайқымұлы – Нұр-Мұбарак университеті дінтану кафедрасының оқытушысы

Әділбаева Шамшат Амангелдіқызы – Нұр-Мұбарак университеті дінтану кафедрасының оқытушысы

Биядықова Кенжегүл Әлімбекқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті мәдениеттану және дінтану кафедрасының аға оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты

Есенғалиева Венера Аубекеровна – заведующая кафедрой истории Казахстана и социогуманитарных дисциплин Западно-Казахстанского аграрно-технического университета им. Жангир хана, кандидат философских наук

Жандосова Шолпан Мүлікаманқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғалым хатшысы, PhD доктор

Кылыбаев Талғат Берікқазыұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, доктор философских наук, профессор

Коновалов Сергей Алексеевич – заведующий сектором Центра стратегических разработок и анализа Администрации Президента Республики Казахстан, координатор по международным связям Ассоциации социологов Казахстана, доктор социологических наук, доцент, академик Академии социологии Казахстана

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, доктор философских наук, профессор

Кунтуова Индира Максотовна – Казахский Национальный исследовательский технический университет им. К. Сатпаева

Курманғалиева Галия Курманғалиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, доктор философских наук, доцент

Қалмахан Ержан – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті дінтану кафедрасының меңгерушісі, PhD доктор

Мәжиденова Роза Мағауияновна – Казахский Национальный исследовательский технический университет им. К. Сатпаева, кандидат философских наук, доцент

Мендыбаев Серик Кукаевич – Қазақстан Республикасының Ұлттық Ақпарат және Ғылым Комитетінің Қазақстан филиалының Қазақстан Республикасының Ұлттық университетінің философия факультетінің профессоры, кандидат философия ғылымдарының докторы, доцент

Молдабеков Жаһан Жамболович – профессор кафедрасының меңгерушісі және философия факультетінің профессоры, кандидат философия ғылымдарының докторы, доцент

Мұханбет Әсем Әнуарбекқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің философия факультетінің профессоры, кандидат философия ғылымдарының докторы, доцент

Нығметжанов Қуанышғали Ғалымбекұлы – Павлодар Мемлекеттік педагогикалық институтының профессоры, философия ғылымдарының докторы (Павлодар қ.)

Писаренко Юрий Георгиевич – старший научный сотрудник Института философии имени Г.С.Сковороды Национальной Академии Наук Украины, кандидат исторических наук (г. Киев, Украина)

Сатеришинов Бақытжан Меңлібекұлы – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бөлім меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сабит Мурад Сабитович – профессор кафедрасының меңгерушісі Алматы университетінің энергетика және байланыс факультетінің профессоры

Сейтасқаров Мұрат Айнашев – Педагог қызметкерлердің біліктілігін арттыру институтының оқытушысы

Сейтахметова Наталья Львовна – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор

Симуканова Гүлдарига Сериковна – преподаватель кафедры социально-политических дисциплин Актыюбинского Регионального государственного университета им. К. Жубанова (г. Актобе)

Султанова Мадина Эрнестовна – доцент Института искусств культуры и спорта КазНПУ имени Абая, кандидат искусствоведения

Таукебаева Эльмира Сериковна – старший преподаватель Южно-Казахстанского государственного университета им. М. Ауэзова, PhD доктор

Хазбулатов Андрей Равильевич – Генеральный директор Казахского научно-исследовательского института культуры Министерства культуры и спорта Республики Казахстан, доктор PhD

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, доктор философия ғылымдарының докторы, профессор

Хлисту́н Елена Павловна – соискатель кафедры философии Запорожского национального университета специалист 1 категории пресс-центра ЗНУ

Шашаева Гүлбахыт Қадыржанқызы – PhD докторант Қазақстан Республикасының Ұлттық университетінің философия факультетінің профессоры

Шаяхметов Олжас Мырзаханович – PhD докторант Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак»

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі
«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
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
расығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 02.12.2015 ж. берілді. Басуға 15.12.2015 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 16,3
Тапсырыс № 43. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 02.12.2015 г. Подписано в печать 15.12.2015 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 16,3
Заказ № 43. Цена договорная