ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия философия. Серия культурология. Серия политология

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

KazNU BULLETIN

Philosophy series. Cultural science series. Political science series

№2 (56)

Алматы
«Қазақ университеті»
2016

ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875

ХАБАРШЫ

ФИЛОСОФИЯ СЕРИЯСЫ. МӘДЕНИЕТТАНУ СЕРИЯСЫ. САЯСАТТАНУ СЕРИЯСЫ. №2 (56)

25.11.1999 ж. Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және қоғамдық келісім министрлігінде тіркелген

Куәлік №956-Ж.

Журнал философия, мәдениеттану және саясаттану ғылымдары бойынша диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған // Докторлық диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған ғылыми басылымдардың тізіміне кіреді // ЖАК бюллетені, №3, 1998; Нормативтік және методикалық материалдарын жариялайтын ғылыми басылымдар тізімі Қазақстан ЖАК-нің төрағасының бұйрығы 26.06.2003, №433-3 ж. // Нормативтік және методикалық материалдар жинағы №6 ЖАК. – Алматы, 2003

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ
Борбасова Қ.М.,
филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Телефон: +7701 168 0292
E-mail: karlygash_bm@mail.ru

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:
Масалимова А.Р., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор *(Қазақстан)*
Насимова Г.О., саяси ғ.д., профессор – ғылыми редактордың орынбасары *(Қазақстан)*
Абдыгалиева Г.К., филос.ғ.д. профессор *(Қазақстан)*
Алтаев Ж.А., филос.ғ.д. профессор *(Қазақстан)*
Асунсьон Лопез-Варела, профессор, Комплутенс университеті *(Испания)*
Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Ғабитов Т.Х., филос.ғ.д. профессор *(Қазақстан)*
Ғарифолла Есім, филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Жолдубаева А.К., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Исмағамбетова З.Н., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Каплан С., профессор, Калифорния университеті *(АҚШ)*
Карабаева А.Г., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Кэтлин Адамс, профессор, Лойола университеті *(АҚШ)*
Құлсариева А.Т., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Қайдарова А.С., саяси ғ.д., доцент *(Қазақстан)*
Нурышева Г.Ж., филос.ғ.д., профессор *(Қазақстан)*
Петрик Дж., профессор, Огайо университеті *(АҚШ)*
Сенгирбай М.Ж., PhD докторы, аға оқытушы *(Қазақстан)*
Федотов А.В., профессор, София университеті *(Болгария)*
Финке П., профессор, Цюрих университеті *(Швейцария)*

ҚАЗАҚ УНИВЕРСИТЕТІ
БАСПА ҮЙІ

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы
Гульмира Шаккозова
Телефон: +77017242911
E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:
Гульмира Бекбердиева, Ағила Хасанқызы

Компьютерде беттеген
Айгүл Алдашева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші
Мөлдір Өміртайқызы
Телефон: +7(727)377-34-11
E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ №9830

Басуға 12.05.2016 жылы қол қойылды.
Пішімі 60x84 $^{1}/_{8}$. Көлемі 30,3 б.т. Офсетті қағаз.
Сандық басылыс. Тапсырыс №2633. Таралымы 500 дана.
Бағасы келісімді.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.
«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2016

1-бөлім
ФИЛОСОФИЯ

Раздел 1
ФИЛОСОФИЯ

Section 1
PHILOSOPHY

Асанова С.С., Абжалов С.У.

Жаңапұтшылдықты зерттеудің методологиялық аспектілері

Мақалада қазіргі заманғы жаңапұтшылдық феноменінің пайда болуы мен қалыптасып дамуы қарастырылады. Авторлар жаңа пұтшылдықтың философиялық, дінтанулық, саяси-әлеуметтік және тарихи-мәдени аспектілеріне тоқталады. Жаңапұтшылдықтың архаикалық сенімдермен генетикалық байланысын аша отырып, автор бұл құбылыстардың бір мәнді емес екендігіне назар аударады және олардың айырмашылығын ашып көрсетеді, жаңапұтшылдықтың қазіргі қоғамдағы сұранысқа ие болуының әлеуметтік-психологиялық, мәдени-дүниетанымдық себептерін зерделейді. Қазіргі әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардағы жаңапұтшылдық феноменін зерделей келе автор оны біржақты негативті құбылыс ретінде қарастырмайды. Этномәдени бірегейлікті түсіну мен тануда бұл феномен позитивті рөл атқара алады. Алайда, саяси аспектіде қарастырылып, идеологиялық сипат алған жаңапұтшылдық қоғамдық сана мен әлеуметтік жүріс-тұрысқа кері ықпал етіп, әлеуметтік-рухани салада кері тартпа үдерістерге түрткі болуы ықтимал.

Түйін сөздер: Дін, діни қатынас, жаңапұтшылдық, архаика, сана, бейсаналық, архетип, «Поп-дін».

Asanova S.S., Abzhalov S.U.

Methodological aspects of research of neopaganism

This article analyzes theformation and development ofneo-paganismasa phenomenon ofcultural-religious lifein today'ssociety.The authors explores thephilosophical,religious,socio-political, historical andcultural aspects of the phenomenon. Tracing the genetic links between neo-paganism and archaic, author emphasizes nonequivalence of these concepts and reveals their difference. Analyzes the socio-psychological and cultural-ideological reasons of the growth needsin neo-paganism in today's society.Analyzing the phenomenon of neo-paganism in the modern social-humanities sciences the author does not consider this phenomenon as a clearly negative.In the knowledgeandunderstandingof ethno-cultural identityit canplay a positive role. However, one-sidedly interpreted with the political positions, neo-paganism may have a negative impact on the public consciousness and social behavior that may generate negative processes in the social and spiritual sphere.

Key words: Religion, religious relations,neo-paganism,archaic, consciousness, unrecognized,archetype, «Pop-religion».

Асанова С.С., Абжалов С.У.

Методологические аспекты исследования неоязычества

В статье анализируются становление и развитие неоязычества как феномена культурно-религиозной жизни сегодняшнего общества. Авторы исследуют философские, религиоведческие, социально-политические и историко-культурологические аспекты данного явления. Прослеживая генетические связи между неоязычеством и архаикой, авторы подчеркивают неравнозначность этих понятий и раскрывает их различие. Анализирует социально-психологические и культурно-мировоззренческие причины роста потребности в неоязычестве в современном обществе. Анализируя феномен неоязычества в современной социогуманитарной науке, автор не рассматривает данное явление как однозначно негативное. В познании и понимании этнокультурной идентичности оно может сыграть и положительную роль. Однако однобоко трактованной с политических позиций неоязычество может оказать негативное влияние на общественное сознание и социальное поведение, что может породить негативные процессы в социально-духовной сфере.

Ключевые слова: религия, религиозное отношение, неоязычество, архаика, сознание, бессознательное, архетип, «Поп-религия».

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 29

***Асанова С.С., Абжалов С.У.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: saltanat_dake@mail.ru

ЖАҢАПҰТШЫЛДЫҚТЫ ЗЕРТТЕУДІҢ МЕТОДОЛОГИЯЛЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ

Қазақстандағы діни ахуал көпқырлылығымен және күрделілігімен сипатталады. Елімізді қамтыған «діни ренессанс» дәстүрлі діндермен қатар, ескі наным-сенімдердің де жаңғыруына жол ашты. Бұл заңды құбылыс. Өйткені, рухани қайта жаңғыру көне тарих қойнауларына көз салып, көмескіленген құндылықтарды сана мен ақыл-парасат тразысынан өткізуді қажет етеді. К.Г. Юнг айтқандай, тарихтың бетбұрыс сәттері «ұжымдық көмескі сана архетиптеріне» жан бітіреді. Осындай сәттерде халықтық ұжымдық сана уақыт пен кеңістік континиумында өзінің болмыс-бітімін тұтастай қамтып, танып-түсінуге ұмтылады. Дәл осы сәттерде халықтың мың жылдық тарихы бір ұрпақтың (тіптен, жекеленген тұлғалардың) бойында тоғысады. Тұтас ұлт та, оның жекеленген өкілдері де өз руханилығында әртүрлі дүниетаным мен құндылықтардың астасып жатқанына куә болады. Әлемдік діндер көне пұтшылдық нышандарын ұжымдық-халықтық санадан түбегейлі ығыстырып шығаруға қаншама тырысқанымен оның тамырын үзіп тастай алмайды, тіпті кейде осы архетиптік образдарды жаңа діни дүниетаным тұрғысынан қайта өңдеп, өз бойына сіңіріп, жаңа мазмұн беруге ұмтылады.

Жаңапұтшылдық ұғымы мен феноменін тереңірек түсіну үшін алдымен пұтшылдық ұғымының мәнін ашып алу қажет. Пұтшылдық ұғымы әлемдік діндердің, әсіресе, монотеистік сенімнің қалыптасумен тығыз байланысты. Ибраһимдік діни дәстүрге дейін бұл ұғым актуальдандырылған жоқ, яғни иудаизм, христиан және ислам діндерінде адамзаттың осы діндердің пайда болуының қарсаңындағы кезең пұтшылдық дәуірі деген атқа ие болды.

Қазіргі дінтану ғылымында кең таралған тұжырымға сай пұтшылдық әрбір халықтың ежелгі дүниетанымына, ділі мен тіліне тән діни түсінігі. Осы ұстаным тұрғысынан пұтшылдық төмендегідей мағыналарды білдіреді.

Біріншіден, пұтшылдық көп құдайға табынушылық және онда көне заман халықтарының наным-сенімдері, әдет-ғұрыптары, салт-дәстүрі көрініс табады.

Екіншіден, пұтшылдық монотейстік діндерден (иудайзм, христианшылдық, ислам) басқа діндер. Бұл көзқарас тұрғысынан – индуизм, брахманизм, буддизм, даосизм, конфуцийшілдік, синтоизм және т.б. қазіргі заманғы діндерде пұтқа табынушылық.

Ислам дінінде яхудейлер мен христиандарды кітап иелері деп атаса, басқаларды пұтқа табынушылар ретінде қарастырады. Яғни пайғамбарлар арқылы ашылмаған, адамдар тарапынан ойдан шығарылған діндер.

Үшіншіден, христиандық пен исламға дейінгі наным-сенімдерді қайта жаңғыртуға бағытталған жаңа діни қозғалыс. Бұл тұрғыдан пұтшылдық Жаратушыға емес, жаратылғанға табыну. Бұл көзқарас жаңа пұтшылдық ұғымына жақын, бірақ онымен тең емес. Өйткені, діни наным-сенімді реконструкциялау, яғни қайта қалпына келтіру әрқашан жаңа немесе қалыптасқан (бекіген, нығайған) әлеуметтік-мәдени контекст негізінде жүзеге асырылады. Бір сөзбен айтқанда, ескі діни наным-сенім дәл сол қалпында жаңғыртылмайды, оның құрлымында жаңа мағына маңызды орын алады, тіптен ерекше рөл атқарады десек те болады. Көне наным-сенім жаңа мағынаға бағындырылады және осы мағынаны бедерлендіруге, айшықтауға бағытталады.

Пұтшылдық пен жаңа пұтшылдық логикалық байланыста болғанымен, олардың арасында семантикалық алшақтық бар. Пұтшылдық діни эволюцияның бастапқы сатысына тән құбылыс болса, жаңа пұтшылдық осы эволюцияның кемелденген кезеңіндегі феномен және ол белгілі бір этностың өзінің рухани тамырларын тануға, этнобірегейлігін (этноидентификациясын) айқындауға деген ұмтылысымен сабақтасып жатады. «Нышандары халық мәдениетінен ешқашан ажырамаған көне пұтшылдық бүгінгі күні жаңа әлеуметтік-мәдени және философиялық-діни құбылыс – қазіргі заманғы жаңа пұтшылдыққа трансформацияланда», – деп атап көрсетеді Ресей зерттеушісі И.С. Резепова [1].

Жаңа пұтшылдықтың қайта жаңғыруына не себеп болады? Ең алдымен кез келген діни ілім тәрізді жаңа пұтшылдық – адам мен қоғамның іргелі мәселелерін ақылға салып, шешуге бағытталған ұмтылыстардың бірі. Бұл бағыт өкілдері қазіргі адамзатты толғандырып отырған күрделі мәселелерді шешуге дәстүрлі діндер де, қазіргі заманғы ғылым да қабілетті емес деп санайды. Жаңа пұтшылдықты қолдайтындар ежелгі заманғы архаикалық түсініктерге сүйене отырып, қазіргі адамзат қоғамының өзекті мәселелерін шешудің жолдарын анықтауға және сол арқылы болашақты айқындауға талпынады. Олардың пайымдауынша қазіргі адамзат қауымдастығы өз дамуында тұйыққа тірелді. Осы тұйықтан шығудың жолын жаңа пұтшылдар адамның жасырын немесе өркениеттік даму барысында ұмытылған (жоғалтылған) қабілеттерін қайта қалпына келтіріп, жаңа сананы қалыптастырудан іздейді. Осы тұрғыда жаңа пұтшылдық – қазіргі заманғы қайшылықтардан туындаған діни сана мен діндарлықтың бір көрінісі.

Жаңа пұтшылдық көп қырлы құбылыс. Ол мистикалық культтерді де, емшілік практиканы да, космологиялық, әлеуметтік-антропологиялық ілімдерді де қамтиды. Бұл осы аталған құбылыстың мәндік мазмұны мен феноменологиялық аясын анықтауды қиындатады. Діни феномен ретінде жаңа пұтшылдық окультік-парапсихологиялық тәжірибемен де, синкреттік сипаттағы діни-философиялық ілімдермен де сабақтасып жатады. Кейбір «дін қайраткерлері» ежелгі діни наным дарды қазіргі заманғы ғылым жетістіктерімен біріктіріп, синтездеп оларға жалған ғылыми сипат таңуға ұмтылады. Бұл түсінікті, өйткені дінді де тауар деп түсінетін «рухани ұстаздар» үшін жаңа пұтшылдықта тартымды болуы қажет. Ал қазіргі қоғам үшін ғылымның беделі зор, сондықтан «рухани ізденістегі» (кей жағдайда, «рухани күйзелістегі» деген орынды болар) адамды өзіне тарту үшін бұл таптырмас тәсіл.

Дәстүрлі пұтшылдық тәрізді жаңа пұтшылдықта о дүниелік қасиетті бастауға деген сенімге негізделген діндерден мүлдем бөлек наным. Жаңа пұтшылдықта теистік түсінікпен жанаспайтын ежелгі заманғы фетишизм, магия, спиритуализм, пантеизм идеяларын, мифологиялық дүниетаным элементтері мен политеистік образдарды кеңінен қолданады. Алайда, жаңа пұтшылдық бұл идеялар мен түсініктерді шығыстың діни тәжірибесі мен дәстүрінен алынған ұғымдармен байыта түседі. Мұндай синтез теософия, антропософия, саентология, агни йога сияқты діни ілімдерден жиі байқалады.

Біздің білетініміздей, бұл діни немесе оккультік ілімдер батыс адамының «рухани ізденістеріне» жауап ретінде пайда болды.

Жаңа пұтшылдық адам бойындағы жасырын қуат пен қабілеттерді қайта жаңғырта отырып жеке индивидуалды сананы және сол арқылы қоғамдық сананы өзгертуге талпынады. Бұл мақсатта жаңа пұтшылдық идеологтары әртүрлі айла тәсілдерге жүгінеді. Бірісі адамдағы «табиғат қуатын» қалпына келтіруді бірінші қатарға қойса (П. Иванов), басқасы оның бойындағы «құдайылық рух – титанды» оятуға мән береді (Р. Хаббард).

Жаңа пұтшылдық қазіргі заманғы мәдени-әлеуметтік шындықтың туындысы (өнімі) болғандықтан ол ежелгі діни наным-сенімдердің магия, сиқыршылдық, болашақты болжау сияқты реликтілеріне де, бал ашу, жын-періден

сақтану сияқты ырымшылдық әрекеттеріне де сай емес. Ол әлемдік діндердің ілімдері мен әдет-ғұрыптарының мәні мен мазмұнына сай қайта өңделген ежелгі магиялық түсініктерден де, мифологиялық нышандардан да өзге құбылыс. Жаңа пұтшылдықтағы жаңашылдық оның діни ілімінде емес, әлеуметтік, дүниетанымдық ұстанымында, тіпті саяси идеологиялық астарында көрініс табады. Кез келген діни ілім сияқты жаңа пұтшылдықта қоғамды, оның әлеуметтік қатынастары мен институттарын өзгертуге, кейде тіпті түбегейлі қайта құруға ұмтылады. Осы тұрғыда жаңа пұтшылдық болашақтың проекциясы, алайда болашақтың моделін жасауда ол халықтың өткен тарихына, мәдениеті мен менталитетіне, діні мен дәстүріне жүгінеді.

Бұл тұрғыда жаңа пұтшылдық ұлтшылдық қозғалыстардың идеологиялық, дүниетанымдық негізі мен ұстанымының басты аспектілерінің бірі болып табылады. «Саясатта жаңа пұтшылдық жаһандану дың бір көрінісі. Оған «мәдени ұлтшылдықтың жаңа түрін»» қалыптастыру тән. Тарихшы-дінтанушы Б. Фаликов: «Әртүрлі ұлттық мәдениеттерде және тарихи дамудың әртүрлі кезеңдерінде жаңапұтшылдық мәдениет пен тарихтан шаршаған адамдардың көмек сұрап күңіренген күрсіністеріне жауап береді. Бұл жолда ол ұлтшылдықпен де, космополитизммен де, этатизммен де, анархизммен де, тоталитарлық идеологиямен де және оның жауларымен де, элитарлықпен де және тобырлық мәдениетпен де ымыраласады. Бұл тізімді одан әрі де жалғастыра беруге болады», – деп жазады [2]. Ұлтшылдық қозғалыстар жаңа пұтшылдықты өздерінің саяси-әлеуметтік ұмтылыстарын дәйектеудің тәсілі ретінде қолдануға талпынады. Мұның ең бір сорақы көрінісі – Германия фашизмі. Өздерінің саяси идеологиясын дәйектеуде неміс ұлтшылдары көне арийлік мифологияны және наным-сенімдерді жаңғыртты. Әлемнің әр түкпірінен осындай талпыныстарды қазіргі таңда да байқауға болады. «Қазіргі Ресейдегі саяси үдерістердің өзіндік бір мүшесі Русьтің христиандыққа дейінгі наным-сенімдері мен әдет-ғұрыптарын қайта жаңғыртуды көксейтін – орыстық (славяндық) жаңапұтшылдық қозғалыс» [3].

Жаңа пұтшылдықты саяси-әлеуметтік үдерістермен ғана байланысты және осы үдерістерден туындаған құбылыс деп қарастыруға немесе шектеуге болмайды.

Жаңа пұтшылдықтың тағы бір қыры – мәдени-философиялық талдаумен байланысты. Мәдени-философиялық парадигма бірнеше қабаттарды қамтиды. Жаңа пұтшылдықты мәдениеттанулық тұрғыдан пайымдау XX ғасырдағы мәдени құбылыстарды сана рефлексиясынан өткізумен сабақтасады. Еуропалық мәдениетте бұл үдеріс романтизм бағытындағы өткен заманды әсіре бағалауда, оның идеалдары мен рәміздерін асқақтық (возвышенное) мәнерде сипаттаудан көрініс тапты. Осы кездегі рационалдықтан әпсаналыққа (мифологиялыққа) деген бетбұрыс әлемдік әдебиет пен өнердің басым бағыттарының біріне айналды. XIX ғасырдағы неміс романтизмі мен XX ғасырдағы орыс әдебиетінің күміс ғасырындағы неоромантизмінде өткен замандардағы көне мифологиялық сюжеттерге деген құмарлық пен қызығушылық айқын көрініс тапты.

Түркі халықтарында да ежелгі әпсаналарға, хиқая қиссаларға деген қызығушылық толастаған емес. Ислам кең қанат жайып, дүниетанымдық басымдылыққа ие болғанымен, көне түсініктер мен наным-сенімдер халық жадынан тыс қалмады. «Көр оғлы», «Қорқыт Ата» сияқты көптеген жыр-дастандар мен «көк бөрі», «көкжал» тәрізді архетиптік тотемдік образдар, халық ертегілеріндегі ізгілік және зұлымдық иелерінің бейнесі халықтық мәдениеттің терең қабаттарынан әлсін-әлсін ұжымдық сананың үстіртіне сыналай еніп отырды. Көп жағдайда бұл жаншылған рухқа жан бітіріп, тамырына қан жүгіртті, қанатын қомдап, еркіндік көгіне самғауға ынталандырды.

Жаңа пұтшылдықты мәдениеттанулық парадигма аясында қарастырғанда ойлаудың мифологиялық және мифологиялықтан тыс (немифологическое) типтері туралы айтқанымыз дұрыс болар. Ойлаудың мифологиялықтан тыс типіне табиғатты сезіну, адам мен табиғат қатынасын жанды тіршілік иелерінің қатынасы ретінде қарастыру тән. Жаңа пұтшылдық мифологиясы табиғатты тірі организм, жаны мен тәні бар тіршілік ретінде қарастырады. Табиғи ортадан жаттанған, оны бөтенсіген, пайда мен игіліктің көзі деп қарастырып, тоқырауға бой алдырған қазіргі адамзат үшін бұл тартымды идея екені сөзсіз. Әрине, қоршаған дүние мен адам арасын үйлестіруге талпынған бұл ұмтылыс адам үшін қажет. Бірақ тарих сағатының тілі кері қарай бұрылмайтыны да хақ. Сондықтан адам мен ғарыш қатынасын рационалдық тәсілдер арқылы реттеудің де болашағын жоққа шығара алмаймыз.

Ескі наным-сенімдер мен мифологиялық дүниетанымдық образдарды, рәміздерді жаңғырта отырып, қазіргі заманғы ақын-жазушылар батыстық рационалистік өркениет үлгісіндегі адам мен қоғам болмысының сыңар-

жақтылығын, дискреттілігін сынға алады. Жаңа діни сана мәденилік пен табиғилықты, осы дүниелік пен тылсым тіршілікті мистикалық біртұтастықта біріктіруге, өмір мен болмысты осы тұтастықта түсінуге және түсіндіруге талпынады. Ресейлік мәдениеттанушы М. Пушная жаңа пұтшылдықты жаңа дәуір үшін жаңа дінді қалыптастыруға бағытталған талпыныстың ерекше идеологиялық формасы ретінде қарастырады. Оның тұжырымдауынша «жаңа пұтшылдық техногендік өркениеттің өмірдің барлық салаларын жаппай жаулауына берілген жауап», ол «ретроутопия» механизмінің іске қосылуының алғышарттарын қалыптастырады [4].

Бірқатар зерттеушілер жаңа пұтшылдықты постмодерн мәдениетіндегі классикалық құндылықтардың трансформациялануымен байланыстырады. Постмодерн осыған дейін қоғамдық сананың перифериясында болып келген мәдени түсініктерге мән беріп, олардың да «өмір сүру», «болу» құқын дәйектеуге талпынады. Плюрализмді методологиялық принцип ретінде жариялаған постмодерн діни бейсананың қараңғы қойнауларындағы түсініктерді «жарыққа» шығарды, плюрализмнен қуат алған діни сана өзін жаңа формада бейнелеп, жаңа шабыт көздерін ашты. Бұл В.А. Лекторский сияқты зерттеушілердің постмодерннің діни санасын постхристиандық деп атауына түрткі болды. Алайда, мұны таза постмодерндік құбылыс деп санауға болмайды, өйткені діни бейсаналық образдарды жаңғыртуға деген ұмтылыс дін тарихында әртүрлі мистикалық формада оқтын-оқтын орын алып отырды. Бірақ постмодерн осындай мистикалық тәжірибені ақтап, оны дәстүрлі діндердің көлеңкесінен шығаруға талпынады. XIX ғасырдың ортасындағы иррационалдық бағыттағы ойшылдардың көзқарастары мен ой тұжырымдары осы талпынысқа философиялық негіз болды. Неміс ойшылы Ф. Ницше өзінің «Трагедияның музыка рухынан туындауы» атты шығармасында Апполлондық және Дионистік бастаулардың қарама-қайшылығы мен күресі туралы болжамдар жасаған еді. Апполлондық бастау табиғат пен қоғамдағы орныққан үлгілердің басымдылығын, тұрақтылық пен үйлесімділікті бейнелейді. Алайда, бұл тұрақтылық пен үйлесімділік иллюзорлы, оның тұңғиығында жаңа түсініктер мен идеялар, образдар мен рәміздер жасырынып жатады. Уақыт өте үйлесімділік пен тұрақтылық тоғышарлыққа ұласады, ал бұл шығармашылық ізденістің тоқырауына алып келеді. Ф. Ницшенің пайымдауынша, адам мен қоғамды тоқырау мен құлдыраудан дионистік бастау ғана құтқара алады. Ол күні жетіп, азып-тозған қатынастар мен құндылықтарды қиратып, сүріп тастап оның орнына жаңаны орнықтырады. Ф. Ницше христиандық моральді сынап, оны адамның табиғаты мен болмысына тән құндылықтармен алмастыруға талпынады.

Қазіргі заманғы философтар мен әлеуметтанушылар постмодерндік мәдениетті дионистік бастаудың жаппай таралуымен, бұқара көпшілікті баурап алуымен сипаттайды. Дионисшілдік адамды «табиғи жан» ретінде қарастыра отырып, оның тәндік сипатына ерекше мән береді. Тән адамның дүниеде болуының, болмыс кешуінің маңызды сипаты, көрсеткіші ретінде бағаланады. Дионисшілдіктен нәр алған жаңа пұтшылдық адам тәнін және сонымен тығыз байланысты нәпсісін ақтап алады, тіпті кейін тән мен нәпсі қажеттіліктерін заңдастырып та қояды.

XX ғасырдың ортасында мәдениеттегі рухани құлдырау одан әрі тереңдей түсіп, тән мен тәндік мәселесін одан да ушықтырады. Тәндікте жаңа пұтшылдық ментальдылықтың барлық сипаттары бар және ол жыныстық еркіндікте, гомосексуалдылықта, сәндік стильде, мистицизмде, өнерде көрініс береді. Нәпсімен байланысты күнә түсінігінен босатылған тән құдайдың жаратқаны емес, адамның меншігіне айналады. Ол үшін бастысы қажеттіліктердің қанағаттануы. Тәнге деген жаңа пұтшылдық көзқарас рух пен жан және тән арасындағы байланысты үзеді. Тәнді құндылық тұрғысынан абсолюттендіреді. Тән адам болмысындағы табиғи бастаудың қайта жаңғыруының рәмізі ретінде бағаланады.

Қоғамдық өмірдің секулярлануы, яғни діннен (дәстүрлі діндерден) алшақтауы және плюралистік принциптің өктемдігі, американдық ойшыл А. Тоффлер ескерткен «спиритуалдық қызмет нарығының» қарқынды дамуына алып келді. Жаңа пұтшылдық осы нарықтың белсенді субъектісіне айналды.

А. Тоффлердің концепциясына сай, жаңа діндердің, секталар мен культтердің пайда болуы батыс елдерінің қоғамдық дамудың жаңа сатысы – постиндустриалдық фазаға өтуін сипаттайтын өркениеттік серпілістің көрінісі. Қазіргі жаһандық әлемді жайлаған «нарық – қызмет», «сұраныс – ұсыныс» қатынасы дін саласына да әсерін тигізбей қоймады. Постиндустриалдық қоғамда дін бұрынғы сакралды сипатын жоғалтып, «ерекше тауарға» айналып барады. Нарықтың өлшемі – өтімділік, сұранысқа ие болу. Сондықтан жаңа пұтшылдықта осы нарықта табысқа жетуге талпынады.

Бұрынғы Кеңестер Одағында жаңа пұтшылдық көзқарастар мен идеялардың таралуына «барлық халықтарды бір қазанда қайнатуға» бағытталған саяси ұстаным себеп болды. «Мазмұны социалистік, формасы ұлттық мәдениетті», «кеңестік халық» деп аталатын жаңа тарихи қауымдастықты қалыптастыру талпынысы ұлттардың өзіндік бірегейлігі мен ерекшелігін қажетті деңгейде елеп-ескермеуге алып келді. Халықтың өткен тарихы мен мәдениетін танып-білуге деген талпынысы «феодализмнің» сарқыншағы, ал ескі наным-сенімдер надандық пен қараңғылықтың көріністері ретінде қарастырылды. Бірақ ресми идеология халыққа жаңа «саяси мифтерге» негізделген түсініктерді таңуға талпынғанымен күнделікті тұрмыстық, жалпы халықтық қоғамдық санада ұлттық мәдениет пен дәстүрге, тарих пен дінге деген қызығушылық толастамады. Жаңа пұтшылдықты зерделей келе, ресейлік зерттеуші К.А. Коробицына осы құбылысқа түрткі болған төмендегідей себептерге тоқталады:

– ұлттық мәдениетке деген қызығушылықтың өсуі (ұлттық тарихи тамырларды, ұлттық идеологияны анықтау, ұлттық өзіндік сананы қалпына келтіру);

– мифке деген қызығушылық, мифтерді зерттеу (жаңа пұтшылдық ауылдық жерлерге қарағанда академиялық ортада көбірек пайда болады);

– жаңа пұтшылдықты сырттан қабылданған бөтен дін ретінде христианшылдыққа қарсы қою (ұлтшылдық пен антисемитизм көріністерінде қоса есептегенде);

– христиандықтың кейбір маңызды менталдық қырларын, атап айтқанда адамның күнәһарлығы, Құдайдан қорқу мен мойынсұну қажеттілігі туралы түсініктер (әсіресе қазіргі заманда);

– жаңа пұтшылдықтың адамды өзіне баурайтын оккультизммен, магиямен, халық емшілігімен тығыз байланысы;

– қазіргі өркениетте бой алдырған экологиялық мәселелер, қоғам дамуындағы келеңсіз құбылыстарға: урбанизацияға, мегаполистердегі келеңсіз өмір салтына, адамның табиғаттан жаттануына және тағы да басқаларға белсенді қарсылық көрсету [5].

Автордың айтуынша, адамдарды жаңапұтшылдыққа тоғышарлық, ғажапқа сену мен аңсау, тер төгіп еңбектеніп, қабілеттерін жетілдірмей-ақ билікке, мансапқа, байлық пен табысқа құпия білімнің көмегімен тез әрі жеңіл жету, денсаулығын жақсартуға деген ынтазарлық та ықпал етеді.

Жаңапұтшылдық үшін өткеннің маңызы өте зор, сондықтан «дәстүр» ұғымы дүниетаным координатында ерекше мәнге ие болады. Адам болмысы мен санасын ата-баба дәстүрі мен заңына сай өзгертуге ұмтылған жаңапұтшылдық көне мәтіндерге, соның ішінде діни-мифологиялық түсініктер мен рәміздерге сүйене отырып, әдет-ғұрыптар мен салт-жораларды «ескіше» ұйымдастырып өткізуге назар аударады. Олар халық тарихындағы қиындыққа толы қиын кезеңдерді ата-баба дәстүрі мен заңынан ауытқудың салдары ретінде қарастырады және қабылдайды. Тіпті кейде, қауым ішіндегі әлеуметтік, рухани қатынастарды да дәстүрге сай қалыптастыруға талпынады. Қазіргі заманғы құндылықтар өткен заманның өлшемдері арқылы бағаланады. Қазақ халқының санасында «бұрынғының адамы», «көненің көзі», «дананың сөзі» сияқты ұғымдар архетиптік мәнге ие болады. «Бұрынғының адамы» қазіргі адаммен салыстырғанда зор, кемел болып суреттеледі. Ата-бабалардың рухани әлемі қазіргі адамдыдікінен әлдеқайда бай, мазмұнды болып келеді.

Қазіргі заманғы ғылым тұрғысынан бұл идеялар мифте, уақытты мифологиялық қабылдауда адам санасындағы көне архетиптердің жаңғыруын білдіреді. Белгілі дінтанушы М.Элиаденің пікірінше барлық архаикалық діндерге «мәңгілік қайтып оралу» мифі тән [6]. Яғни миф адамды әрқашан өзінің өткен замандардағы онтологиялық, метафизикалық, әлеуметтік тамырларына қайтарып отырады.

М.Элиаденің пікірінше, архаикалық адам «уақыттан үрейленеді». Оның бұл үрейі әсіресе, болашаққа қатысты өсе түседі. Өйткені болашақ анық, айқын емес, болашақ қауіп-қатерге толы. Архаикалық адамның бар болмысы өткенмен байланысты және өткен уақыттың құндылықтарымен айқындалады, ол әрқашан өткенге қайтып оралуға асығады. Архаиканың барлық әдет-ғұрыптары мен жөн-жоралғылары өткенмен байланысты. Жыл басы, қайта жаңғырған табиғат құрметіне арналған мерекелер сакральды уақыт туралы түсініктерді санаға сіңіріп отырады.

Әрине, қазіргі заманғы жаңапұтшылдыққа да осындай сипаттар тән деп айтуға болмайды. Қазіргі жаңапұтшылдықта да «дәстүр» мен «ата-бабалар сенімі» дүниетаным мен менталдылықтың өзегі, адам мен қоғам болмысын өзгертудің және жаңапұтшылдық жобаға сай қайта жаңғыртудың құрылым құраушы элементі болып табылғанымен, олар трансформациялауға өте икемді, бейім болып келеді. Қазіргі заман тала-

бына сәйкес «дәстүр» мен «сенімге» де өзгерістер енгізіледі, кейде жаңапұтшылдық көне сенім мен дәстүрді жаңғыртып қана қоймай, жаңа дәстүрді қалыптастырады, бірақ оны ескінің жалғасы ретінде түсіндіреді. Жаңапұтшылдыққа «тарихты ұзату», ұлттық санадағы табиғатпен үйлесімділік идеясын тереңдету, ұлттық сана мен идеологияны төлтума дін мен ілкі тектің ізгілігі сияқты концептілер айналасына шоғырландыру тән.

Қазіргі заманды сынағанда жаңапұтшылдық техногенді өркениеттің жетістіктерін теріске шығармайды, керісінше осы жетістіктерді жаңартылған (немесе қайта жаңғыртылған) руханилықпен сабақтастыру қажеттілігіне назар аударады. Олардың пайымдауынша осылай түсінілген руханилық қазіргі өркениеттің келеңсіз жақтарын бейтараптандырып, адам игілігіне қызмет ете алады. Дегенмен қазіргі заман өткен мен болашақтың түйіскен тұсы, сондықтан қазіргі уақытты жаңапұтшылдық көбінесе өткеннің призмасы арқылы қабылдайды және дүстүр тұрғысынан бағалайды.

Қазіргі уақыт ғарыштық эволюцияның сатысы ретінде қарастырылады. Жаңапұтшылдық космологиясында бір ғарыштық кезеңнің аяқталуы заңды құбылыс, өйткені ғарыштық дәуірлер қайталанып отырады. Әрбір ғарыштық циклдың өзіндік ерекшеліктері бар, адамзат тағдырындағы маңызды оқиғалардың барысы да осы циклдық ерекшеліктермен айқындалады. Көп халықтардың архаикалық түсінігінде он екі санына ерекше мән беріледі. Қазақ архаикалық уақыт түсінігі де осы санға негізделген. Он екі жылды бір мүшел деп атайды. Әр мүшелде адам организмінде маңызды өзгерістер орын алады. Архаикалық дүниетанымда ғарышта өзінің эволюциясында осындай кезеңдерден өтеді. Жаңапұтшылдар 2012 жылды ғарыш дамуындағы осындай кезең ретінде қарастырды, мысалы көне майялықтар күнтізбесіне сүйене отырып кейбір дін өкілдері (көбінесе дәстүрден тыс оккультік) ғарыш пен адамзат жаңа сатыға өтті деп мәлімдеді. Жаңапұтшылдықта архаикалық космология әрқашан көне астрологиямен қатар жүреді. Осындай кездерде аспан денелерінің қозғалысы мен орналасу тәртібіне қарап әртүрлі болжам жасайтын сәуегейлердің белсенділігі артады.

Қазіргінің ерекшелігі оның болашақпен байланыстылығында, болашақтың бейнесін анықтайтын іс-әрекеттер осы шақта жасалады. Болашақты жаңапұтшылдықтың бәрі бірдей біржақты келеңсіз ретінде сипаттамайды. Олардың болашақ туралы көзқарастары мен түсініктерін үш топқа бөліп қарастыруға болады:

– бірінші топтағылар болашақтан қауіптенеді. Олардың пікірінше, адамзатты зор апаттар күтіп тұр, қазіргі адамзат немесе өркениет өзінің тіршілік етуін тоқтатады, олардың орнын жаңа адамзат нәсілі жалғастырады немесе тіршілік басқа планетада пайда болады;

– екінші топтағылар болашақты күрделі, көп бағытты үдеріс ретінде қабылдайды. Болмыстың соңын (ғарыштық циклдың аяқталуын) олар Құдайдың қаһарынан туындайтын жазмыш деп емес, өткенді саралап, болашақты бағамдайтын кез деп түсінеді. Болашақ регрессивті де, прогрессивті де болуы мүмкін. Бұл адамзаттың рухани дамуына тәуелді. Егер жан мен рух дамудың төменгі сатысына бет алса, болашақ келеңсіз, ал ол рухани және материалдық дамудың жоғары сатысына көтерілсе жарқын болады;

– үшінші топтағылар адамзат жіберген қателіктерін түсініп, өзін жетілдіріп, Жер Ананы аялап, күтсе, өркениет те гүлденіп, дамиды деп санайды.

Жаңапұтшылдықты уақыт категориясы тұрғысынан қарастыру оны біржақты жаман құбылыс деп қарастырмау қажеттілігін алға тартады. Осы көзқарас позициясынан жаңапұтшылдықты қазіргі адамзаттың рухани ізденісіндегі бір бағыт деп түсінген дұрыс. Қазіргі жаңапұтшылдық адамға басқаша көзқараспен қарап, өз болмысының құндылықты бағдарларын анықтауға да мүмкіндіктер береді. Діни-мифологиялық жүйе ретінде ол адамды сакральдылықпен, трансценденттілікпен байланыстырады. Жаңапұтшылдық дәстүр арқылы ескі құндылықтарды (көбінесе, этностың архетиптік дүниетанымы мен ментальдық ерекшеліктерімен байланысты) қайта жаңғыртуға талпынады, ал кейде ескі құндылықтар туралы көзқарастар мен түсініктердің негізінде жаңа дәстүрге бастау береді. Болашаққа қатысты екінші және үшінші топтарға тиесілі жаңапұтшылдық өкілдері адамзатты өз тағдырының иесі деп қарастырып, болашақ үшін жауапкершілікті адамзаттың өзіне артады және Құдайдан сұрап, қол қусырып отырмай, белсенді әрекет етуге шақырады. Бұл ұстанымдар қазіргі тұтынушылық қоғамдағы адамдардың белгілі бір бөлігі үшін өте тартымды болып көрінеді. Э. Тоффлердің пікірінше қазіргі адам дағдарысты бастан кешуде, өйткені «дәстүр оған не істеу керегін айтпайды» [7]. Дегенмен адам әрқашан дәстүрге сүйенеді, дәстүрден іздейді және дәстүрден жауап күтеді. Дәстүр үзілгенде ұлт тығырыққа тіреледі, мәңгүрттенеді. Сондықтан дәстүр этнос құрылымында маңызды орын алады, ұрпақтар сабақтастығын қамтамасыз етеді. Бірақ біз шы-

найы дәстүр мен дәстүрді жамылған оккульттік-мистикалық ілімдердің арасын ажырата отырып, соңғыларынан сақтануымыз керек. Өкінішке орай, қазіргі тұтынушылық, ақпараттық қоғамда «поп-дін», яғни көпшілікке арналған дін кең таралып барады. Бұл діни жүйелер синкретті сипатта және архаикалық наным-сенімдерді оккульттік-мистикамен араластырып, адам санасын, ақыл-парасатын тұмшалап тастайды. «Поп-дін» тобырлық мәдениеттің туындысы. Адамның саналы әрекетіне иррационалдық құштарлықтар мен ұмтылыстарды қарсы қоя отырып, «поп-дін» трансценденталдық пен сакральдылық ұғымдарының өңін аударып, олар туралы жалған түсінікті қалыптастырады. Ақиқат пен жалғанның, жаман мен жақсының, изгілік пен зұлымдықтың арасындағы айырмашылықты жойып, шындықты бұрмалап бейнелейді. Осының бәрін «поп-дін» жаңа рухани ізденіс ретінде ұсынады. «Поп-дін» жаңапұтшылдық формасына да ене алады, ол архаикалық наным-сенімдердің мазмұнын өзгертіп, оны коммерциялық табыстың көзіне айналдырады. Қазіргі тобырлық мәдениет пен «поп-діннің» қауіптердің бірі – оккульттік-мистиканың БАҚ арқылы әрбір адамның, жанұя мен қоғамның санасына сыналай енуі. Ресей зерттеушісі В.М. Розин мистикалық және эзотерикалық әдебиеттерді сатуға және осындай қызметтерді (жұлдыз жорамалдарды жасау, емдеу, жанды азаптан құтқару, шынайы діни сенімге әкелу) ұсынатын «іскерліктің» қалыптасқанын айтады. БАҚ құралдарында эзотерикалық және мистикалық тақырыптарға арналған хабарлар таратылады, бұл хабарлардың сыйлы қонақтары әртүрлі мистиктер мен эзотериктер, тәуіптер мен сиқыршылар. Олар өздерін жарнамалап дәрістер оқиды, семинар-тренингтер жүргізеді. БАҚ, әсіресе, теледидар адамды осындай ақпараттармен таныстырып қана қоймайды, эзотерика мен мистикаға сай келетін шындықты қалыптастырады және адамды осы шындықтың бел ортасына отырғызады. Осындай виртуалды шындық аясында адамның сезім толғаныстары ғана емес, оның ойлауы мен дүниені түйсінуі де қалыптасады.

Санасы қатып, буыны бекімеген балалар мен жасөспірімдерді айтпағанда, мұндай хабарлардың ересектердің де рухани өмірі мен психикасына салмақ салатыны жасырын емес. Соның салдарынан адам шынайы өмірден алшақтап, виртуалды әлемге енеді. Ол өзінің менінен де, әлеуметтік ортадан да жаттанады, өзіндік ойлаудан айырылып, қуыршаққа айналады. «Поп-діннің» қаупі де сонда, оны адамның рухани өмірінен гөрі, «қалтаның қалыңдығы» көбірек мазалайды.

Әдебиеттер

1 Резепова И.С. Неоязычество в культуре: история и современность: автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Ростов н/Д, 2005. – С. 3.

2 Сморжевская О.А. Ученные о неоязычестве: краткий обзор публикации. – Киев: Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко, 2014. – С. 45.

3 Арчаков М.К. Проявления экстремизма в деятельности неоязыческих организации. Благовещенский государственный педагогический университет. – С. 141.

4 Сморжевская О.А. Ученые о неоязычестве: краткий обзор публикации. – Киев: Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко, 2014. – С. 46.

5 Коробицына К.А. Неоязычество как возрождение языческой веры. Сумма философии. – С. 124.

6 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб., 1998. – С. 45.

7 Тоффлер Э. Футурошок. – М., 1997. – С. 15.

References

1 Rezepova I.S. Neojazychestvo v kul’ture: istorija i sovremennost’: avtoreferat na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filosofskih nauk. – Rostov n/D, 2005. – S. 3.

2 Smorzhevskaja O.A. Uchennye o neojazychestve: kratkij obzor publikacii. – Kiev: Kievskij nacional’nyj universitet im. Tarasa Shevchenko, 2014. – S. 45.

3 Archakov M.K. Projavlenija jekstremizma v dejatel’nosti neojazycheskih organizacii. Blagoveshhenskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet. – S. 141.

4 Smorzhevskaja O.A. Uchenye o neojazychestve: kratkij obzor publikacii. – Kiev: Kievskij nacional’nyj universitet im. Tarasa Shevchenko, 2014. – S. 46.

5 Korobicyna K.A. Neojazychestvo kak vozrozhdenie jazycheskoj very. Summa filosofii. – S. 124.

6 Jeliade M. Mif o vechnom vozvrashhenii. – SPb., 1998. – S. 45.

7 Toffler Je. Futuroshok. – M., 1997. – S. 15.

Абдигалиева Г.К.,
Килыбаев Т.Б., Кощигулова К.И.

Қазақстандағы адам капиталының дамуы

Мақалада постиндустриалды қазақстандық қоғамдағы адам капиталының дамуы мәселесі қарастырылады. Қазақстандық қоғамның қарқынды дамуына адам капиталының дамуы, әсіресе, мәдени капиталдың және қоғамның интеллектуалды капиталын дамыту арқылы елді модернизациялау өте маңызды болып табылады. Әлемдік экономиканың жаһандануы әрі өркениеттің заманауи ағымдағы дамуы кезеңінде адам капиталының әлуметтік-экономикалық даму факторы ретінде маңыздылығы артып отыр. Қазақстанда постиндустриалды қоғамды қалыптастырудың ең маңызды шарты ретінде ұлттың интеллектуалды әлеуетінің дамуы, білім беру жүйесін реформалау, мәдениет пен рухани-адамгершіліктік құндылықтарды модернизациялау шығып отыр.

Түйін сөздер: адам капиталы, мәдени капитал, рухани капитал, елдің модернизациясы

Abdigalieva G.K.,
Kilybaev T.B., Koshhigulova K.I.

Development of human capital in Kazakhstan

The problem of human capital development in postindustrial Kazakhstan society is discussed in this article. Development of the human capital, in particular, development of the cultural capital, modernization of the country by development of intellectual potential of society is very important for progressive development of the Kazakhstan society. Value of the human capital in the conditions of globalization of world economy and a modern level of development of a civilization as factor of social and economic development steadily increases. One of decisive conditions of creation of post-industrial society in Kazakhstan is development of intellectual potential of the nation, reforming of an education system, modernization of culture and spiritual and moral values.

Key words: human capital, cultural capital, the spiritual capital of the country modernization

---

Абдигалиева Г.К.,
Килыбаев Т.Б., Кощигулова К.И.

Развитие человеческого капитала в Казахстане

В статье рассматривается проблема развития человеческого капитала в постиндустриальном казахстанском обществе. Для прогрессивного развития казахстанского общества очень важно развитие человеческого капитала, в частности, развитие культурного капитала, модернизация страны путем развития интеллектуального потенциала общества. Значение человеческого капитала в условиях глобализации мировой экономики и современного уровня развития цивилизации, как фактора социально-экономического развития неуклонно возрастает. Одним из решающих условий построения постиндустриального общества в Казахстане является развитие интеллектуального потенциала нации, реформирование системы образования, модернизация культуры и духовно-нравственных ценностей.

Ключевые слова: человеческий капитал, культурный капитал, духовный капитал, модернизация страны.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 304

[1*]Абдигалиева Г.К., [2]Килыбаев Т.Б., [3]Кощигулова К.И.

[1]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[2]С.Ж. Асфендияров атындағы Қазақ ұлттық медициналық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[3]Университет Нархоз, Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[*]E-mail: g.kanaievna@mail.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ АДАМ КАПИТАЛЫНЫҢ ДАМУЫ

Адам потенциалының халықаралық рейтингілеріндегі Қазақстанның негізгі көрсеткіші – адамдардың әлеуметтік мәртебесі, әлеуметтік қамсыздандырылуы және осы потенциал мен мәдениетті құратын адамдардың молшылық деңгейі. Бұл ұғым өнермен байланыстырылып тар мағынасында да, кең мағынасында да, соның ішінде материалдық және саяси мәдениетте ғана емес, рухани мәдениетте қолданылады. Бұл жерде Шарль де Голльдің: «Мәдениет – Франция мұнайы» деген сөзін айта кеткен жөн. Бүгінде біз мұнайдың бағасы түсуі мүмкін екеніне тағы бір көз жеткіздік. Ал мәдениет бағасы мен мәртебесі жағынан өсуі керек. Әйтпесе елде мәдениет те, мұнай да қалмайды».

Адам капиталы пайда болуы және өзінің қоғамдық болмысын сақтауы барысында Фукуяманың мына ойын келтіруге болады: «адам капиталы дін, дәстүр, ғұрып сияқты мәдени механизмдер арқылы құрылады және беріледі». Маңыздысы, ол мәдениет жалпы иррационалды, яғни діни және адамгершіліктік жүйелер жанұя, достар арасында, мектепте қарапайым бейімделу кезінде әдет сияқты беріледі дейді. Мұндай пікірін ол Аристотельдің нақыл сөзімен бекітеді: «бірдей әрекеттерді орындау сәйкес адамгершіліктік әдеттерді құрады». Мұның үстіне мәдениеттің әдет ықпалында екенінің пайдасына ас ішу үшін шанышқы не қасықтың орнына, таяқшаларды пайдаланатын қытайлықтарды және индуистердің саны жағынан Үндістан халқының жартысына жететін және бағып-қағуға жұмсалатын шығындары ешқандай пайда әпермейтін сиырларға иррационалды табынушылығын мысалға келтіреді [1, 37 б.].

Оның адам капиталына қатысты концепциясының артықшылықтарына оның Коулменнің ізін басып, қоғамдық капиталды жеке адамның энкультурациясы (нақты мәдени ортаға ену) кезінде игеретін және олардың арқасында қоршаған адамдардың мінез-құлқын түсінетін және өзі де олар күтетіндей әрекет ететін этикалық дағдылары түріндегі адам капиталының ерекше түрі екенін дөп басып айтқанын жатқызуға болады [2, 98 б.].

Бүгінде мәдениет және өнер мекемелерінің адам капиталының дамуындағы маңызы қандай екеніне күмән келтірілмеуі керек. Қоғамға әлеуметтік-мәдени қызметтерді ұсыну барысында олар қоғамды және жеке тұлғаны тудыра, қалыптастыра және

дамыта отырып, толыққанды интеллектуалды, эмоционалды, адамгершіліктік және рухани өмірмен қамтамасыз етуге септігін тигізеді. Дәл осы себепті қазіргі қоғам мәдениет қызметтерінің маңызына назар аударуы керек, ал мәдениет және өнер мекемелері тұрғын халыққа көрсетілетін қызмет сапасына ықпал ететін факторларды анықтауы және нығайтуы қажет. *Мемлекет мәдениетінде осы аумақта тұратын халықтың құндылықтары жүйесі қаланған*. Мәдениет мемлекеттілік пен экономиканың негізі екенін айта кетсек, бұл тезис тіпті дәлелді қажет етпейді.

Бүгінде «мәдениет» терминін дүниетанымның қалыптасуы әдісі, яғни бүгін және ертең азаматтар қабылдайтын құндылықтарды, мақсаттарды және міндеттерді қалыптастырудың құралы ретінде түсіну өзекті болып табылады. Мәдениет әлемнің картинасын, шындық ретінде қабылданатын ортаның картинасын және оны оның даму жолы туралы түсінікті қалыптастыруға, осылайша адамдардың мәдени капиталын қалыптастыруға мүмкіндік береді**.**

Түрлі анықтамаларды жалпылай келе мәдениетті адамның өзін көрсетуі және өзін тануының барлық формалары мен тәсілдерін қамтитын және жеке тұлғалар мен әлеуметтің түрлі дағдылар мен шеберліктерді жинауымен және жеке тұлғалардың қоғамның барлық негізгі құрылымдық элементтері мен функционалды байланыстарын көрсетуімен сипатталатын адам қызметінің тұрақты формаларының жиынтығы ретінде қарастыруға болады. Мәдениет адамға оған тән әрекеттермен және сезімдермен белгілі бір жүріс-тұрысты белгілейтін кодтар жиыны болып табылады. Мәдениет адамға басқарушылық әсер етеді. Моральдік нормалар мен ережелерді шығаруға жауап бере отырып, ол адам шығарған және қоғам үшін қалаусыз (девиантты) жүріс-тұрыс формаларын басып-жаншуға бағытталған шектеулер мен тыйымдарды жүзеге асыратын жүйе ретінде қызмет етеді.

Мәдениет рухани және материалдық құндылықтарды, сондай-ақ, адам қызметінің интеллектуалды өнімдерін шығаруға және сақтауға жауап береді.

Мәдениетті жүзеге асыру мәдени потенциал сияқты түсінікпен тығыз байланысты. Потенциал латын тілінде potentia – күш дегенді білдіреді, терминді гуманитарлық ғылымдар физикадан алған және ауыспалы мағынасында қолданылады. Потенциал қандай да бір тапсырманы орындау үшін, белгілі бір мақсаттарға жету үшін қандай да бір саладағы мүмкіндіктердің және құралдардың жиынтығы болып табылады. Мәдени потенциал көбінесе әлеуметтік потенциалдың құрамдас бөліктерінің бірі ретінде қарастырылады [3, 48 б.].

Мәдени потенциалды, осылайша, бір жағынан табиғатта болатын және адам еңбегінің материалдық және рухани нәтижелері түрінде қоғаммен жинақталатын, екінші жағынан мәдени құндылықтар және мәдени мұра нысандары түрінде сақталатын мәдениет ресурстарының, құралдардың, көздердің, қорлардың және мүмкіндіктердің жиынтығы ретінде анықтау қажет. Тар көзқараспен алғанда мәдени потенциал қаланың не аумақтың мәдени кеңістігін дамытуға септігін тигізетін объективті және субъективті мүмкіндіктердің не факторлардың жиынтығы. Объективті факторларға әлеуметтік-мәдени институттар жатады. Субъективті факторларға қалалықтардың әрекеттегі әлеуметтік-мәдени институттарға қатынасы, этно-мәдени байланыстар мен өзара қарым-қатынастардың сипаты жатады [3, 50 б.].

Жапония сыртқы әлемнен географиялық оқшау жатыр және ұзақ уақыт бойы жабық ел болып, сыртқы ықпалдан қорғауда болды, осының арқасында өзінің ежелгі дәстүрлерін және Дүниежүзілік мәдени мұра нысандары деп жарияланған көптеген мәдениет ескерткіштерін сақтап қалған. Қазір Жапония – жоғары технологиялар мен ежелгі мәдениетті қатар ұстанған айрықша ел [4, 17 б.].

Біздің еліміз де өзінің мәдени дамуында артта қалған емес. 2004 жыл Қазақстан Республикасының мәдени саясатының дамуында аса маңызды жыл болды. 13 қаңтарда ел Президенті «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасын бекітті. Оның мақсаты: «Рухани және білім беру саласын дамыту, елдің мәдени мұрасын сақталушылығымен және тиімді пайдаланылуымен қамтамасыз ету». Бағдарлама келесі бағыттарды қамтиды: 1) маңызды тарихи және архитектуралық ескерткіштерді қайта жаңғырту; 2) мәдени мұраны, соның ішінде қазіргі заманғы ұлттық мәдениетті, фольклорды, дәстүрлерді және ғұрыптарды зерттеудің толық жүйелерін құру; 3) ұлттық мәдениеттің және жазбаның басын біріктіру, көркемөнер және ғылыми сериялады құру; 4) ең үздік әлемдік ғылыми ойдың, мәдениеттің және әдебиеттің негізінде мемлекеттік тілде гуманитарлық білімнің толық қорын құру. Қазақстанның мәдениеті шынымен айрықша, себебі мұнда елді мекендейтін барлық халықтардың көп ғасырлық рухани тәжірибесі бітісе қайнаған. Ол осы халықтардың ұлттық дәстүрлеріне және сол

сияқты әлемдік классика шедеврлеріне негізделген формалар мен жанрлардың алуан түрлілігімен ерекшеленеді.

Қазақстанның мәдени капиталын дамыту және бекіту үшін автордың ойынша мәдениет мекемелеріне деген қарым-қатынас мәдениет саласында басым рөлде болуы керек келесі бағыттарды ескере отырып, құрылуы керек:

– дәстүрлі мәдени институттар мен қазіргі заманғы коммуникациялық технологиялар саласының арасындағы байланысты дамыту – мәдениет саласын интегралды дамытудың басты міндеті;

– Қазақстан халықтарының мәдени дәстүрлерін, мәдени алуантүрлілікті сақтау;

– қоғамның шығармашылық потенциалын дамыту және көрсету үшін жағдайлар жасау;

– ел дамуында тактикалық және стратегиялық мақсаттарды кейінгі іске асыру үшін қоғамды біріктіретін оң құндылықтар жүйесін қалыптастыру, соның ішінде патриоттық кино түсіру үшін мемлекеттік тапсырыс жасау;

– мүмкіндіктердің теңдігімен және мәдениеттің жалпы қолжетімділігімен қамтамасыз ету;

– елдің экономикалық модернизациясы курсын рухани құндылықтар мен ұлттық мәдениеттер саласымен байланыстыру;

Жаһандық экономикалық дағдарыстан туындаған әлемдегі саяси тұрақсыздық елімізден өз мақсаттарын айқын нақтылауды, әлемдегі өз орнын дәл анықтауды, қазақстандық өркениетті сақтаудың кепілі ретінде өзіндік құндылықтар жүйесін, моральдік критерийлерді құруды талап етеді. Олар қоғамда мыңдаған жылдар бойы қалыптасады, халықтың сенімдеріне негізделе отырып, оның дәстүрлерінде және ғұрыптарында көрініс табады. Дәстүрлер, ғұрыптар және аңыздар қоғам моралін құрады. Біз өз дәстүрлерін жоғалта бастаған қоғам деградациясын бақылай аламыз. Керісінше, өзінің тарихи және мәдени түбірін білу адамның бойында өз елінің өткенін мақтан тұтушылықты, патриотизмді, жауапкершілік сезімін, мемлекет пен жанұя алдындағы міндетті тәрбиелейді.

Айқын мысалдардың бірі – қазіргі Жапония. Ол қазір ең дамыған елдердің бірі. 2-ші дүниежүзілік соғыстан кейін, американдық ядролық бомбалаудан кейін Жапония қайта аяғына тұрмай, «үшінші әлем» елдерінің дамуы деңгейінде қалатындай көрінді. Кенет ел қауырт дамуды бастан кешірді. «Жапон ғажайыбы» және «жапондық даму моделі» туралы сөз қозғалды [5]. Ал мұндай қайта өркендеудің себебі ежелгі адамгершіліктік дәстүрлерді, мәдениетті сақтауда жатыр. Жапондықтардың көпшілігі үшін дәстүрлі мәдениет өз алдына ұлттың өміршеңдігінің символына, оның әлемдік аренада нығаюының құралына айналды.

Дәл осылай біз қазақстандық қоғамға және мемлекетке өнегелік тіректі қайтаруымыз керек. Рухани және адамгершілік потенциалға мұндай тірек жасалмайынша, Қазақстан ешқандай өзінің мемлекеттік, экономикалық және әлеуметтік мәселелерді шеше алмайды.

Бұл ретте бізге орыс халқының өнегелік түпкі тамыры оның көп ғасырлық мәдениетінен бастау алатыны белгілі. Мәдениет біздің халқымыздың білімінің, идеалдарының, рухани тәжірибесінің жиынтығын көрсетеді. Біздің мыңдаған жылдық тарихымызда халық дәстүрлерінің негізінде руханилықты түсіну, ата-бабаны құрметтеу, ұжымдық өмір сезімі, әлемге, табиғатқа деген махаббатты түсіну қалыптасты. Кеңес кезінде патриотизмді, Отанға деген махаббатты тәрбиелеу де біздің өткенімізде болған тарихи мысалдар негізінде жүргізілді. Мысалы, Ұлы Отан соғысында біздің еліміздің мақтаныштары Бауыржан Момышұлы, Әлия Молдағұлова, Мәншүк Мәметова және басқа көптеген батырлар өскелең ұрпаққа ғана емес, барлық жастағы адамдарға үлгі болды.

Мәдени даму туралы айтқан кезімізде жеке тұлғаның рухани-адамгершіліктік қалыптасуын, оның қоғамдық құндылықтарға сай тәрбиленеуін айта кетуіміз керек. Себебі адам потенциалы тек оның физикалық күйі мен денсаулығы ғана емес, сонымен бірге оның рухани толықтығы.

Соңғы онжылдықта елдің қоғамдық-саяси өмірінде орын алып жатқан өзгерістер адамгершіліктік-рухани бағдарлардың, идеалдардың, қоғамдық сананың барлық формалары мазмұнының өзгеруіне әкелді.

Адамгершіліктік-рухани тәрбие-мәдени құндылықтардың, идеалдардың және өмір мәнін берудің және көрсетудің аса маңызды механизмі, оның формасы мен мазмұны тарих, тіл, философия, әдебиет, дәстүрлер, психология тудыратын «ұлттық-мәдени әлем» спецификасымен анықталады. Рухани-адамгершіліктік тәрбиелеу міндеттерін орындау толыққанды құбылыс әрі қоғамның рухани қауіпсіздігінің басты алғышарты ретінде қазақ мәдениетін сақтаудың аса маңызды шарты ретінде қарастырылады [6, 17-21 бб.].

Тәрбиелеу теориясында «мораль», «моральдік нормалар», «адамгершілік», «ішкі адамгершіліктік еркіндік және жауапкершілік», «адамгершіліктік таңдау еркіндігі» сияқ-

ты ұғымдар анықталмағандықтан, нақты құбылыстар: моральдік және адамгершіліктік тәрбие араласып кетті. Осымен балалық шақтың барлық кезеңдерінде адамгершіліктік тәрбиенің құралы ретінде сөзді абсолюттендіру, моральдік қатынастардың ұйымдасқан тәжірибесін, дағдылар мен әдеттерді, тәрбиелеушінің беделін дұрыс бағаламау түсіндіріледі, бұл тұлғаның адамгершілігі мол тұлғаның қалыптасуындағы төмен бағалаушылыққа, стихиялыққа және ретсіздікке әкеледі.

Қазіргі жағдайларда тұлғаның шығармашылық, рухани және физикалық мүмкіндіктерін дамыту мәселелерін шешудің, адамгершілік пен салауатты өмір салтының берік негіздерін қалыптастырудың, жеке тұлғаны дамытуға жағдайлар жасау арқылы интеллекті байытудың жаңа әдістері қажет. Қазіргі жағдайларда рухани-адамгершіліктік тәрбие өзінің мақсатына сай болып табылады. Рухани-адамгершіліктік тәрбие Қазақстан Республикасы Президентінің «Қазақстан – 2030» жолдауында, «Білім туралы» заңда, Халықаралық конвенцияларда және келісімдерде және үкімет пен Қазақстан Республикасының Ғылым және білім министрлігінің басқа да нормативтік құжаттарында берілген концептуалды идеяларды дамытады. Сонымен бірге рухани-адамгершілік тәрбие адамгершіліктік-рухани ағартушылыққа бағытталған басқаша ережелер, принциптер, шығармашылық әдістер және әдістемелер берілген новаторлық бағыт бола отырып, аталған құжаттардың шегінен шығады. Рухани-адамгершіліктік тәрбие жалпы адамзаттық рухани құндылықтардың жоғары принциптері мен нормаларына және қазіргі заманғы этикалық стандарттарға сәйкес әлеуметтік ересек жаста өзін-өзі жеткілдіруге және өз орнын табуға дайын жан-жақты үйлесімді адамды қалыптастыруға, өзін тану түрткісін қалыптастыруға, физикалық және адамгершіліктік-рухани даму үйлесіміне қол жеткізуге, өзара түсіністік пен өзара келісімге қол жеткізуге, мейірімділік пен адам сүйгіштікті нығайтуға септігін тигізеді.

Модернизация сөзбе сөз аударылғанда «қазіргі заманға сәйкестендірілу» дегенді білдіреді. Яғни, ол – жаңарту, бір нәрсені қазіргі күн талаптарына сай ету [7, 98 б.]. Бұл ретте модернизацияны тек технологиялар буынының ауысуы (технологиялық алға шығу) ретінде түсіну тиімді емес, себебі технологиялық даму туралы мәселе технологияларды өндіру, ендіру және қолдануға қабілетті ортақ ортаның болуы мәселесіне келіп тіреледі. Басқаша айтқанда, табысты модернизация үшін сәйкес әлеуметтік-мәдени негіз қажет.

Сәйкесінше, модернизация үдерісі екі құрамдастан тұрады: техникалық және мәдени. Олардың біріншісі – техникалық инновациялар, яғни өндіріске ендірілген жаңа алдыңғы қатарлы технологиялар. Бұл жаңа қуат көздері, жаңа ұшу аппараттары, байланыс және ақпарат құралдары, нанотехнологиялар т.б. Екінші құрамдасы – мәдени және әлеуметтік модернизация. Ол мораль және адамгершілік саласын, қоғамның рухани өмірі саласын, оның құндылықтарын, ақырында адамдардың өмір сүру салтын қозғайды. Бұл құрамдастар өзара байланысты: жаңа технологиялар санада төңкеріс жасайды; екінші жағынан жаңа құндылықтар жүйесін ендіру, адамдар менталитетінің ауысуы техникалық инновацияларды, қоғамдағы техникалық модернизацияны тудырады. Тарихта кітаптардың қолжетімділігін әлденеше рет арттырған, осылайша ескі орта ғасырлық құндылықтар жүйесінің бұзылуын және сол кездегі еуропалық мемлекеттердің әлеуметтік және саяси құрылымында үлкен өзгерістер тудырған кітап басып шығару технологиясы айқын мысал бола алады [8].

Тарихи деректерді қарасаңыз, Батыстағы модернизация үдерісі үлкен тарихи кезеңді – XVI ғасырдың басынан бастап XX ғасырдың ортасына дейін жүргенін көруге болады. Ал «жетекші капиталистік» елдерде бұл одан да ұзақ жүрген: мысалы, Францияда – 1960 жылдардың ортасына дейін, Италияда кейде 1980 жылдарға дейін. Алайда 60-шы жылдардың соңында Батыстың дамыған елдері бұрынғы индустриалды даму моделінің шеңберінде шешуге келмейтін бірқатар мәселелерге тап болды. 1980-ші жылдарға қарай индустриалды модель дағдарысы мықтап орнықты. Дағдарыс қоғамның теориядағы және сол сияқты саяси партиялардың, қоғамдық ұйымдардың және қозғалыстардың практикалық қызметіндегі мәселелерді шешудің жаңа жолдарын іздеуге ынталандырды. Нәтижесінде көптеген зерттеушілер мен саясаткерлер келесі қорытындыларға келді [8].

Біріншіден, модернизацияның сәттілігі не сәтсіздігі модернизацияның әр елдің әлеуметтік-мәдени ерекшеліктеріне қаншалықты сәйкес келетініне байланысты болады. Әр халық өзінің дәстүріне неғұрлым жауап беретін даму жолын таңдауы керек. Бірақ бұл мәдени оқшаулану деген сөз емес. Дәстүрлілік пен қазіргі заманның синтезі қажет. Екіншіден, дамыған елдер өз дамуының стратегиясын қайта қарастыруы ке-

рек. Қоғамның барлық қорлары – адамдық, материалдық, техникалық, қаржылық – ең алдымен адамның өзінің дамуына бағытталуы керек [8].

Осылайша, қазіргі түсініктегі модернизацияның жалғыз мүмкін болатын жолы – нақты елдің қазіргі жағдайы мен дәстүрлерінің жалпы әлемдік үрдістерін ұштастыру. Бұл ретте модернизация мақсаты негізгі құндылық және негізгі өндіргіш күш адам болып табылатын «білім қоғамы» деп те аталатын постиндустриалды қоғам құру болмақ.

Қазақстандық модернизация мәдени дәстүрлер мен ерекшеліктерді сақтау арқылы жүреді. Президент Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстанның мәдени болмысын сақтауға шешім қабылдауы «Мәдени мұра» бағдарламасында жүзеге асты. Егер жан басына шаққандағы есеп, адамның дамуы индексі және білім экономикасы индексі бойынша мемлекеттің мәдениетті қолдауы көлемін салыстырсақ, Норвегия, Швеция, Нидерланд және басқа да дамыған елдер бұл көрсеткіштер бойынша алдыңғы позицияларда екенін байқауға болады. Бұл осы елдердегі тұрғын халықтың өмір сапасы мен ауқаттылығы арасындағы өзара байланысты көрсетеді. Қазақстанның ұлттық адам капиталына салынатын инвестициялардың тиімділігін қалай арттыруға болады? Ұлттық деңгейде тиімді адам капиталын құру үшін ішкі мәдениетті және адамның дүниетанымын құратын мәдени факторларға көбірек мән беру керек.

Қоғамда қалыптасқан ойлау типін өзгерту үшін мемлекет мүмкін болатын барлық құралдарды пайдалануы керек: бұқаралық ақпарат құралдары, веб-сайттар, жарнама, түрлі семинарлар мен конференциялар өткізу. Тек осындай жағдайда ғана қоғамда елдің экономикалық гүлденуіне септігін тигізетін жаңа ойлау типі пайда болады. Осылайша, инновациялық және жеделдетілген даму мақсатына қол жеткізу үшін білім беруге және денсаулық сақтауға бөлінетін инвестицияларға ғана емес, елдегі адам капиталының тиімділігін арттыратын құралдардың бірі ретінде мәдениет пен өнерге салынатын инвестицияларға назар аудару қажет.

Постиндустриалды («ақпараттық», «ғылыми», «постматериалдық») қоғамның құрылуы үрдісі әлемнің дамыған елдерінде 1970 жылдардан басталды. Бұл ретте постиндустриаландыру қоғамдық сананың өзгерісінен басталды. Қоғамдық құндылықтар былайша өзгере бастады: материалдық игіліктерге талпыныстардан өзін көрсетуге талпынысқа; табиғатқа үстемдік етуден табиғатпен үндестікке; еңбекті ақша табудың құралы ретінде қарастырудан еңбекті өзінің қабілеттерін жүзеге асырудың құралы ретінде қарастыруға болды [9, 47 б.].

Жаңа ғасырдан бастап әлемнің дамыған елдерінде адам капиталының рөлі айқын бекітіле бастады, мұнда әр өнімде және қызметте білім компонентінің болуы адам қызметінің өзіне тән сипатына айналады. Соңғы жылдары халықаралық ұйымдарда және академиялық топтарда білімді алу және қолдану қабілеті елдің бәсекеге қабілеттілігінің басты факторына айналуда деген пікір бар. Дәл осы қабілет кедейлік пен гүлденудің арасындағы шекті неғұрлым күшті анықтайды. Сәйкесінше Қазақстан үшін интеллектуалды капиталдың дамуы кезеңіне өту және білімге негізделген экономиканы құру қазір басым рөлге ие болуда. Тек осы модернизация жолы қазіргі заманда тиімді әрі бәсекеге қабілетті болуға мүмкіндік береді.

Біздің қоғам айтарлықтай жоғары білім беру потенциалына ие. Қазақстандық ғылым және білім көп ғасырлық дәстүрлер мен интеллектуалды мамандарға ие. Біздің міндетіміз – осы мұраны жоғалтпау, керісінше, оны интеллектуалды капиталдың қазіргі дамуына жетелей отырып, арттыру және ел игілігі үшін ақылмен пайдалану.

Бірақ, ең бастысы, біз бүгін біздің дәстүрлеріміз еліміздің интеллектуалды потенциалын құратын аса бай мәдениет, сондай-ақ, білімді қоғам екенін түсінуіміз керек. Қазақстан қарқынды даму үстінде және ұлттың интеллектуалды потенциалына назар аударуда. Осыған байланысты өскелең ұрпақтың сапалы білім алуы маңызды.

Әдебиеттер

1 Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М., 2006. – С. 26.

2 Кабанов Александр. Мировая история и социальный интеллект. – 2013. – 102 с.

3 Шайхлисламова Л.И. Культурный потенциал: определение, сущность, специфика. // Филология, искусствоведение и культурология: актуальные вопросы и тенденции развития: материалы международной заочной научно-практической конференции. – Новосибирск: «Сибак», 2013. – 176 с.

4 Караваева И.П., Арзуманова Н.И. Проблемы безопасности туристского бизнеса в Японии // European Researcher. – 2012. – № 5. – С. 3.

5 Нравственное воспитание в современном мире //http: xreferat.com/71/6608-1-nravstvennoe-vospitanie-v-sovremennom-mire.html

6 Запесоцкий А.С. Воспитание и образование // Высшее образование в России. – 2004. – № 2. – С. 111-116.

7 Попов Г.Х. Научные Труды Вольного экономического общества России / Информационно-аналитическое издание для членов Вольного экономического общества России. – М., 2010. – 125 с.

8 Модернизация России: развитие на основе традиций // Послание Президента Д.А. Медведева Федеральному Собранию РФ от 12.11. 2009 / Национальный институт развития современной идеологии РФ // http: nirsi.ru/55

9 Афанасьева Т.Ю. Постиндустриальное общество: понятия, тенденция, символы // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2010. – № 1. – 215 с.

References

1 Fukujama F. Doverie: social’nye dobrodeteli i put’ k procvetaniju. – M., 2006. – S. 26.

2 Kabanov Aleksandr. Mirovaja istorija i social’nyj intellekt. – 2013. – 102 s.

3 Shajhlislamova L.I. Kul’turnyj potencial: opredelenie, sushhnost’, specifika. // Filologija, iskusstvovedenie i kul’turologija: aktual’nye voprosy i tendencii razvitija: materialy mezhdunarodnoj zaochnoj nauchno-prakticheskoj konferencii. – Novosibirsk: «Sibak», 2013. – 176 s.

4 Karavaeva I.P., Arzumanova N.I. Problemy bezopasnosti turistskogo biznesa v Japonii // European Researcher. – 2012. – № 5. – S. 3.

5 Nravstvennoe vospitanie v sovremennom mire //http: xreferat.com/71/6608-1-nravstvennoe-vospitanie-v-sovremennom-mire.html

6 Zapesockij A.S. Vospitanie i obrazovanie // Vysshee obrazovanie v Rossii. – 2004. – № 2. – S. 111-116.

7 Popov G.H. Nauchnye Trudy Vol’nogo jekonomicheskogo obshhestva Rossii / Informacionno-analiticheskoe izdanie dlja chlenov Vol’nogo jekonomicheskogo obshhestva Rossii. – M., 2010. – 125 s.

8 Modernizacija Rossii: razvitie na osnove tradicij // Poslanie Prezidenta D.A. Medvedeva Federal’nomu Sobraniju RF ot 12.11. 2009 / Nacional’nyj institut razvitija sovremennoj ideologii RF // http: nirsi.ru/55

9 Afanas’eva T.Ju. Postindustrial’noe obshhestvo: ponjatija, tendencija, simvoly // Filosofskie problemy informacionnyh tehnologij i kiberprostranstva. – 2010. – № 1. – 215 s.

Біздің қоғам айтарлықтай жоғары білім беру потенциалына ие. Қазақстандық ғылым және білім көп ғасырлық дәстүрлер мен интеллектуалды мамандарға ие. Біздің міндетіміз – осы мұраны жоғалтпау, керісінше, оны интеллектуалды капиталдың қазіргі дамуына жетелей отырып, арттыру және ел игілігі үшін ақылмен пайдалану.

Абдыгалиева Г.К.

Азербаев А.Д.

«Добродетельный город» аль-Фараби и «Страна Блаженства» Исмаила Гаспринского: проект идеального государства в контексте межкультурного диалога

В данной статье сравниваются социальные утопии средневекового мусульманского философа аль-Фараби «Добродетельный город» и общественного деятеля XIX-XX вв., просветителя крымских татар, основателя джадидизма Исмаила Гаспринского «Страна Блаженства». Философия аль-Фараби и наследие Исмаила Гаспринского формировались под влиянием межкультурного диалога. Второй учитель синтезировал античную и арабо-мусульманскую философские традиции. А социальная модель основателя джадидизма сочетала достижения Европы и исламскую духовность. При проведении исследования применялся историко-философский метод. В статье рассматривались трактаты аль-Фараби «Указание пути к счастью», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья», «Гражданская политика», «Отношение философии к религии», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». При анализе утопии «Страна Блаженства» Исмаила Гаспринского рассматривалось произведение «Французские письма», в котором говорится о «Дар эль-Рахат» («Страна Блаженства»), потомках мусульман Кордовского халифата, спасшихся от Реконкисты. Выявлены схожие понятия и концепты в двух моделях идеального государства. Прежде всего, общим является принцип гуманизма, понятие «счастья» как общей цели достижения нового уровня социальных отношений и культуры, идея просвещенного правителя и т.д.

Ключевые слова: идеальное государство, социальная утопия, добродетельный город, гуманизм, счастье, правитель, политика, ислам.

Azerbayev A.D.

Al-Farabi's «Virtuous City» and Ismail Gasprinsky's «Country of Bliss»: the project of ideal state in the context of intercultural dialogue

Medieval Muslim philosopher al-Farabi's social utopia «Virtuous city» and public figure XIX-XX centuries, Educator of the Crimean Tatars, the founder of Jadidizm Ismail Gasprinsky's social utopia»Country of Bliss» were compared in this article. Al-Farabi's philosophy and Ismail Gasprinsky's heritage formed under the influence of intercultural dialogue. Al-Farabi synthesized the ancient and the Arab-Muslim philosophical traditions. Ismail Gasprinsky's social model combines achievements of Europe and Islamic spirituality. We used historical and philosophical method. We used al-Farabi's treatises «Designation the way to happiness», «Aphorisms of the Statesman», «Achievement of happiness», «Civil Politics», «The attitude of philosophy for religion», «Treatise on the views of residents virtuous city», «About views of Virtuous city's people». We analyzed Ismail Gasprinsky's utopia «Country of Bliss» and used his composition «French letters». The composition contained information about «Dar al-Rahat» («Country of Bliss»). There is humanism, the concept of «happiness» as a general objective of achieving a new level of social relations and culture, the idea of an enlightened ruler, etc.

Key words: ideal state, social utopia, virtuous city, humanism, happiness, governor, politics, Islam.

Азербаев А.Д.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала» және Исмаил Гаспринскийдің «Шаттық елі»: мәдениетаралық диалог мәнмәтініндегі мінсіз мемлекет жобасы

Бұл мақалада ортағасырлық мұсылман философы әл-Фарабидің «Қайырымды қала» және XIX-XX ғ. қоғам қайраткері, қырым татарларының ағартушысы, джадидизм негізін салушы Исмаил Гаспринскийдің «Шаттық елі» еңбектеріндегі әлеуметтік құрғақ қиялдар (утопия) салыстырылған. Әл-Фараби философиясы мен Исмаил Гаспринский мұрасы мәдениетаралық диалог ықпалымен қалыптасқан. Екінші ұстаз антикалық және араб-мұсылман философиялық дәстүрлерін жинақтаған (синтездеген). Ал джадидизм негізін қалаушының әлеуметтік үлгісі Европа жетістіктері мен ислам руханиятын қабыстырып, үйлестірген. Зерттеу барысында тарихи-философиялық әдіс қолданылды. Мақалада әл-Фарабидің «Бақытқа жол сілтеу», «Мемлекет қайраткерінің қанатты сөздері», «Бақытқа жету туралы», «Азаматтық саясат», «Философияның дінге қатынасы», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары жайлы» трактаттары қарастырылды. Ең алдымен, ортақ ұқсастық гуманизм принципі болып табылса, «бақыт» ұғымы оқымысты билеуші және т.б. әлеуметтік қарым-қатынастар мен мәдениеттің жаңа деңгейіне жетудің ортақ мақсаты болып табылады.

Түйін сөздер: мінсіз мемлекет, әлеуметтік құрғақ қиял, ізгілікті қала, гуманизм (адамгершілік), бақыт, билеуші, саясат, ислам.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 101.9 (091)

Азербаев А.Д.

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: azerbayev25@mail.ru

«ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГОРОД» АЛЬ-ФАРАБИ И «СТРАНА БЛАЖЕНСТВА» ИСМАИЛА ГАСПРИНСКОГО: ПРОЕКТ ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

В данной статье предпринимается попытка сравнительного анализа двух социальных утопий, разработанных мыслителями разных эпох. «Добродетельный город» аль-Фараби создавался с целью совершенствования государственного устройства и общественных устоев в Арабском халифате. Средневековое арабо-мусульманское государство имело социальные противоречия, что приводило к народным восстаниям или же формированию религиозных сект как идейного противовеса политическому курсу правящей династии. В связи с этим, аль-Фараби разработал модель идеального государства, построение которого возможно лишь всеобщим государственно-общественным преобразованием, поскольку государство, городское объединение как социальная организованность людей рассматривается мыслителем как продукт эволюции мироздания. Вследствие цепи метаморфоз от Первопричины человек является наивысшим итогом, его существование, принципы и нормы жизнедеятельности в наследии аль-Фараби занимают ключевое место. «Подлунный мир» – это звено в цепи преобразования от Первопричины, государство, город, улица, отдельный дом (семья) – это части, каждая из которых особо значима в процессе преобразования всей планеты. Необходимость порядка в государстве обусловлена вселенской гармонией. Как следствие, трактаты аль-Фараби востребованы и современностью. Периодическое осмысление наследия мыслителя разными поколениями говорит об актуальности его идей и концептов в вопросах совершенствования государственных институтов и социальных отношений.

Крымско-татарский просветитель Исамаил Гаспринский, создавший проект идеала государственного устройства, высшей культуры «Дар эль-рахат» («Страна Блаженства»), предположительно, был знаком с трудами аль-Фараби. В художественном произведении «Французские письма» он упоминает наряду с Платоном, Аристотелем, Ибн-Синой и имя философа из Отрара [1, с. 34]. Очевидно, в совокупности идеи названных философов оказали немалое влияние на разработку просветителем образа идеального мусульманского государства. «Добродетельный город» аль-Фараби содержал концепты и основные понятия идеального государства, а «Страну

Блаженства» Гаспринского можно назвать его художественно-литературным описанием.

Основатель джадидизма желал ознакомить тюркоязычные народы с основами прогресса и новой жизни, борьбой за достойное место тюрок в общечеловеческой цивилизации на рубеже XIX-XX вв. Для этого Гаспринским использовались схожие методы и принципы, что и у мусульманского мыслителя средних веков. С целью доступности изложения содержания государственно-социального, культурного идеала для подавляющей массы населения Гаспринский использовал приключенческий жанр, в некотором роде даже сказку о неизвестном государстве, недосягаемом для остальных землян. Просветитель предполагал, что его соотечественники, ознакомившись с нормами и правилами жизнедеятельности людей «Страны Блаженства», воспримут их как образец. Гаспринский желал тем самым пробудить в народе желание и стремление к просвещению и прогрессу.

Таким образом, цель аль-Фараби и основателя джадидизма заключалась в изменении социальной реальности, корректировании методики государственного управления, внедрения в политический вакуум добродетелей. Гаспринским была предпринята попытка применения концептов и методов философа из Отрара для преобразования социума. В переломный исторический момент труды аль-Фараби были востребованы, поскольку в них содержатся основы гармоничного, созидающего, безболезненного преобразования государства и общества. Если аль-Фараби в истории назван «Вторым Учителем», то Гаспринского современники назвали «Учителем учителей».

В проведенном исследовании применялся историко-философский метод. Данный метод позволил наиболее объективно рассмотреть процесс становления взглядов аль-Фараби и мировоззрения Исмаила Гаспринского, выявить факторы, обусловившие разработку ими моделей социальных утопий. Кроме того, историко-философский метод предусматривает рассмотрение эпохальных условий, которые могут быть предпосылками для появления философской мысли, требуемой самим временем и сложившимися историческими обстоятельствами. Применение сравнительного анализа помогает выявить не только общие понятия и концепты в наследии аль-Фараби и творчестве Гаспринского, но и обозначить схожие предпосылки создания ими государственных идеалов.

Контекст взаимодействия культур Востока и Запада отчетливо прослеживается в наследии аль-Фараби и Исмаила Гаспринского. Данный посыл и является основным в определении сходств творчества обоих. В поиске причин социальной несправедливости, отсутствия баланса в упорядочивании отношений между жителями государства, между народом и властью и философ из Отрара, и основатель джадидизма обратились к традициям Запада. Однако их особо сближает не слепое копирование европейских концепций, а гармонизация, оптимальное сочетание внешних и местных особенностей. Поскольку они преследовали одну основную цель – привить населению наиболее правильный путь социального и культурного развития.

Аль-Фараби, опираясь на переводы трудов Платона и Аристотеля, создал собственную модель идеального государства, в котором умещаются идеи гражданственности античной Греции и теократия арабо-мусульманского мира. Идея Платона о том, что во главе государства должны быть философы, Аристотелевское определение человека как политического животного, счастья как основного лейтмотива общества и т.д. составили значимые основополагающие концепты учения аль-Фараби о государстве. Второй Учитель синтезировал греческое наследие с исламской государственной традицией халифата, политическим лидерством пророка и т.д. В целом в политической философии прослеживаются исламские корни, коранические традиции занимают важное место в его творчестве [2].

Исмаил Гаспринский, получив качественное европейское образование, ознакомившись с жизнью Европы, мечтал о внедрении в жизнь тюркоязычных народов Российской империи европейских технологических, производственных, социальных новаторств. При этом татарский просветитель был глубоко верующим, мусульманином-суннитом [3, с. 47]. В целом нужно сказать, что татарские интеллектуалы, изыскивая пути выхода из стагнации восточного общества, применительно к татарскому народу отстаивали позиции разработки новых идеологических и цивилизационных параметров. Данные параметры должны были создаваться с учетом как традиционных исламских ценностей, так и западноевропейских идей [4, с. 18]. Из «Французских писем» известно, что Гаспринский не всецело не одобрял исключительно западноевропейский стандарт жизнедеятельности. А именно просветителя не устраивал чрезмерный европейский индивидуализм, прагматизм. Как писал Гаспринский: «…каждый европеец вооружается все-

ми средствами науки и индустрии, чтобы урвать себе побольше «пользы», но, увы, совершенно упущено из виду приучать их быть «справедливыми» и давать им силы оставаться всегда и везде таковыми. Образование господствует над воспитанием; ум – над сердцем; эгоизм – над справедливостью» [1, с. 84]. Тем самым наиболее приемлемым для просветителя представляется синтез традиций.

Гаспринский видел в Кордовском халифате, наиболее оптимальный вариант в мировой истории процветающего мусульманского государства, в котором преобладали исламские традиции, но при этом мусульмане, христиане и евреи жили и творили в одном культурном континууме. Образованность, веротерпимость мусульман Испании превратили государство в крупный центр высокой культуры, науки и техники, архитектуры. Герой «Французских писем» Молла Аббас, путешествуя по Испании, попадает в сказочную страну потомков спасшихся от Реконкисты мусульман Кордовского халифата, ушедших в пространство, недосягаемое для всего человечества. «Дар эль-Рахат» («Страна Блаженства») является идеальным проектом воплощения замыслов Гаспринского о преобразовании будущего мусульманского общества. В романе четко прописываются социальные, культурные, технологические, бытовые параметры новой жизни.

Ключевым принципом «Добродетельного города» и «Страны Блаженства» был гуманизм. Человек представлен наивысшей ценностью, он наделен самостоятельностью, от самого человека зависит его благосостояние и будущее. «Добродетельный город» аль-Фараби представляет, с одной стороны, идеальный государственный, социальный организм, функционирование которого зависит от сообщества людей его составляющих. С другой стороны, «добродетельный город» – это духовный внутренний мир человека, живущего согласно справедливости, стремящегося к истинному счастью, основа которого есть добро. «Невежественные города» согласно учению аль-Фараби, это негативные факторы, присущие как обществу и государству, так и отдельному индивиду. Если «добродетельный город» – это идеал, к которому стремятся, то «невежественные города» – это препятствия на пути постижения идеала, которые необходимо преодолеть.

В «Стране Блаженства» Гасринского представлены люди, предки которых унесли с собой наследие Кордовского халифата. В неосвоенной местности они создали страну с развитой инженерной, социальной инфраструктурой, инфраструктурой экономики. Порядок и гармония в государстве поддерживаются самими жителями. Чувство коллективизма и гражданского долга «Страны Блаженства» присущи каждому жителю.

Понятие «счастья» свойственно обеим государственным моделям. Согласно философии аль-Фараби, жители «добродетельного города» способны достичь счастья. Аль-Фараби дает следующее определение счастью: «…счастье в числе благ является наибольшим благом и в числе предпочтительных [вещей] является самой совершенной целью, к которой стремится человек» [5, с. 3]. Счастье может быть представлено итогом развития не только человека, но и всего общества, государства. Тем самым, счастье – это прогресс. Кроме того, счастье – то цель, «которая достигается добродетельными поступками» [6, с. 240]. Тем самым, достичь прогресса возможно лишь правильным (добродетельным) поведением людей.

Гаспринский назвал столицу «Страны Блаженства» «городом счастья». Помимо того, что вся страна покрыта электрической железной дорогой и окутана сетью телефонной связи, преобладает здоровая экономика, людям присуща высокая нравственность, коллективизм, бытовая этика, высокий интеллектуальный потенциал. Таким образом, можно считать, что «Страна Блаженства» – это практическое воплощение на рубеже XIX-XX вв. теоретического «добродетельного города». Для Гаспинского «счастьем» было достижение уровня передовой цивилизации. Основатель джадидизма писал, что «…цивилизация – цель и способ для человеческой жизни» [7, с. 22]. Европа для просветителя была примером, выявив наиболее лучшее из собственно традиционного, исламского, следовало бы заимствовать у европейцев их опыт. В подобном синтезе, гармонизации Востока и Запада, предполагалось достижение «истинного счастья». Как писал Гаспринский: «Народы, стоящие позади Европы, должны учиться у европейцев и воспользоваться их опытом и ошибками, чтобы прогрессировать в лучшем направлении и создавать лучшие формы жизни и людских отношений» [1, с. 84].

Согласно аль-Фараби, «счастье» может быт достигнуто только образованными людьми, так как добродетели достигаются «обучением» и «воспитанием». Под обучением понимается «наделение теоретическими добродетелями»,

под воспитанием – «этическими добродетелями и искусствами, основанными на знании». Приобретенные знания прививают «привычку» действовать и жить согласно добродетелям [8, с. 320]. Аль-Фараби предполагал, что лишь посредством обучения и воспитания возможно преобразовать социум. Всеобщая образованность позволит создать мыслящее население, способное жить сообща, разрешая противоречия согласно справедливости.

Исмаил Гаспринский в просвещении народа также видел основной выход из отсталого состояния, способ приобщения к мировым достижениям. Просветитель был убежден, что только интеллектуально развитая личность способна быть гражданином. Европейские знания и истинная мусульманская добродетель позволили бы создать толерантное, развитое государство. Гаспринский негодовал относительно обучения мусульман конца XIX в., его не устраивало, что выпускники медресе не владели светскими науками, которые бы расширили горизонты мышления и позволили бы подготовить людей, способных вывести остальной народ из невежества. В связи с этим, Гаспринский внедрял в процесс обучения новый метод («звуковой метод»), который в отличие от старого был более эффективным, наполнил курс обучения светскими науками. Создавая «Дар эль-Рахат», просветитель желал донести до народа необходимость знаний и наук для борьбы с невежеством. В статье «Обращение к друзьям», опубликованной в газете «Терджиман», издаваемой им самим, в 1884 году, сказано: «Мы не можем жаловаться на свое положение: оно было бы лучше, если бы нас не давил злейший и беспощадный враг, – опутавший нас с ног до головы, – наше «глубокое невежество» [7, с. 22]. Крымско-татарскому просветителю, подобно аль-Фараби, присущ антагонизм добра и зла. Как писал аль-Фараби, «добро полезно для достижения счастья», а «зло препятствует достижению счастья» [9, с. 113]. «Зло» свойственно «невежественным городам», неспособным достичь счастья. Аналогию мы прослеживаем у Гаспринского, который писал, что «Знание – благо, невежество – зло» [7, с. 24].

В связи с этим, во «Французских письмах» описываются достижения образования и науки, культуры в Кордовском халифате, затем в «Стране Блаженства». Гаспринский писал: «… европейцы, обучаясь в Испании у мусульман, перенесли в Европу много знаний и ускорили расцвет новейшей науки и цивилизации. В этом отношении заслуга испанских мусульман и их жизни вполне признается европейскими учеными» [1, с. 95]. Просветитель утверждал, что ислам в его первых начинаниях представлял религию, призывающую к овладению знаниями и наукой, чрезмерно не ограничивавшую догматами свободу познания. Кордовский халифат является образцом мусульманского государства, где ислам представлен религией любви, милосердия, толерантности. Основатель джадидизма указывал, что мусульмане его времени были представителями «догоняющей» культуры, отставшей от европейской. Гаспринский стремился убедить народные массы, что это положение мусульман вызвано утратой, забытьем истинно мусульманских заветов.

Религия имеет значимое место в наследии Второго Учителя и «учителя учителей». Учение аль-Фараби не соответствовало ортодоксальной религиозной доктрине, ученый колебался между идеализмом и материализмом [10, с. 38]. Однако признавал значимость религии в нормировании общественных отношений. Поскольку религия содержит моральные требования от верующего, такие как справедливость, любовь к ближнему, милосердие и т.д. Тем самым проявляется воспитательная функция религии [11, с. 16]. Кроме того, религия посредством добродетельных предписаний может привести человека к «счастью», так как под ним подразумевается духовно-нравственное совершенство человека [11, с. 17]. Также религия может регламентировать жизнь населения для постижения «добродетельной» философии посредством символов и образов [12, с. 113-114]. Аль-Фараби не противопоставляет разум откровению, а комбинирует их. Мыслитель выделяет «добродетельную» религию, которая вместе с верой во Всевышнего, поощряет научное объяснение мироздания и не противится применению людьми научных достижений. Как писал аль-Фараби: «Теоретическая наука объясняет, как достигает откровение Аллаха Всевышнего человека, которому оно ниспослано, и как возникает в нем сила от откровения внушающего» [13, с. 319].

Исмаил Гаспринский, будучи правоверным мусульманином, чтил Коран и Сунну, был против схоластического и буквального их комментирования. Он был убежден, что ислам необходим народу. Гаспринский был сторонником обновления ислама, изживания религиозного фанатизма, предрассудков, интеграции ислама и науки. Просветитель выступил против религиозного клерикализма, за отмену схоластической направленности деятельности духовенства.

Наилучшей перспективой развития для Гаспринского было единение европейского научно-технического прогресса и мусульманской религиозной духовности [3, с. 48]. Во «Французских письмах», при описании жизни людей в «Стране Блаженства», Гаспринский пишет: «Изучение природы, ее сил и законов дает человеку знания, необходимые для жизни, точно также, как Книга Откровения указывает нам основы нравственности и пути к спасению в будущей жизни. Как и когда нужно молиться, что хорошо и не хорошо, мы узнаем из Откровения, а как и когда надо работать, как растить деревья и животных, что вредно и полезно для человека, мы черпаем из указаний Природы, которая есть Дело Аллаха, а Коран – Слово его» [1, с. 141]. Тем самым, предназначение религии в воззрениях просветителя крымских татар всецело напоминает «добродетельную» религию аль-Фараби.

Идея совершенного политического лидера, руководителя государства занимает центральное место в социальной утопии аль-Фараби. «Первый глава» указывает на достижение людьми «счастья». То есть лидер ведет государство к культурному, социальному прогрессу не только применяя взвешенную мудрую внутреннюю и внешнюю политику, но и акцентируя внимание на собственной личности, представляя эталон совершенного человека. Высокой нравственностью и интеллектом «первый глава» отличается от всех людей, он от рождения имеет способность руководить. Если государство названо организмом, то «первый глава» – это самый главный орган – сердце. Аль-Фараби писал, что «если придет в расстройство какой-нибудь из органов, то именно сердце обеспечивает устранение этого расстройства, – точно также и глава данного города должен существовать, в первую очередь, чтобы служить затем причиной существования городского объединения и его членов…» [14, с. 308-309].

«Страна Блаженства» Исмаила Гаспринского по форме правления также была монархией. Прародителем государства был Сиди Муса, который при наступлении испанских войск направил мусульман на освоение неизвестной местности (пространства), которая могла спасти часть культуры Кордовского халифата. Относительно правителей «Страны блаженства» сказано: «Эмиры из рода Сиди Мусы все время правят народом чрезвычайно правдиво и умно, служа образцом трудолюбия, высоких нравственных качеств и знаний» [1, с. 156]. Тем самым, идея совершенного правителя аль-Фараби как эталона, образцовости для всего населения представлена Гаспринским в образе Сиди Мусы и его потомков.

Социальная утопия аль-Фараби зиждется на нравственности людей, когда индивид ощущает себя не в качестве обывателя, а в качестве гражданина города, государства, и наконец, всей планеты. В государственной модели аль-Фараби каждая отдельная семья, квартал, улица достигают добродетелей только при взаимодействии и взаимопомощи. Государство добродетельно, если города помогают друг другу. Как отметил аль-Фараби: «…лишь через объединение многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [14, с. 303]. Тем самым, принцип коллективизма в социальной утопии аль-Фараби составляет основу, государство сравнивается с человеческим организмом, где органы связаны между собой, и каждый из них функционирует посредством другого.

В «Стране Блаженства» все противоречия разрешаются коллективно, каждый из жителей заботится не только о самом себе и его семье, но и обо всей стране в целом. Всем жителям страны свойственна мусульманская нравственность, чувство долга и справедливости. Все люди взаимосвязаны и взаимозависимы, поскольку только будучи единым «организмом» было возможно построить «Страну Блаженства», сохранить ее, намечать перспективы дальнейшего развития.

Аль-Фараби обозначил разновидность «невежественных городов» как антитезу «добродетельному городу». Как уже ранее было отмечено, «невежественные города» могут восприниматься как пороки человека, так и негативные тенденции государственного уровня. Если Аристотель Востока только выделил их, то Гаспринский представил модель государства и нравственную личность, гражданина, где «невежественные города» повержены.

Таким образом, наследие мусульманского философа аль-Фараби стало достоянием последующих поколений мыслителей. На рубеже XIX-XX вв. его трактаты также были востребованы, так как они содержат основополагающие принципы преобразования государства и общества. Исмаил Гаспринский, освоив современные ему достижения философии и науки, тем не менее, обратился к наследию Второго Учителя,

поскольку счел его наиболее полезным и действенным для совершенствования культуры тюрко-мусульманских народов. Даже через тысячу лет проект «добродетельного города» был востребован, что может говорить не только о перманентности социально-культурных проблем человечества, но и универсальности самой модели государства аль-Фараби.

К концу XIX века тюркские народы Российской империи, составившие периферию, имели возможность заявить о себе как о субъекте общечеловеческой цивилизации, восприняв европейские достижения науки и техники, культуры. Взгляды Исмаила Гаспринского схожи с наследием общественных деятелей других тюркских народов, в частности казахского народа. Аналогии концептов аль-Фараби прослеживаются в творчестве Шокана Валиханова и Абая Кунанбаева. Их думы были заняты проблемами становления и развития казахского народа, проекциями его будущего в соответствии с параметрами жизни передовых цивилизованных народов Европы. Казахские просветители стремились интегрировать науку и технологии Запада с этническими особенностями. В их взглядах на преобразование социума присутствует тенденция гармоничных, безболезненных преобразований, что свойственно всей восточной философской и социально-политической мысли, наиболее ярким представителем которой является аль-Фараби. Народы, находившиеся на периферии империи, составлявшие даже колонию, были лишены возможности развития. Сдавленные повинностями перед метрополией, народы имели только стремление выжить, что накладывало негативный отпечаток на их культурной составляющей. В подобной исторической ситуации подавляющая масса подчиненного народа нуждалась в новом исторически стратегическом пути развития, концептуальные основы которого позволяли бы сохранять внутреннюю этническую специфику и умещать внешнее культурное влияние. Аль-Фараби разработал уникальную концепцию построения идеального государства, граждане и правители которого начинают позитивные изменения с себя. Данный посыл был полезен для народов, положение которых значилось как «отстающее». Кроме того, необходимо сказать, что трактаты Второго Учителя актуальны независимо от времени, наша современность также имеет немало социально-культурных проблем и противоречий, решение которых зависит от каждого индивида в отдельности, а затем уже в масштабах государства.

Литература

1 Гаспринский И. Французские письма. – Симферополь: ДОЛЯ, 2003. – 222 с.

2 Касымжанова А.А. Специфика мусульманской философско-политической мысли в творчестве Абу Насра Аль-Фараби: автореф. дис. … д-ра филос. наук: 09.00.03 – История философии. – Алматы, 2008. – 49 с.

3 Ганкевич В.Ю. На службе правде и просвещению: Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851-1914) / Вступ. статья А.Р. Эмирова. – Симферополь: ДОЛЯ, 2000. – 328 с.

4 Зябиров Р.М. Интеллектуальные поиски путей развития татарского общества конца XIX – начала XX вв. в контексте проблемы «Восток – Запад»: автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02 – Отечественная история. – Казань, 2014. – 24 с.

5 Аль-Фараби Указание пути к счастью // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 1-44.

6 Аль-Фараби Афоризмы государственного деятеля // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 169-274.

7 Исмаил Гаспринский – великий просветитель / Составитель Ф. Зиядинов. – Симферополь: Тарпан, 2001. – 256 с.

8 Аль-Фараби О достижении счастья // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 275-349.

9 Аль-Фараби Гражданская политика // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 45-168.

10 Касымжанов А.Х. Абу Наср Аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.

11 Абдулсалам Ф.С. Религиозно-этические воззрения Абу Насра Фараби : афтореф. дис. … канд. филос. наук : 09.00.03 – история философии. – Ташкент, 1995. – С. 16.

12 Бурабаев М.С., Жолмухамедова Н.Х., Кенисарин А.М., Коянбаева Г.Р., Курмангалиева Г.К. Духовное наследие аль-Фараби: история и современность. – Алматы: КазгосИНТИ, 2001. – 219 с.

13 Аль-Фараби Отношение философии к религии // Аль-Фараби Естественно-научные трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 315-354.

14 Аль-Фараби Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Философские трактаты. [Пер. с арабского]. – Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1970. – С. 193-377.

References

1 Gasprinsky I. Frantsuzskiye pis'ma. – Simferopol: DOLYA, 2003. – 222 s.

2 Kasymzhanova A.A. Spetsifika musul'manskoy philosophskoy sotsial'no-politicheskoy mysli v tvorchestve Abu Nasra Al-Farabi: avtoref. dis. … d-ra philos. nauk: 09.00.03 – Istoriya philosophiyi. – Almaty, 2008. – 49 c.

3 Gankevich V.Y. Na sluzhbe pravde i prosvesheniyu: Kratkiy biograficheskiy ocherk Ismaila Gasprinskogo (1851-1914) / Vstup. statya A.R. Emirova. – Simferopol: DOLYA, 2000. – 328 s.

4 Zyabirov R.M. Intellectual'niye poiski putey razvitiya tatarskogo obshestva kontsa XIX – nachala XX vv. v kontekste problemy «Vostok – Zapad»: avtoref. dis. … kand. ist. nauk: 07.00.02 – Otechestvennaya istoriya. – Kazan, 2014. – 24 s.

5 Al-Farabi Ukazaniye puti k schastiyu // Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Sotsial'no-eticheskiye traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: «Nauka», 1973. – S. 1-44.

6 Al-Farabi Aphorizmy gosudarstvennogo deyatelya // Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Sotsial'no-eticheskiye traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: «Nauka», 1973. – S. 169-274.

7 Ismail Gasprinsky – velikiy prosvetitel'/ Sostavitel' F. Ziyadinov. – Simferopol: Tarpan, 2001. – 256 s.

8 Al-Farabi O dostizheniyi schastya // Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Sotsial'no-eticheskiye traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: «Nauka», 1973. – S. 275-349.

9 Al-Farabi Grazhdanskaya politika // Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Sotsial'no-eticheskiye traktaty. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: «Nauka», 1973. – S. 45-168.

10 Kasymzhanov A.H. Abu Nasr Al-Farabi. – M.: Mysl, 1982. – 198 s.

11 Abdusalam F.S. Religiozno-eticheskie vozzrenia Abu Nasra Farabi: avtoref. dis. … kand. philos. nauk: 09.00.03 – Istoriya philosophiyi. – Tashkent, 1995. – 21 s.

12 Burabayev M.S., Zholmuhamedova N.H., Kenisarin A.M., Koyanbayeva G.R., Kurmangalieva G.K. Duhovnoe nasledie al-Farabi: istoria i sovremennost. – Almaty: KazgosINTI, 2001. – 219 s.

13 Al-Farabi Otnosheniye philosophiyi k religiyi // Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Yestestvenno-nauchniye traktati / Per. s arabskogo. – Alma-Ata: «Nauka», 1987. – S. 315-354.

14 Al-Farabi Traktat o vzglyadah zhiteley dobrodetel'nogo goroda // Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad Philosofskie traktati. [Per. s arabskogo]. – Alma-Ata: «Nauka», 1970. – S. 193-377.

Ахметжанова К.Б.,
Оспанғалиева Г.Ә.,
Бақытжанұлы Қ.

Этникалық қауымдастық және жаһандық үрдістер

Берілген мақалада этностың қалыптасу жолдарын және тарихтың даму барысында қандай сапалық реңге ие болатынын қарастырамыз. Аталған мәселелерді біз тарихи тұрғыдан (контекстен) қарастырамыз, себебі тарих – бір сарынды құбылыс емес, бір-бірінен түбегейлі өзгешелігі бар ұқсамайтын тарихи кезеңдердің алмасуы. Қазақ халқының ұлт болып қалыптасуы үшін қажетті шарттар қажет: оның құрамына енген адамдар тобының материалдық тұрмыс жағдайларының аумағы мен экономикалық өмірінің, тілі мен мәдениетінің, әлеуметтік хал-ахуалдағы сол ұлтқа тән кейбір этникалық қауымдастықтың ерекшелігінің ортақтығы болып табылады. «Этникалық» және «этникалық сәйкестену» түсініктері ғылыми күнделікті сөз қорына шетелдік әлеуметтік-мәдени антропология мен политологиядан енгені белгілі. «Этнос» терминінің туынды ретіндегі «этникалық» терминнің енуі «халық», «ұлыс», «ұлт», «ұлты» түсініктері пайда болды. Этнос бұл белгілі аумақта тұратын, бір-бірімен тығыз тіл, дәстүрімен, ой санасымен біріккен адамдарды этнос деп айтамыз.

Түйін сөздер: этникалық, этникалық сәйкестену, қауымдастық, халық, ұлыс, ұлт, жаһандану, жаһандық үрдістер, тұлға, руханилылық.

Ahmetzhanova K.B.,
Ospangalieva G.A.,
Bakytzhanuly K.

Ethnic Community and civilizational processes

This article deals with the formation of the ethnic group and the stages of its formation in the course of history. These questions will be considered in historical terms, because the story is not a private phenomenon, and not similar to each other historical stages. The formation of the Kazakh nation define the terms: terms of material conditions of life, especially the economy, culture, social background, ethnic features. The concepts of «ethnics», «ethnic matching» includes everyday vocabulary of social and cultural anthropology and political science. The term «ethnics» is derived from the term «ethnic» and synonymous with «people», «kind», «nation», «nationality». «Ethnicity» – a community of people who live in a particular area, have a common language, and traditions.

Key words: ethnicity, ethnic, ethnic line, community, nation, race, nation, the process of globalization, identity, spirituality, common language, tradition.

Ахметжанова К.Б.,
Оспангалиева Г.А.,
Бакытжанулы Қ.

Этническое сообщество и цивилизационные процессы

В данной статье рассматриваются вопросы формирование этноса и этапы его становления в ходе истории. Эти вопросы мы рассматриваем в историческом плане, потому что история – не частное явление, а не похожие друг на друга исторические этапы. Становление казахской нации определяют условия: круг материальных условий жизни, особенности экономики, культуры, социальные предпосылки, этнические особенности. Понятия «этника», «этническое соответствия» входят в повседневный словарь социально-культурной антропологии и политологии. Термин «этника» является производным термина «этнический» и синонимом слов «народ», «род», «нация», «национальность». «Этнос» – это общность людей, которые проживают на определенной территории, имеют единый язык, традиций.

Ключевые слова: этнос, этнический, этническое соответствие, сообщество, народ, род, нация, процесс глобализация, личность, духовность, единый язык, традиция.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 130. 2 (574)

***Ахметжанова К.Б., Оспанғалиева Г.Ә., Бақытжанұлы Қ.**

С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан мемлекеттік университеті,
Қазақстан Республикасы, Өскемен қ.
*E-mail: KulzipashA. B. @mail. ru

ЭТНИКАЛЫҚ ҚАУЫМДАСТЫҚ ЖӘНЕ ЖАҺАНДЫҚ ҮРДІСТЕР

Біз бұл мақалада этностың қалыптасу жолдарын және тарихтың даму барысында қандай сапалық реңге ие болатынын қарастырамыз. Аталған мәселелерді біз тарихи тұрғыдан (контекстен) қарастырамыз, себебі тарих – бір сарынды құбылыс емес, бір-бірінен түбегейлі өзгешелігі бар ұқсамайтын тарихи кезеңдердің алмасуы.

Этнос немесе ұлт, ұлыс дегеніміз не? Мәселеде қойылған сұрақ белгісі кездейсоқ емес, өйткені бір қарағанда ұлт, халық, этнос, ұлыс синоним сөздер сияқты, сондықтан көпшілікке бұл ұғымдардың арасында айырмашылық жоқ болып көрінеді, бірақ ерекшеліктері бар [1]. Абдығалиевтің пікірімен қосыламыз. Алайда, аталмыш ұғымдардың дамуы академиялық рәсім емес, бұл олардың әдіснамалық фонына сілтеме жасау және де бұлардың түп-төркінінде салмақты саяси мән жатыр. Бұл ұғымдарды ажырату үшін, олардың ішкі мәніне терең үңіліп, мағыналардың генезисін ашу қажет.

Бұл жерде «халық» деген атау екі мәнде қарастырылатынын айтып кеткен жөн: этнографиялық және пәлсапалық. Біз этнографиялық аспектісін де қарастырамыз. Бұл ұғымды түсіну қиын емес, өйткені кез келген адам бір ұлт өкілін екінші ұлт өкілінен қиындықсыз ажырата алады [2].

Арутюнов пен Чебоксаровтың сөзімен айтар болсақ, әр ұлттың өкілі ортақ ақпараттық байланысты иеленеді, ал ол өз тарапынан ортақ тіл, ортақ мәдениет, ортақ идентификациялық байланыс, ортақ сана болуын қажет етеді (олар кейін халықтық деп аталды). Сонымен қатар олар ортақ аймақ, ортақ мекенжай (қоныс) пен ортақ текке ие. Ю.В. Бромлейдің пікірі бойынша, халықтар бір-бірінен белгілі бір мәдени ерекшеліктерімен, тұрмыс тіршілік ерекшеліктерімен, белгілерімен (кейін ол этнографияның зерттеу нысаны болады) ерекшеленген әлеуметтік құрылымдар пайда болған сәтте-ақ, дүниеге келді [3].

Осы тұрғыдан алсақ, халық, ұлт, этнос, ұлыс категориялары сәйкес болып келеді. Мұндай қауымның генезисін қарастырғанда біз сөз болған категориялардың әдіснамалық мүмкіндігін (шамасын) көрсетеміз. Ал «ұлт» атты феноменді қарастырғанда, «халық» деген ұғымға философиялық түсініктеме береміз.

Ұлт дегеніміз – адамдардың тарихи қалыптасқан әлеуметтік этникалық қауымдық бірлестігінің жоғары түрі. Қазақ халқының ұлт болып қалыптасуы үшін қажетті шарттар қажет: оның құрамына енген адамдар тобының материалдық тұрмыс жағдайларының аумағы мен экономикалық өмірінің, тілі мен мәдениетінің, әлеуметтік хал-ахуалдағы сол ұлтқа тән кейбір этникалық қауымдастықтың ерекшелігінің ортақтығы болып табылады.

Келесі, бұрынғылардан жоғары адамдар қауымының нысаны – ұлттар маркстік және маркстік емес әдебиеттерде капитализмнің алдындағы қоғамның экономикалық саяси және рухани дамуы ұлттың пайда болуының материалдық және рухани алғы шарттарына дайындық болып табылады. Дегенмен, капиталистік қоғамда ұлттар жетіле алмады. Егер ұлыстың ұлтқа ауысуының алғы шарттары болып табылатын мекен еткен аумақтың ортақтығы, тілдің ортақтығы және қауым мәдениетінің ортақ белгілері, шаруашылық тұрғысындағы біртұтастығы феодализмде де орын алғанын ескке алсақ, онда экономикалық өмірдің ортақтығының қалыптасуы феодалдық әр түрлі кедергілерді бұзған және әр түрлі аудандары арасында мықты экономикалық байланыстар орнатқан капитализмнің нығаюына және генезис процесіне байланысты. Мекен еткен аумақтың, тілдің, экономикалық өмірдің тарихи ұзақтығы негізінде ұлттың төртінші белгісі – осы халықтың мәдениетінде бекіп қалған, психологиялық тұрпаттың ортақ белгілері.

Ұлттың психологиялық тұрпаты халықтың тұрмысының мінез-құлқының, әдеттерінің, әр ұлттың өзіне тән қабілеттерінің, олардың әндерінің, билерінің, фольклорының, сурет өнерінің және т.б. ерекшеліктерінде көрінеді. Ұлттық мінез-құлық әр ұлтта әртүрлі болып келеді, сонысымен айрықшаланады. Осы айрықшылық олардың этникалық құрылымдарының ерекшелігімен байланысады.

Этникалық құрылымдардың пайда болуын кейінгі палеололит дәуіріне жатқызуға болады. Бұл кезде көне адамның мәдени компоненттері қалыптасқан, ал ол өз тарапынан оның көршілес қауымдастықтан ажырату белгісі болып келеді. Мұндай мәдени компоненттерге дін, тіл, шаруашылық түрі, жөн-жора жатады. Олар тұрмыстық деңгейде белгіленеді, ал тіл қатынас құралы ретінде түйсікті сезіммен сәйкестендіреді.

Бұл жерде көптеген ғылым саласында (мысалы, палеонтологияда) мәдениет деген ұғым басқаша түсіндірілетінін де айта кету керек. Ондағы мәдениет, тасты өңдеу, қарапайым құралды әзірлеу мәдениеті тұрғысынан қарастырылады.

Ерте замандағы жоғары палеолит дәуірінде этникалық қауымдастық белгілері байқалмаған. Ерте кезеңдегі археологиялық дәуірде адам топтарының қауымдары (немесе праобщина) сияқты әлеуметтік топ пайда болады. Бұл қауымның мүшелері мал сияқты болғанымен, мал емес. Яғни, адам қауымдары арасындағы байланыс әлеуметтік сипатта жіктеледі (топтастырылады). Демек, адам қауымдары атты әлеуметтік қауымның пайда болуы және де оны биологиялық қауым деп қарастыруға болмайды.

Біз атап өткендей, «этнос» сияқты берік қауымдастықтың құрамына кіретін адамдар тұрақты мәдени компоненттері бар жағдайда ғана қалыптасады. Мұндай компоненттерді, (Гумилевтің сөзімен) жүріс-тұрыс, мінез-құлық стереотипі деп атаймыз. Және де ол адамдардың қоршаған ортаға бейімделу тәсілі болып табылады.

Л. Гумилевтің теориясын әлеуметтік-биологиялық бағыт примордианистік әдістеме тұрғысынан қарастыра отырып, біз оның әлсіз жақтарын да көрсеттік, сонымен қатар оның этногенездің тарихи суретін көрсететін, белгілейтін жағымды жақтарын да атадық.

Бүгінгі таңда өркениеттің шыңында тұрған халықтардың да этникалық жүріс-тұрыс стереотипті қоғамның бастапқы дамуында тілмен қатар ең негізгі көрсеткіші болды және ол арқылы басқа қауымдастық мүшесі бір-бірінен ажыратылды. Әрине, егер олар түрлі антропологиялық өкіл болмаса. Кең түрде, этникалық жүріс-тұрыс стереотипі деп, этникалық қауымның өмір сүру барысында жинап-терген объективтік жағдайларының жиынтығын атаймыз. Оған этникалық топтың жүріс-тұрыс ережесі мен нормаларының жүйесі мен жергілікті жердің ландшафтына байланысты белгілі бір шаруашылық түрі де жатады. Бұл жерде адамның санасы (ақыл-ойы) тарихтың бастапқы кезеңінде синкретті және пайдакүнемді болғанын, сондықтан, магия түрінде пайда болған алғашқы өнер қоршаған ортаны өзгертуге ықпал жасаған.

Бұл жөнінде Ю. Борев, эстетика мәселелерін қарастыра келе, төмендегідей пікір айтқан «Дамыған өнер болмысты шындық деп көрсетпейді. Ал өнердің алғашқы түрі өзінің синкретті табиғатына байланысты магиялық шынайылықты болмыстың көрінісімен теңестіруді ойластырады» [4].

Алайда қазір, табиғаттан тыс ғажайып жағдайда адамдардың барлығы бірдей басқа күштерге сенбейтіндігі негізінде өмірлік дағдарысқа қатысты жағдаяттық сипатта болса, ал алғашқы адамдар үшін бұл күнделікті өмірлерінде олардың маңдайына жазылған жазуы сияқты болған да, іс жүзінде жетекші мәнге ие болған. Бұған дәлел ретінде қазіргі кездегі оқиғаларды келтіруге болады. Мысалы, әр түрлі экспедициялардың қазаға ұшырауы алғашқы сатыдағы даму кезеңдеріндегі адамдардың мекендерінде болған. Атап айтқанда, Амазонка мекенді елдеріндегі 1968 жылдың 30 қазанында миссионерлер отрядының қаза болуы (отряд кісілерінің біреуі ғана (орманшы) аман қалған, өйткені ол индеецтердің салтын білген екен.

Алайда, осы сияқты алғашқы даму кезеңіндегі этностардың осылайша оқшауланууы мұндай жағдайда әр түрлі тектер ортаға тепкіш күш немесе ортадан тартқыш күш сияқты тұжырымда болатын этникалық үрдістер орын алған. Олар қоғамдық қатынастардың дамуына байланысты біршама күшейеді және күрделене түседі.

Тарихи қарқында дамудағы этникалық картинаның (суреттің) тепе-теңдік көзқарастың, сондай-ақ этникалық үрдістердің нақты дәлдігі үшін бізге этникалық қауымдардың тарихи кезеңділігіне қатысты мәселеге назар аудару қажет. Тарихи кезеңдерге қатысты мәселелерге тоқталсақ, біз жоғарыда айтылған сұрақтарға толық жауап бере аламыз [5].

Мұндай адамдар қауымының тарихи нысаны немесе этностың тарихи кезеңдері отандық әдебиетте ру, тайпа, ұлыс, ұлт деген атауларға ие болды.

Аталған пікір сайыстар шеңберінде зерттеушілер арасында екі бағыт пайда болды, олар жоғарыдағы пікірді қолдайды; яғни олар тарихи деректердегі этникалық суретті бейнелеуші деректер, сондай-ақ, бұлардың практикалық жағынан құндылығы мен жағымсыз жақтары да аталып көрсетіледі. Мұнда «этнос» категориясы алдыңғы орынға шығарылады да, жоғарыда айтылған «ру», «тайпа», «ұлыс» деген ұғымдар ұрпақтан ұрпаққа жеткізілуден алып тасталынған. Жеке этностық қауымдардың қалыптасуын қарастыру барысында біз, олардың пайда болуының негізіне адамдар қауымы ұйытқы болғандығын атап көрсеткенбіз. Олар, алғашқы әлеуметтік ұяшық бола келе, протоэтностар деп аталуы ықтимал.

Л.А. Файнбергтің пікірі бойынша: «Текті адамдар қауымы ретінде алғанда, олардың тілінің, салттары мен дінге сенушіліктерін, сондай-ақ кейбір алғашқы мәдениетінің жалпы элементтерінің кейбіреулерін санамағанда, тектің негізін қалаушылар атауының ортақ екендігін атап өткен жөн. Тек (род) мүшелеріне қатысты тараған жалпы ортақ атау, біздің қазіргі тілімізде «өзіміз» және «өзге» деген ұғымға бөлетіндігін куәландырады. Алайда қарастырған тек (род) тәрізді адам қауымының түрін ерекше басқадай айырмашылықтары бар бірлік ретінде қарауға болмайды. Себебі, берілген этнографиялық мәліметтер бойынша, тек (род) тіпті де соншалықты нашар қалыптасқан болса да, тайпасыз өмір сүре алмайды» [6].

Автордың сөзіне қарағанда, былай тұжырымдауға болады. Тайпалар үшін билік қызметін жүзеге асыру тән. Тайпа басында кеңес болған, оның құрамына барлық басты тектер енген. Ең маңызды мәселелер тайпалардың барлық мүшелерінің қатысуымен шешілген. Бұл этнографиялық деректерге Ф. Энгельс үлкен көңіл бөлген. Ол, негізінде, тайпаның ішінде әскери басшы немесе көсем, халық жиналысы, кеңесі болған деп көрсеткен.

Дүние жүзінің барлық халықтары дамудың осы алғашқы сатысынан өтеді. Рулық-тайпалық құрылыстың ең жоғары сатысында ең алдымен отбасылық, сонан соң өндіріс құралдарына жеке меншік қалыптасып, дамиды.

Демек, жеке меншік пен таптық айырмашылықтардың пайда болуы алғашқы қауымдық құрылыс пен рулық-тайпалық құрылыстың ыдырауына, келесі таптық құрылысқа ауысуына әкеледі. Қалыптасқан кластың құрылыстық негізінде адамдар қауымдастығының жаңа түрі – халық пайда болады. Ол әр түрлі тайпалар мен рулардан тарихи қалыптасқан, капитализмге дейінгі өндірістік қатынастар (негізінде) пайда болған адамдар қауымдастығы.

Әрине, алғашқы қауымдастық құрылыстың ыдырауы мен оны құл иеленушілік құрылыстың ауыстыруы негізінде де, сонымен бірге тарихи дамудың құл иеленушілік сатысынан өтпеген елдерде алғашқы қауымдық құрылыстың феодалдық құрылысты ауыстыруы негізінде де қалыптасты.

Бірінші жолды Ежелгі Шығыс және ежелгі дәуір халықтары өтті деуге болады, екінші жол табиғи жағдайлар мен шаруашылық, құлдар еңбегін кең түрде пайдалануды қажет ете қоймайтын халықтар тұратын жерлерге тән болды. Мынандай қорытынды түйеміз, Марксизм классиктері ұсынған таптық тәсіл, этникалық қауымдастықтың жетілген сатысы ретінде ұлт-

тың қасиетін, ерекшелігін толығырақ ашады. Жоғарыда айтылғандай ұлттың қалыптасуы капитализмнің пайда болуымен, дамуымен байланысты.

Түпкілікті төңкерістік қайта құрулар тұсында жаңа ұлттық мемлекеттер мен ұлттар (орта ғасырларда болмаған) өздерінің ұлттық идеялары мен әлеуметтік тектеріне қарамай барлық субъектілерге теңдік пен бостандық алады.

Ұлттық идеяның иесі (ұстанушысы) ретінде халық тарихи аренаға жаңа тарихи жағдайда өмір сүруге қабілетсіз феодалдық тәртіпті жоя отырып шықты.

Осылайша біз халық категориясын философиялық аспектіде береміз. Этнография үшін халықтың өкілі, этнографиялық параметрлерге ие, таптық-қауымдық иелікке тәуелсіз кез келген тұлға болып табылады.

Этникалық үрдістердің ұлттық қозғалыстардан айырмашылығы формасында да, мазмұнында да. Біріншісінде апатты болып, адамдардың еркімен санасына байланысты болса, ал ұлттық қозғалыстарда саяси әдістермен іске асатын мақсатты қызмет болып табылады. Егер этникалық процестер этнографияның зерттеу объектісіне жатса, ұлттық қозғалыстар саясаттың зерттеу объектісіне жатады.

Осылайша этникалық қауымдастық жүйе өз генезисінде нақтылы тарихи жағдайларға байланысты біраз өзгерістерге ұшырайды және деңгейге жеткенде өзіндік жаңа сапаға ие болады.

Өзіндік ерекшелік этникалық қауымдастықтың барлық мүшелерінің әлемдегі болып жатқан үрдістерге қатысуын, онда өзіндік орын алуын талап етеді. Этностардың осы аталған жоғары деңгейге енуінің айқын көрінісі егеменді мемлекеттердің құрылуы болып табылады.

Алайда жоғарыда біз қарастырған ұлттың қалыптасу механизмі үнемі егемен мемлекеттердің пайда болуымен аяқталмайды. Жалпы мемлекеттік жүйеге немесе федерация құрамына кіретін де ұлттық мемлекеттер болады.

Ұлттық қалыптасу үрдісі оған жалпы тарихи тағдырлары арқылы біріккен бірнеше этномәдени қауымдастықтың топтасуын жоққа шығармайды. Ұлтқа азаматтық қауымдастық ретінде қарауды жақтаушылардың әрекеттері кейбір доктриналық кеңістікті қорғаумен дәлелденеді. Этнографиялық белгілер ұштасқанда ғана аталмыш аспект туралы сөз ету заңды болып табылады.

В.А. Тишков «Мұндай теңдестіру ең алдымен ұлт категориясынан этнос категориясының пайдасы үшін бас тарту және де ұлтты азаматтық қоғам деп тану», – дейді [7]. Мынандай тоқтамға келеміз, этнос категориясы тіл, діл, дін, өнер, мәдениетпен көрсетіледі.

Сонымен этнос сана-сезімді сәйкестендіретін ортақ мәдениет, ортақ тілге негізделген адамдық қауымдастық ретінде нақтылы тарихи жағдайларда белгілі бір кезеңде жаңа сапалық деңгейге (ұлтқа) ауысады.

Ұлт өз бойына мәдени, тілдік, психологиялық мінездемелерді жинақтап, дамып келе жатқан адам қоғамының ішінде жаңа сапалы байланыс тәсілін іске асырады. Этникалық қауымдастықты сәйкестендіру социализация процесінде қалыптасады. Этникалық қауымдастықты сәйкестендірудің мәдени құндылығы өте жоғары, басқа әлеуметтік топтарға қарағанда ол жеке тұлғаның өзіндік орындауына мүмкіндік береді. Сонымен қатар этникалық сәйкестендірудің қандай да бір жеке тырысулар арқылы емес, туғаннан немесе белгілі бір этникалық ортада тәрбиеленуден пайда болады.

Этнология үшін индивидтің өзінің этносқа қатыстылығын түсінуін көрсететін этникалық сәйкестік мәселесі маңызды. Әрбір адам қандай да бір этникалық топқа жатады. Жаңа туған нәресте өзіне ұлттылықты таңдай алмайды. Белгілі этникалық ортада дүниеге келгеннен кейін оны қоршаған дәстүрлер мен мақсаттарға сәйкес жеке тұлға қалыптасады. Егер нәрестенің әке-шешесі бір этникалық топқа жатса, бала да этникалық өзіндік анықталу проблемасы болмайды. Мұндай адам өзін этникалық ортада тез және оңай сәйкестене алады. Ол өзінің туған этникалық қоршауының тілін, мәдениетін, дәстүрін, әлеуметтік және этникалық нормаларын меңгереді. Мұндай адамның сана-сезімі қоршаған адамдармен және өзінің ішкі дүниесімен ешқандай қайшылыққа келмей, гармонияда құрылады. Өзінің этникалық сәйкестілігін түсіну ешқандай себепсіз акт болып табылмайды, ол нақты қоғамдық қажеттіліктермен детерминирленеді.

Бір сөзбен айтқанда, әр елдің тұрмысы өзінің этникалық ерекшеліктерімен көрінеді, мұны бұл этносқа жатпайтын адам ғана тез аңғарады. Бірақта әр елдің салттары мен дәстүрлерінің көптеген ұқсастықтары бар, сондықтан бұл ұқсастықтар идентификация процесін қиындатады. Сондай-ақ, егер олар бір-бірінен қатты айрықшаланса, мұндағы идентификация сұрағын дұрыс шешу үшін арнайы маман қажет болады. Сол себепті, қазіргі этнологияда этникалық сәйкестендіру мәселесін этно-диффе-

ренцирлеуші белгілер арқылы шешудің бірыңғай жүйесі жоқ. Көшпелілерге тән этникалық құрылымның негізгі мәселелерге толы құпиясы мол сан қырлы болып келеді. Бұның сан қырлы құпиясын жете түсіну үшін ең алдымен көшпелі әлем туралы сұрақтар зерттеуді қажет етеді:

Этникалық құрылымның шарттары көшпелі адамдардың өз ішінде туындап, белгілі бір тәртіпті жүйеге айналады. Көшпелі қауымның сипаттарын бір-бірінен бөліп қарауға болмайды, өйткені қоршаған ортаның этникалық, әлеуметтік, саяси жақтары ықпал етеді[8].

Көшпелі қауымның бітім болмысы – қоршаған ортамен табиғатпен астарласып-байланысу барысында пайда болатын дүние.

Дәстүрлі этникалық құрылымдарға тән бір ерекшелік – рулардың өзара аға, іні тәртібімен туысуы. Рулардың бір-бірімен жақындасып, сәйкестенулері олардың бірлігін, тұтастығын көрсетеді.

Көшпелі елдердің этникалық дәстүрлері басқа елдерде де өз жалғастығын тапты.

Көшпелілердің этникалық құрылымына әсер ететін негізгі фактордың бірі үздіксіз болып жататын инкорпорация. Көшпелілердің этникалық құрылымы біресе толып, біресе азайып отырады. Этнос біресе жойылып, біресе бірігіп, өзгерістерге ұшырап, басқа этностарға сіңіп жатады. Бұлардың өзгерістерінен этностық әлеуметтік төмендеу жоқ. Көшпелі этносқа ену немесе құрамына қосылуда бірнеше талаптар қойылады: рулық ұран, таңбаны қабылдау, ру шежіресі, ру жасағына қосылу т. б.

Осылай қай заманда болмасын көшпенділердің этникалық тұрмыс-тіршілігі ру аясында болып отырады. Дамудың, жылжудың барысында рулар мыңдаған этникалық уақыт кеңістігінен өтті.

Қандай туыстардың ұйымы – ата баласы атанатын қауым. Қазақ ұғымы бойынша саны миллионға жақын арғын да ру, қаракесек те ру, қаракесектің ішінде қарашөр де ру, оның ішінде қарауыл да ру болып саналады. Белгілі бір сандық мөлшер жоқ. Әр ру көшпелі этникалық құрылымның бүтін элементі, өзін-өзі басқаратын қауым.

Қ. Тевкелев жазғандай рулардың күші қара күш мағынасында емес болса керек, байыпты талқылауды қажет етеді. Кіші жүз құрамындағы рулардың ішінде біреуінің жолы үлкен – ағалығы, екіншісінің жолы кіші – ортаншылығы, үшіншісінің жолы – кенжелілігі, мұра иелері болып саналады. Бұл рулардың ара-қатынасында туыстық тәртіп үлкен рөл атқарады. Рулардың бір-бірімен тығыз қатынасқа түсіп араласуының себебі олардың жауапкершілігінде, намысшылдығында.

Осындай тұрмыс-тіршілігіндегі қиын қыстау кездерінде бір-біріне қол ұштарын беріп малды сақтап, қоныстың тұрақтамаған кезіндегі рулық бірлестігін сақтау.

Қазіргі заманда жер шарын мекендеген халықтардың этникалық құрамы бір-бірімен әбден араласып, біте қайнасып кеткен. Олар ірі-ірі ұлттардың, халықтардан, тайпалардан құралған және олар әр түрлі экономикалық-мәдени өсу дәрежесінде, қоғамның әр түрлі даму сатыларында өмір сүреді. Сондықтан бұл халықтардың өмірімен мәдениетін үйренуді жеңілдету үшін этнография ғылымы олардың тарихи туысқандық байланысына, өзара қарым-қатынасына, табиғи-географиялық, тілдік жағдайына, этнографиялық ерекшеліктеріне және тұрмыс-күйінің ұқсастығына қарай отырып, бүкіл дүние жүзінің халықтарын географиялық, тілдік, мәдени, антропологиялық деп төрт түрлі топтамаға бөледі.

Әрбір халық өздерінің белгілі мекеніне байланысты көзқарастарын айтады.

Бұл этникалық түсінікті әрбір халықтың мекеніне байланысты айтуға болады, бірі қыратты жерде, бірі құнарлы, сулы шүйгінді жерлеріне байланысты байқалады.

У.Х. Шәлекенов, М.У. Шәлекеновтердің ойы бойынша:

Дүние жүзіндегі халықтарды қоныстанған мекеніне қарай топ-топқа бөлуге болады. Топтарға бөлуде олардың ертеден мекен еткен жерін, көршілес халықтармен байланысын, өзара қарым-қатынасын, мәдениетін еске алады. Елдің этникалық құрылымымен танысып, сол елдің жергілікті халықты басқа жақтан кірме болып келушілерден айыра білу керек. Кейбір елдердің халқын «жергілікті» және «кірмелер» деп екіге бөлуге болады. Бір ұлттан құрылған елдерде болады [9].

«Этникалық» және «этникалық сәйкестену» түсініктері ғылыми күнделікті сөз қорына шетелдік әлеуметтік-мәдени антропология мен саясаттанудан енгені белгілі. Орыс тілінде ғылымға «этнос» терминінің және одан пайда болған туынды ретіндегі «этникалық» терминнің енуі «халық», «ұлыс», «ұлт», «ұлты» түсініктерінен тыс қандай да бір жаңа феноменнің пайда болуынан емес, ең бастысы осы түсініктермен қатар жүретін, барынша әйгілі феноменді анығырақ белгілеу қажеттігінен пайда болды.

Ал қауымдастықтың келесі, биігірек нысанасында – ұлыстың негізгі қандас туыстығы емес, адамдар арасындағы аумақтық, көршілік байланыстары жатыр. Кезінде В.И. Ленин ұлыс пен тайпаның арасындағы бұл айырмашылықты түсінбеген Н.К. Михайловскийді сынаған болатын. Михайловский бойынша ұлыс дегеніміз – өсіп, ұлғайған тайпа. Сөйтіп, ол ұлыстың пайда болуының алдындағы рулық тайпалық байланыстың жойылуын және осы негізде адамдар қауымдастығының таза этникалық емес, әлеуметтік-этникалық түбегейлі жаңа тарихи нысанның қалыптасуын көре білмеді. Біз тек әр түрлі этникалық топтардан (болгар, венгер) пайда болғанның ғана емес, сонымен қатар әр түрлі нәсілдерден (мысалы, итальяндықтар) пайда болған ұлыстарды да білеміз. Бұл процесс өте ұзаққа созылды: тайпалар мен ұлыстардың «қатар өмір сүруі» құлиеленуші қоғамның барлық кезеңіне тән, ал өзінің дамыған жағдайына ұлыстар тек феодализмде жетеді. Ұлыс – бұл тілдері, аумағы, мәдениетінің белгілі ортақтығы, экономикалық байланыстарының бастаулары бар, тарихи қалыптасқан адамдар қауымдастығы.

Бұдан әрі біз оның ұлттармен өзара байланысын толығырақ талдаймыз, оның тарихи процестегі эволюциясын зерттейміз. Қазір біз тек табиғатты және ұлыстардың мәндік белгілерін зерттеудегі тарихилық принципінің сақтаулы қажеттігін ғана атап өтеміз.

Этносты анықтайтын белгі жоқ. Біздің ұсынған анықтамамыз бойынша Homo Sapiens түрі тіршілігінің нысаны басқа ұжымдарға өздерін қарсы қойған даралар ұжымы болып табылады. Ол тұрақты, тарихи уақытта пайда болады және құриды, бұл этногенездің проблемасы болып табылады [10].

Әр ұлттық топ бір мемлекет ішінде өзара билікке ұмтылып халықтың табиғи байлығын және де жітістіктерін өз бас пайдасы үшін жеңіп алуға тырысады, ұлт топтары бір-бірімен қайшылыққа түседі. Адамзаттың генетикалық негізінде осындай теңсіздікке қарама-қарсы шығу жүйесіне айналған, мақсатына жету үшін адамдар, жеке немесе топтасу арқылы қойған мақсаттарына жетуге ұмтылады. Этнос ол, белгілі аумақта тұратын, бір-бірімен тығыз тіл, дәстүрімен, ой санасымен біріккен адамдарды этнос деп айтамыз.

Этностық қауымдастық және бірлестік деген ұғым кең таралып, әр этникалық топ өз мінездерімен ерекшеленеді.

Тұлғаның – рухани жетілуін жан-жақты танып, оның қоғамдағы, мәдениеттегі алатын мәнін қарастыру. Тұлға – мәдени әрекеттердің объектісі және субъектісі болып келеді. Мәдениет барлық салаларда кездеседі және өміртіршілігімізде қажет. Тұлғаның мәдениеттілігін іс-әрекетінен, қимылынан, бет-бейнесінен көреміз. Тұлға дамыған кезде, оның рухани және мәдени деңгейлері жоғарғы жетістіктерге жетеді. Сонда, тұлға жан-жақты дамиды. Мәдениет – тұлғаның іс-әрекетінің рухани компоненті. Мәдениет-тұлғаның іс-әрекетінің әр түрлі жақтарын қамтиды. «Тұлға» деген ұғым қоғамдағы жеке бір адамды не әлеуметтік мінезі бар адамды айтамыз. Жеке адамның қасиеті оның әлеуметтік немесе мәдени жақтарынан көрсетілмейді. Оған назар аударатын нәрсе тұлғаның ішкі жан-дүниесі, адамгершілігі, гумандық қасиеттері кіреді. Тұлғалардың осы қасиеттеріне байланысты ерекшеленеді және олар әр түрлі болады немесе біреуі қызығушылығымен, біреуі талабымен, біреуі қажеттілігі жағынан айрықшаланады.

Тұлғаны қарастырғанда мыналарға тоқталамыз: Бірінші: әр түрлі мәдени ортаға жататын тұлға ретінде. Екінші: әр түрлі рөлді атқарушы тұлға ретінде. Үшінші: бұларды жеке қарастырсақ, мәдени ортада тұлғаның адамгершілік, рухани ізгілікті істерін көреміз. Ал рөлдің негізі мен мазмұны мәселесі мәдени ортада, оның әлеуметтік дүниелерін ашады. Ұлттық, ұлыстық, әлеуметтік т.б. сипаттамада көрінеді. Тұлға түсінігінде жеке адамның жоғары бағалы қызығушылығы және адам өміріндегі өзін танушылық қойылымы ретінде алынады. Әрбір қоғамда, яғни белсенді, ықпалды адамды қалыптастыруын дамыту. Әр түрлі әлеуметтік орта арқылы жеке адам табиғи және тәжірибелік жұмыстарын, дағдыларын дамытып меңгереді.

Жаһандану аясында әлеуметтік жүйелер жаңарып заманымызда әр түрлі өзгерістер мен теңелу процесі ретінде бейімделуде. Жаһанданууда тұлғаның нақты өміріне мәдени ортаның ішкі және сыртқы байланыстары ықпал етеді. Қазіргі уақытта тұлғаның дамуына, еліміз дәстүрлі әдіс және дәстүрлі мәдени институт заңдарына сүйенеді. Жас жеткіншектердің тәрбиесіне жауапкершілікпен қарау керектігін қарастырады. Кез келген қоғамда жастарды ұсақ тапсырма беру арқылы және еңбек әрекетінің белгілі бір формасына ойын баулиды. Мысалы: кішкене балалар қазір автотұрақтарда машина жуып, күнделікті өмірге ақша тауып еңбек етіп әрекеттерін жасайды. Бұл да жаһандану кезіндегі еңбек тәрбиесінің әрекеті. Жаһандану мәдениетінің қарым-қатынасындағы тұлға басқа құндылықтармен күресуі қажет. Жаһандасу құн-

дылық бағдарлардың ерекше бір жүйесі ретінде көрініс тауып отыр. Жаһандануда жалдамалы еңбек шыға бастады және жеке меншіктер, бәсекелестік жүйелері пайда болып отыр. Сондай-ақ мәдениеттің бүкіл әлемдік, батыстық құрылымдары қазақ жерінде де өмірге келіп, өзіндік орнын таба бастады. Жаһандық аясындағы тұлғаның гумандық деңгейі де бүкіл әлемдік адамзаттың іс-әрекетінің ақпараттық біртұтас кеңістіктері өмірге әкелінді. Тұлғаның біртұтастығы оның көп деңгейлі жүйелілігімен сипатталады: генетикалық, рухани, әлеуметтік, саяси деңгейлілігімен. Адамзаттың мұндай біртұтастығы халықтың тілін, оның орын тепкен аумағын, өзіндік санасын, мәдениетін, менталитеті сияқты құрамдас бөлшектерді талдауды білдіреді. Рухани мен жеке тұлғаның әлемдік рухқа сәйкестігімен анықталатын бастапқы себебі мен бастапқы негізі болып табылады. Әлемдік рух дәуір рухы іспеттес қалыптасуы, дамуы, өзгеру үстінде және жеке тұлғаның адамгершілік-мәдени деңгейін анықтайды. Адамгершілік дегеніміз – адамның өзара құндылықтары – еркіндігі, қайырымдылығы, әділеттілігі қалыптасуы. Мұндай құндылықпен дамыған кезде өркениеттік деңгейге көтеріледі. Сондай-ақ, қоғамда социум сатысындағы адамгершілік құндылықтар қажет деген әлеуметтік ұғым шығып, нақты қоғамда және құқықтық нормаларға айналады.

Әдебиеттер

1 Абдыгалиев Б.Б. Политизация этничности: процессы, механизмы, последствия. – Алматы: Үш қиян, 2003. – С. 3.

2 Америкулов Н., Масанов М. Казахстан между прошлым и будущим. – Алматы, 1994. – С. 17-20.

3 Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1972. – С. 124-127.

4 Бореев Ю. Эстетика. – М.: Политиздат, 1988. – 328 с.

5 Маркс Н. и Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – Изд. 2-ое // Соч.: В 36 т. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 21. – С. 132-135.

6 Файнберг Л.А. Первобытное общество. Основные проблемы развития. – М.: Наука, 1975. – С. 54-55.

7 Тишков В.А. Забыть о нации постнационалистическое понимание национализма // Вопросы философии. – 1998. – №9. – С. 15-26.

8 Бограмов Э.А. Национальный вопрос в борьбе и идеи. – М.: Политиздат, 1982. – С. 75-77.

9 Кенжеахметұлы С. Қазақтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары: Көпшілік оқырман қауымға арналған. – Алматы: Ана тілі, 1994. – 18 б.

10 Козлов В.И., Покшиневский В.В. Этнография и география // Советская этнография. – 1973. – № 2. – С. 2-5.

References

1 Abdygaliev B.B. Politizacija jetnichnosti: processy, mehanizmy, posledstija. – Almaty: Ysh қijan, 2003. – S. 3.

2 Amerkulov N., Masanov M. Kazahstan mezhdu proshlym i budushhim. – Almaty, 1994. – S. 17-20.

3 Bromlej Ju.V. Ocherki teorii jetnosa. – M.: Nauka, 1972. – S. 124-127.

4 Boreev Ju. Jestetika. – M.: Politizdat, 1988. – 328 s.

5 Marks N. i Jengel's F. Proishozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstva. – Izd. 2-oe // Soch.: V 36 t. – M.: Gospolitizdat, 1961. – T. 21. – S. 132-135.

6 Fajnberg L.A. Pervobytnoe obshhestvo. Osnovnye problemy razvitija. – M.: Nauka, 1975. – S. 54-55.

7 Tishkov V.A. Zabyt' o nacii postnacionalisticheskoe ponimanie nacionalizma // Voprosy filosofii. – 1998. – №9. – S. 15-26.

8 Bogramov Je.A. Nacional'nyj vopros v bor'be i idei. – M.: Politizdat, 1982. – S. 75-77.

9 Kenzheahmetuly S. Kazaktyn salt-dasturleri men adet-guryptary: Kopshilik okyrman kauymға arnalgan. – Almaty: Ana tili, 1994. – 18 b.

10 Kozlov V.I., Pokshinevskij V.V. Jetnografija i geografija // Sovetskaja jetnografija. – 1973. – № 2. – S. 2-5.

Борбасова Қ.М.,
Асканбеков С.Б.

Қазақстандағы азаматтық қоғам және дін

Мақалада жалпы азаматтық қоғам түсінігі және оның Қазақстандағы сипаты мен ерекшеліктері, Қазақстандағы азаматтық қоғамның қалыптасу үдерісіндегі діннің орны мен өзара байланысын ашу мәселесі қарастырылады. Азаматтық қоғам мемлекеттің дамуы мен тұрақтылығын қамтамасыз ететін ұжымдық жиынтық деп атайтын болсақ, оның қалыптасқан бейнесі мемлекет үшін аса маңызды фактор болып табылады. Өйткені азаматтық қоғамның кез келген мүшесіне айналып отырған әлеуметтік топтар мен өзге де қауымдастықтардың өзара әрекеттері бір тұрақты жүйені құрауы – тиімді қарым-қатынастар мен сәтті басқарудың негізі болып табылатыны сөзсіз. Осы ретте азаматтық қоғамның қалыптасуындағы діннің де алар орны ерекше екендігін мойындау қажет және бұл бағытта қалыптасқан пікірлердің өзі заман ерекшеліктеріне байланысты қайта жанданып отыр. Мақалада Қазақстан Республикасы үшін өзекті болып отырған діни ахуал және азаматтық қоғамның қалыптасу үдерісіндегі діннің қызметі теориялық тұрғыдан талданып, нақты ғылыми негізге ие тұжырымдар жасау керек деген қорытынды жасалады.

Түйін сөздер: дін, азаматтық қоғам, заң, радикализм, толеранттылық, саясат, ислам, дәстүр, дәстүрден тыс исламдық ағымдар.

Borbasova K.M.,
Askanbekov S.B.

Civil society and religion in Kazakhstan

The article is reported on the role of religion and its influence in civil society. The most important event in this article is the overall concept of civil society and reporting its description and differences in Kazakhstan, and the role of religion and its interaction in the formation of civil society. The civil society is the appearance of development and stability of the countries and its image is the most important factor for the state. Because, many social groups and other communities around the stable relations system interaction to be effective member of the civil society, and is the basis of successful inevitable management. At the same time, the role of religion in the formation of civil society in this regard should be recognized that the current reviews of the revival of the modern features that are known. Problems that are studied in this article are devoted as the topic of the day. Due to the fact that global religious overtones are dominated by political events and conflicts, acts of terrorism are happening now. Thus, this is the very important event that the religious situation in the Republic of Kazakhstan, which is relevant to the analysis in process of civil society formation and religion in theory, has a clear scientific basis. Researchers believe that the issue is still should be the subject of basic research.

Key words: religion, civil society, radicalism, right, tolerance, politics, islam, tradition, unconventional islamic flows.

Борбасова Қ.М.,
Асканбеков С.Б.

Гражданское общество и религия в Казахстане

В статье рассматривается понятие гражданского общества в целом и его особенности в Казахстане, раскрывается значение религии в образовании гражданского общества и их взаимосвязь. Если же говорить о развитии и обеспечении стабильности гражданского общества, государства, поднявшегося до уровня коллектива, способствующего устойчивости, то этот образ является очень важным для самого государства. Потому что формирование социальных групп и других ассоциаций в определенную систему является основой выгодного взаимоотношения и благоприятного правления. В этом русле стоит признать важность религии в формировании гражданского общества, особенна и в виду различных особенностей эпох. В статье делается вывод по конкретным научным теориям о важности состояния религиозности и службы в религии в формировании гражданского общества для Республики Казахстан.

Ключевые слова: религия, гражданское общество, радикализм, право, толерантность, политика, ислам, традиция, нетрадиционные исламские течения.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 32:316.7:316.3

***Борбасова Қ.М., Асканбеков С.Б.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: karlygash_bm@mail.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ АЗАМАТТЫҚ ҚОҒАМ ЖӘНЕ ДІН

Қазіргі таңдағы Қазақстан Республикасының саяси бағдары – азаматтық қоғамды қалыптастыру және оның негізгі құндылықтарын халық санасына сіңіру болып табылатындығы анық. Ал халықтың күнделікті өмірінің негізі рухани құндылықтарға негізделеді. Сол себепті де мемлекеттің дамуы мен жекелеген тұлғалардың қалыптасуында діннің алар орны ерекше екендігін мойындау қажет. Осыдан келіп діннің азаматтық қоғамды қалыптастырушы факторына баға беруге болады.

Азаматтық қоғам дегеніміз зайырлы қоғам. Сондықтан бұл қоғамдағы қарым-қатынастар діни ұстанымдар бойынша жүзеге аспайды. Қоғам мүшелерінің еркіндігі мен бостандығы да қамтамасыз етілетіні де түсінікті. Дегенмен азаматтық қоғам бірқатар өзара байланысты ассоциация, тәуелсіз бірлестіктер, азаматтық қоғам институттарымен қатар, аса маңызды бір құрылымы – діни бірлестіктерден тұрады.

Бір байқағанымыз әлі күнге дейін дін мен азаматтық қоғамның өзара байланыстылығы мен бірін-бірі толықтыра алушылығы туралы мәселе ғылыми тұрғыдан дәлелденіп, анықталған жоқ. Бұл алдымен қоғам мүшелерінің бір текті болмауынан туындаған. Өйткені қоғам мүшелерінің қатарында діндарлармен қатар, атеисттер де көптеп кездеседі және солай бола бермек те. Сондықтан діннің азаматтық қоғамдағы атқаратын қызметі туралы да жан-жақты пікірлер қалыптасқан. Мысалы «Идеализм мәселелері» сынды ғылыми жұмыстардың авторы болып табылатын орыс философы және діндар ойшыл Семен Франк дін мен азаматтық қоғамға ерекше мән берген және олардың өзара байланысты екендігін дәлелдеуге тырысқан [1]. Сәйкесінше қоғамдағы діннің алар орнының тым төмендігі мен оны жағымсыз етіп көрсетуге тырысып, тіпті мойындамау үдерісі марксизм идеологиясы және осы идеология шеңберінде жазылған еңбектерден қатты байқалады [2].

Сондықтан дін мен азаматтық қоғамның өзара әрекеттесе алуы немесе сыйымдылығын анықтау ісі аса маңызды болып табылары анық. Сонымен қатар азаматтық қоғамның қалыптасу үдерісіндегі діннің алар орнына да шынайы баға берілуі тиіс деп санаймыз. Өйткені азаматтық қоғам құндылықтарының қаншалықты қоғамның шынайы әрі ғасырлар бойы қалыптасқан құндылықтар жүйесімен сәйкестігі мәселесі

өзекті болып табылады. Ол үшін алдымен діннің азаматтық қоғаммен байланыстылығына баға бере отырып, анықтау қажет.

Дін тұлғаның дүниетанымын қалыптастыратын қасиетке ие. Ол негізгі қоғамдық құндылықтарды қалыптастырады. Адамгершілік пен инабаттылық – азаматтық қоғамның басты ерекшіліктері деп санасақ, бұл құндылықтар діннің көмегінсіз жүзеге асуы мүмкін емес. Рас діннің де адамдардың іс-әрекетіне белгілі бір дәрежеде шектеулер қоятыны белгілі. Әрине мұндай шектеулер діни ұстанымдарға негізделгендіктен адамгершілік пен тәртіп қалыптастырушы да қасиетке ие. Осылай қоғамның мәдениеті мен тұлғаның рухани кемелденуіне жол ашады.

Шынайы қалыптасқан азаматтық қоғамда дін істеріне қатысты әртүрлі және бір арнаға тоғыспаған пікірлер болмауы тиіс. Өйткені азаматтық қоғам әр мүшесінің немесе тұлғаның дін еркіндігіне жағдай жасап, дін ұстанымына араласпауы тиіс деп саналады. Сондықтан әрбір тұлға дін ұстанымдарына қатысты мәселелерде өзіндік шешім қабылдайды және ең бастысы дін таңдау құқығы ешқандай мәжбүрлеусіз, бақылаусыз жүзеге асырылады.

Түрлі тарихи кезеңдерде қоғамдағы діннің алар орны мен қызметін қаншалықты жоқ қылып көрсетуге бағытталған әрекеттерге қарамастан дін өз атқаратын қызметінің жоғары екендігін дәлелдей алып, қайта жаңғырды. Оның айқын дәлелі бүгінгі зерттеу жұмыстарын біріктіретін ортақ тұжырымның қалыптасуында деп түсінеміз. Бұл тұжырымға сәйкес «дін азаматтық қоғамның аса маңызды құрылымы болып табылады. Мемлекеттік емес құрылымдар мен мемлекеттік емес қарым-қатынастардың өзегін діни ұйымдар мен бірлестіктер құрайды және бұл ұйымдар көп жағдайда ғалам мен қоғамда орын алып отырған қақтығыстарды ретке келтіру мүмкіндігі жоғары» [3, 77 б.].

Азаматтық қоғамның қалыптасуындағы діннің атқаратын қызметі әсіресе дін өмір сүрудің негізгі ұстанымына айналған аймақтарда ерекше екендігі даусыз. Мұндай жекелеген аймақтардағы азаматтардың дін ұстанушылығы берік болғандықтан азаматтық қоғамның қалыптасу үдерісі де дінмен етене байланысты болып келеді. Әрине азаматтық қоғамның қалыптасуына өз үлесін қосатын дін ұйымдарының қызметі ең алдымен сол мемлекеттің күшімен орнатылған заң шеңберінде ғана жүзеге асады. Осы мақсатта жаңа заңдар қабылданып, мемлекет территориясында дін ұстанушы жаңа конфессиялардың пайда болуына жағдайлар жасалады [4, 16-19 бб.].

Осы ретте азаматтық қоғамның қалыптасуындағы әлемдік діндердің бірі исламның атқаратын қызметіне тоқталуға болады. Азаматтық қоғам мен исламның өзара бірін-бірі толықтыра алуы мен исламның азаматтық қоғам қалыптастыра алу мүмкіндігі әлі күнге дейін ғылыми зерттеу жұмыстарында нақтыланып, әлем ғалымдарының ортақ пікірі қалыптаса қоймады. Бұл тек ғалымдар ғана емес, осы дінді ұстанушылар арасында да кездеседі. Мысалы М.Л. Шевченко «Способны ли мусульмане принимать участие в построении гражданского общества или являются его непримиримыми противниками» атты ғылыми мақаласында «мұсылмандардың демократиялық, азаматтық қоғам институттарының жұмысына белсенді қатысу мүмкіндігі деген сұраққа жауап іздегенде әртүрлі қорытындыға келуге болады. Оның бірі жанжалдың орын алу мүмкіндігі болса, екіншісі өзара сәтті әрекеттесе алу мүмкіндігі деп айтуға болады» деп қорытындылаған екен [3, 22-24 бб.]. Әрине бұдан шығатын қорытынды сөзсіз исламның азаматтық қоғам қалыптастырудағы мүмкіндігінің төмендігі деген қорытынды болмауы тиіс. Ислам дінінде азаматтық қоғам мен демократияға жақын түсініктер бар. Мысалы олардың қатарында кеңес, сайланбалы билік, басшыға бақылау орнату, қарсылық құқығы мен сөз еркіндігі, қоғамның саяси өміріне белсенді қатысу, ереуілге шығу құқығы, теңдік, әділ сот, әріптестік пен дін еркіндігі, саяси партиялар мен көппартиялық жүйе, тұлғалардың құқығын қорғау, жеке меншік құқығын атап өтуге болады. Тіпті жекелеген ғалымдар демократиялық принциптер алдымен дәл осы ислам дінінде пайда болған деп санайды. Бұл пікірмен де толық қосылуға болады. Дегенмен тұрғындардың саяси үдерістерге атсалысып, азаматтық қоғамның дамуына үлес қосуы және өз құқығын қорғап, азаматтық бостандығына ұмтылуы – Жер бетіндегі кез келген адамның заңды іс-әрекеті болып табылады. Бұл ретте бір мәдени немесе діни ортаға артықшылықтар берілмейді. Сондықтан азаматтық қоғамның қалыптасуындағы жекелеген діни сенімдердің мүмкіндігін жоққа шығаруға да болмас.

Әрине азаматтық қоғамның қалыптасуындағы діннің атқаратын қызметі алдымен дін ұстанушылардың бағыты мен күнделікті өмір сүруін анықтайтын заңдарының құрамы да аса маңызды. Олай дейтініміз көп жағдайда дәстүрлі емес дін өкілдерінің ұстанымдары азаматтық қоғам принциптерімен ұштаспай жататындығы

тағы бар. Ол тек ислам ғана емес, әлемдік бірқатар діндердің ішінде туындап жатқан секталардың жұмысынан анық байқалады. Өйткені олар қоғам құрылысының демократиялық емес, тоталитарлық қалпын қалыптастыруды көздейді және өз мүшелері арасында шектен шыққан фанатизмді насихаттайды. Сөз жоқ мұндай діни түсініктер азаматтық қоғам ұстанымдарымен мүлдем сай келмейді. Мысалы осындай дініміздің жағымсыз етіп көрсетіп, шынайы исламның келбетін өзгертуге атсалысқан Багаутдин Магомедов: «исламнан бөлек мемлекеттік құрылым ол – шайтанға тән. Шынайы мұсылман тек Алланың заңдарына бағынуы тиіс. Мен бірде-бір Ресейдің заңдарына бағынбаймын және қабылдамаймын» деген болатын [5, 66-69 сс.]. Дегенмен мұндай радикалды түсініктер тек қана исламға тән деп айту да дұрыс емес. Мемлекеттің ішкі тәртіптерін мойындамайтын көптеген діни ағымдардың жұмыстары белгілі. Керісінше дәстүрлі ислам өкілдері діннің азаматтық қоғам арасындағы байланысын қалыпты жағдай деп санап, оған жоғары баға береді. Ислам дінін азаматтық қоғамның маңызды бір бөлігі ретінде қарап, зайырлы мемлекеттілікті мойындап, оның заңдарына бағынып өмір сүруді насихаттайтынын көріп те біліп те жүрміз. Осыдан келіп шығатын қорытынды дін мен билікке деген өзара сыйластық болған жағдайда ғана азаматтық қоғам толығымен қалыптаса алады. Осындай жағдайда қалыптасқан азаматтық қоғам оның әрбір мүшесіне дін ұстануына, діни заңдылықтар мен тәртіптерді орындауына мәжбүрлеу шараларын жүргізбейді. Әрине радикалды немесе деструктивті діни ағымдардың жұмыстары қарқынды жүріп жатқан аймақтардың өзінде де азаматтық қоғамды орнатуға алғышарттар бар. Өйткені кез келген аймақтардағы діни ахуалға мән беріп қарайтын болсақ, көпшілігі азаматтық қоғамды қалыптастыруға деген жоғары ынтаны байқауға болады.

Азаматтық қоғамды қалыптасырушы діннің қызметін қазіргі таңда «дәстүрлі» және «дәстүрлі емес» деп бөлу қарастырылған. Сөзсіз бұл дегеніміз азаматтық қоғамның қалыптасу үдерісі де осы екі қалыптың үлес салмағына да тікелей байланысты болып отырады. Мысалы «дәстүрлі емес» діни ұйымдардың қызметі азаматтық қоғамның қалыптасу үдерісіне кері әсер етіп, тежеп отыратын қасиетке ие. Демек кез келген мемлекеттегі азаматтық қоғамды қалыптастыратын діннің өзі бір текті болмай тұр. Азаматтық қоғам құрмақ түгілі «дәстүрлі емес» дін өкілдерімен жүргізілетін күрес түрлері жекелеген мемлекеттерде адам құқықтарының бұзылуына алып келеді.

«Дәстүрлі діндердің» де қызметінде бір тектілік байқау қиын. Өйткені кез келген діннің өзі мейлі ол «дәстүрлі» діндер санатына жатқанымен ішкі бірнеше тармақтарға бөлініп отырғаны белгілі. Кез келген дін ішінде орын алып отырған бұл тармақтар арасында да көп жағдайда даулы мәселелер туындап отырғаны шындық. Мұндай әрекеттер өзге діндерге емес, өз сенімдестерінің арасындағы сенімсіздік пен жағымсыздық әрекеттерін тудырып отырады. Тіпті сол дінге қатысты ұйымдар немесе басқармалардың тек бір тармағына артықшылықтар беруі өзгелерге деген сенімсіздікті тудыруға себеп болады. Азаматтық қоғам құруда зайырлы қоғамға үлкен артықшылықтар беріледі. Сол себепті дін өкілдерінің биліктің кез келген тармақтарына енуіне, жұмыс атқаруына жол берілмей жатады. Бұл да жоғары да атап өткен бір діндес бауырлар мен тіпті өзге діндерге деген қарсылықты күшейтуі әбден мүмкін.

Сонымен қатар азаматтық қоғамның ұстанымдарын, оның қажеттіліктерін толық сезінгенімен, «дәстүрлі» дін өкілдерінің өзі қабылдауы қиын мәселелер де бар. Бұл қиындықтар көбінесе діни түсініктермен қатар дәстүр заңдылықтарымен тығыз байланысты болуы да мүмкін. Олардың қатарында гендерлік теңдік мәселесі, тұрғындардың дін басшылығына деген шамадан тыс сыйынуы, діни қауымдастықтардың жабықтығы мен томаға тұйық күн кешуі, өз діни сенімін өзгелерден артығырақ көруі, діни білімнің аздығы, құқықтық сананың жетілмеуінен анық көрініп отыр. Сондықтан кез келген мемлекеттік құрылым азаматтық қоғамның ұстанымдары мен құндылықтарын барынша насихаттап, білім деңгейін көтеруге және қоғамдағы тұлғаның қызметін дамытуға көп көңіл бөлу қажет. Әрине бұл ұзақ та оңай емес үдеріс. Бұл ретте өзгенің және табысты болған тәжірибені қатаң ескеру қажет. Ең бастысы азаматтық қоғам орнатуда бұрыннан қалыптасқан діни түсініктердің заңдылықтары мен ұстанымдарына ерекше көңіл бөлу қажет деп санаймыз. Өйткені ғасырлар бойына қалыптасқан мұндай діни негізді басқа түсініктермен ауыстыруды жергілікті халық немқұрайлы қалдырады деп санаймыз. Сондықтан қалыптасқан діни сана және азаматтық қоғам мен демократиялық принциптер қатар, бір-бірімен қарсы келмейтіндей насихатталуы тиіс. Тек осындай жағдайда ғана, азаматтық қоғамның маңызды болып саналатын әр құрылымына, оның құқықтары мен бостандықтарының сақталуына

кепіл берілгенде ғана, нақты нәтижеге қол жеткізуге болады. Осылайша азаматтық қоғамның қалыптасу үдерісінде дін өз қызметін толық әрі дұрыс атқарған болып шығады.

Көптеген сарапшылардың пікірінше Қазақстан Республикасында қазіргі таңдағы діни ахуал тұрақты деп сипатталады. Дегенмен әлемдік геосаясатта діни фактордың күшеюі өз кезегінде қазақстандық қоғамның да дінге қатысты жаһандық үрдістерге ашық болуы салдарынан еліміздегі діни ахуалында жалған діни пиғылдағы экстремизм, радикализм, терроризм және фундаментализм мәселесі байқалып отыр.

Мұндай экстремистік пиғылдағы діни жағдай біздің елімізде жат әрі жергілікті емес діни ағымдар тарапынан анық байқалып отыр. Экстремизм – қоғамда қалыптасқан нормалар мен ережелерді теріске шығара отырып, шектен шыққан көзқарастар мен әрекеттерге сүйенеді. Бүгінгі күні діннің догмалары мен нормаларындағы алшақтықты негізге алып, елге ылаң салатын экстремизмнің түрі өршіп тұрғаны белгілі. Сонымен қатар қазіргі таңда дінді саясиландырудың да үрдісі байқалып отыр. Діннің саясаттан жоғары екендігін бәріміз білсек те, «саяси ислам» деген ұғым пайда болғаны баршаға аян. Өйткені кей исламдық ұйымдардың радикалды әрекеттері орын алды. Діни астары басым экстремизм мен терроризмнің бой көрсетуі салдарынан дінді өз негізінен бұра көрсетіп, оны саясиландыруға қарай бұруда.

Бұл радикалды сипатымен ерекшеленетін саяси исламның идеологиялық бастауы көп жағдайда дін ғұламалары мен үлемдер емес, саяси интеллектуалдар байланысты болып келеді. Сол себепті оны ислам дінінің ішіндегі өзекті бағыт деп қабылдау дұрыс емес.

Қазақстандағы азаматтық қоғам мен дін арасындағы байланыстарды қиындатып отырған экстремистік және радикалды топтар десек, олардың ішінде әсіресе, төзімсіздігімен ерекшеленетін саудиялық, ирандық және пәкістандық түбірге ие кейбір ислам жамағаттарының кері қызметтері аңғарылады. Бұл әсіресе жастар арасында таралып дамуда. Жалпы жұртшылыққа белгілі бұл кері ағымдар рухани ізденіс үстіндегі жастарды шырмап, дүниетанымдық мәдениеті қалыптаспағанын пайдаланып отыр. Өйткені олардың кез келген жас адамға тән болып келетін рухани ізденістерімен қатар, олардың әлеуметтік-материалдық мұқтаждықтарын пайдаланып отырады. Осылайша студент-жастар әсіресе шоғырланып орналасқан жерлерде тікелей уағыз арқылы немесе интернет ресурстары арқылы оларды өз қатарына тартып алуы жиі кездесіп жатады. Салдарынан көптеген қазақстандықтар халқымыздың ғасырлар бойы ұстанып келген әдет-ғұрыптары мен ханафилік дәстүрлі исламнан бас тартып, қоғам мен мемлекеттен, тіпті отбасы мен құрбы-құрдастарынан оқшауланууда. Сөйтіп қоғамнан тыс, мақсаты күмәнді бөтен ағымдардың қатарын толықтыруда. Оның соңы өздері байқамай сыртқы ықпалды күштердің геосаяси ойынының құрбанына айналумен аяқталып жатады.

Қазіргі таңда азаматтық қоғам мен дін арасындағы байланыстардағы діни сананың жаңғыруы мен бүгінгі либералды-демократиялық қоғамның дамуына деген қызығушылық нәтижесінде толерантты дүниетанымының қалыптастыру маңыздылығы артып отыр. Қазіргі қазақстандық азаматтық қоғам – мультимәдениеттілігімен ерекшеленеді. Тәуелсіздік жылдарынан бастап азаматтық қоғам мен дін арасындағы байланыстар барысында діннің тұрғындар арасындағы рөлінің өсуі байқалды. Бұл құбылыстар посткеңестік мемлекеттердің барлығына тән жағдай деп айтуға болады. Дегенмен діни тәжірибе мен теорияның арасында әлі де көмескі тұстары көп. Себебі қазіргі кезеңде діни жүйенің дәстүрлі және дәстүрлі емес аясы туралы бұлыңғыр түсініктері қалыптасқан.

Қазақстандағы азаматтық қоғам мен дін арасындағы байланыстарға мән берсек жат көптеген діни ағымдар кеңінен таралғанын айта кетуіміз керек. Сондықтан осы уағыздаушылар жат діни сананы ендірумен айналысуда. Қазіргі таңдағы діни үдерістерге кері ықпал етуге тырысады. Көп жағдайда мұндай діни әрекеттердің соңы қазақстандық қоғамға тән емес төзімсіздік пен фанатизм ендіруде. Сол себепті мұндай жат идеологияға ата-бабамыз сан ғасырлар бойы ұстанған дәстүрлі діннен ажырап, сондай-ақ осы діннің өкілі ретінде Қазақстан территориясынан шыққан діни ойшылдардың мұрасынан айрылуға алып келеді.

Қазақстандағы азаматтық қоғам мен дін арасындағы қарым-қатынастардың өзегі ретінде «дәстүрлі» діннің алар орны ерекше. «Дәстүрлі» діндер қатарында ханафи мазхабы, дәстүрлі исламмен қатар буддизм, несториандық христиандық және тағы да басқа түрлі рухани ілімдерді атауға болады. Сол себепті осы күнге дейін осылар арасында дінаралық шиеленіс орын алып көрген емес. Мұның басты себебі алдымен қазақ халқының толеранттылығымен байланысты.

Азаматтық қоғам мен дін арасындағы байланыстарды құрап отырған дін иелері туралы

нақты қорытынды жасау үшін статистикалық мәлімет керек. Мысалы Қазақстан Республикасындағы 2009 жылы өткізілген халық санағы мәліметтеріне сай елімізде дінге сенушілердің саны 98% деп есептеледі. Олардың шамамен 70% – мұсылмандар болып табылады. Ал шамамен 23% – православтар болса, шамамен 5% – басқа да діннің өкілдері болып табылады. Осы келтірілген мәліметтердің ішінде тағы бір назар аударалық мәселе бар. Мысалы дінді ұстанатын тұрғындардың саны 40-50%-дан аспайды екен. Өйткені олар өздерін дінге сенушімін деп көрсеткенімен, нақты іс жүзінде олай емес. Олар нақты діннің ұстанымдары мен заңдылықтарын, рәсімдерін орындай бермейтіні анықталып отыр. Адамның діни сенімінің қаншалықты дәрежесін де өлшейтін белгілі бір өлшем жоқ. Дін жүктейтін жауапкершіліктер мен талаптар, парыз және сүннет амалдарын, ғибадаттарын толық орындайтындар санының көрсеткіші де мейлінше аз екенін ескеру қажет.

Ол турасында дінтанушы А.Г. Косиченко: «Қазақстандағы діни ахуалды сипаттайтын маңызды тұстардың бірі. Дінге сенушілердің «саны» мен «сапасы» жөніндегі нақты мәліметтердің болмауы мемлекеттің мемлекеттік-конфессиялық қатынастар саласында тиімді саясат жүргізуін қиындата түседі» деген болатын [6, 54 б.]. Бұл азаматтық қоғам мен дін арақатынасын зерттей отырып, оны реттеу ісі кезек күттірмейтін мәселелердің бірі деп қорытынды жасауымызға себеп болады. Өйткені ол қоғамдық көкейтесті сұраныстан туындаған жайт.

Азаматтық қоғам мен дін арасындағы байланыстар мен азаматтық қоғамды қалыптастырудағы діннің атқаратын қызметін анықтау үшін алдымен мән беретін бір жайт ол – діни таным мәселесі. Діни таным дегеніміз қазіргі діни жамағаттардың жіктелуімен қатар, топтасуының негізгі көрсеткіші болып табылады. Сонымен қатар, дін құбылысының формалық, әлеуметтік, құқықтық негіздері және зайырлы қоғамдағы құндылықтар арасында үйлесімді тетігін табу болып табылады.

Бүгінгі жаһандану заманына сай еліміз саяси тәуелсіздігіне қол жеткізумен зайырлы мемлекет мәртебесін алуға бет бұрды. Қазіргі таңда әлемдегі ең үлгілі зайырлылық нұсқасын жасауға да сәтті талпыныстар жасалуда деп айта аламыз. Еліміздегі азаматтық қоғам мен дін арасындағы байланыстарды реттеуші Қазақстан Республикасының алғашқы қабылдаған заңдарының бірі 1992 жылдың 15 қаңтарында болып еді. «Дін ұстану бостандығы және діни бірлестіктер туралы» деп аталатын Заңы мейлінше демократияшыл болды деп есептейміз. Сондықтан бұл Заңның жұмсақтығын жат жерлік және теріс пиғылды діни ағымдар өз мүддесіне сай пайдаланды. Елімізде қалыптасқан дінаралық татулыққа осылайша сызат түсірді. Осылайша діни ахуалды шиеленістіруге тырысушылық байқалды. Соның салдарынан 2011 жылы Қазақстанда Дін істері агенттігі құрылған болатын. Сөйтіп сол жылдың 18 қазанда Қазақстан Республикасы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» жаңа Заңы қабылданған болатын. Аталған заң Қазақстан Республикасының өзін демократиялық, зайырлы мемлекет ретінде орнықтырады және азаматтардың арождан бостандығы, құқығын растайтындығын білдіре отырып, әркімнің діни нанымына қарамастан тең құқылы болуына кепілдік беретіндігін айта келе, мәдениеттің дамуы мен еліміздің рухани өмірінде ханафи бағытындағы ислам мен православтық христиандықтың тарихи рөлін танитынын жеткізген. Сонымен қатар аталмыш заңда азаматтық қоғам құру жолында Қазақстан халқының діни мұрасымен үйлесетін өзге де діндерді құрметтейтінін жеткізе келе, конфессияаралық келісім мен діни тағаттылық пен азаматтардың діни нанымдарын құрметтеудің маңыздылығын танитынын басты негіз етіп алатындығын жеткізеді.

Сөзсіз аталған Заңның қабылданып, жүзеге асуы Қазақстандағы діни кеңістіктің де өзгеруіне жағдай жасады. Мысалы діни ұйымдардың саны үштен бірге дейін қысқарса, конфессиялардың саны 46-дан 17-ге дейін азайды. Жаңа қабылданған Заң азаматтық қоғам мен дін арасындағы қатынастарды реттеуге, ішкі конфессиялық қызметті жүйелеуге қосымша мүмкіндіктер берген болатын.

Сөзсіз осындай реттеуші заңмен қатар, мемлекет тарапынан енгізілетін идеологиялық құрылымның жоқтығы салдарынан діни ағымдар мен наным-сенімдерге сұраныс жоғарылаған болатын. Осы тұста дін идеологиялық дағдарыстың орнын толтырушы қызметін атқарды. Ал «дәстүрлі» діни ұйымдардың әлсіздігі салдарынан рухани институттар күшейіп келе жатқан халықтың рухани және діни талаптарын қанағаттандыра алмады. Оған алдын алу шарасы ретіндегі діни білім беру стратегиясы жасалмады, сонымен қатар діни ағарту жұмыстары да жүргізілмеді. Сөзсіз мұндай үрдіс рухани дәстүр мен тіл, салт-дәстүр сияқты ұлттық мәдениет құндылықтарына да қауіп төн-

дірген болатын. Осылайша исламдық дискурсты және оның Қазақстан қоғамындағы діни сананы қалыптастырудың мәнін объективті ашып зерттеу мен ортағасырлық Қазақстандағы тәңіршілдік кеңістігінде ханафи мазхабын қабылдаудың рөлі және маңызды тарихи факторларын ашып көрсетудің қажеттілігі шынайы туындаған болатын. Азаматтық қоғам мен зайырлы мемлекеттің дінмен сұхбаттық стратегиясын құру мақсатында қазіргі Қазақстанның әлеуметтік-мәдени, құқықтық және діни саясатының дұрыс бағдармен жүргізілуі өзекті әрі маңызды болып саналады. Бұл сәтте ханафи мазхабына ерекше мән берілуде. Өйткені ханафиттік мазхаб өзге мазхабтармен салыстырғанда, ислам дәстүрі мен әдет-ғұрып, салт-дәстүрімен үйлесе алады. Мысалы белгілі бір аймаққа тән жергілікті халық дәстүрін үйлестіре отырып, заманауи өзекті мәселелерді де назарынан тыс қалдырмауға тырысады. Сонымен қатар заманауи дискурсқа түсе алатын сұхбаттық исламдық доктрина екендігін де ескерді.

Әрине ханафи мазхабы туралы кеңінен қозғауға болады. Бұл мазхабқа деген сұраныс исламистер, яғни түрлі радикалдық топтардың өкілдері қатысып, олардың әрекетінен кейін орын алған бірқатар жарылыстардан кейін өзекті бола түсті. Өйткені ханафи мазхабының идеологиясы біртекті толерантты исламдық бағыттың дамуына оң әсер етеді.

Мұндай сұхбаттық консенсус пен «конструктивті қатысу» және мәдени плюралистерді жақтаушылармен қатар, ғасырлар бойына келе жатқан ханафи мазхабы таралған елдердегі діни ахуалды өзгертуге тырысқан радикалды исламдық топтардың өкілдері қызығып отыр. Сол себепті де болар деструктивті ислами дискурс тарапынан ханафи мазхабының идеологиясын жоюды қарқынды түрде жалғастырып келеді. Өйткені ханафи мазхабы таралған ұланғайыр территорияларда исламға бет бұрғызу, дұрыс жолдағы дінге оралу идеясын бүркеніп, жалпы әлемдік исламдық идеологиясымен қатар, жаңа тәртіпті орнату «дәстүрлі емес» исламдық топтардың мақсаты болып отыр.

Мұндай қауіпті үдеріс исламдық идеологияны төменнен жоғарыға емес, жоғарыдан төмен жүргізіліп келеді. Демек азаматтық қоғамның орнауына кері әсер етіп отырған топтардың артында үлкен күштер жасырынып отырғаны белгілі болып отыр. Себебі жекелеген мемлекеттік саяси құрылымдардың өзіне де радикалды-исламдық идеология еніп кеткендігі болып отыр. Өкінішке орай мұндай әлемдік үдеріске айналып отыр. Сондықтан ханафи мазхабына деген сұраныс, оның құндылықтарын сақтау өзімізге тін дәстүр мен дінімізді сақтап қалудың негізгі жолы болып табылып отыр.

Жалпы Қазақстандағы азаматтық қоғамның орнауына тікелей әсер етуі тиіс ислам діниндегі мазхабтар исламдық ғылымның қалыптасуында маңызды рөл атқарды. Өйткені теориялық ойлауды, сенім мен ақыл мәселесін еркін талқылап, адамның әрекеттерін исламдық құқық тұрғысынан пайымдауды дамытады. Ал қазақстандық азаматтық қоғамды орнатуда ерекше мән берілген ханафи мазхабы өзге мазхабтарға қарағанда, әлеуметтік өмірдің барлық саласында өзінің ақыл мен ойға жүгінетін көзқарасымен, өзге діни сенім мен мәдениеттерге толерантты қарайтындығымен ерекшеленеді. Тәжірибе көрсеткендей ортағасырлық исламдық қоғамдағы өмір сүру салтының ханафилік үлгісі білім, ғылым мен тәрбиеге негізделді. Өнегелі істерге негізделген исламдық құқықтық база мұсылман үмбетінің адамгершілік және құқықтық заңдылықтары үшін әзірленген. Осы бағытта ханафи мазхабы заңға сәйкестілікті, жауапкершілікті және категориялық адамгершілік пен исламдық императивтерді дамытуға ден қойды.

Азаматтық қоғам орнатуға тырысқан зайырлы Қазақстанның ұлттық бірегейлікті сақтай отырып, мәдени тұтастықты қалыптастыруға ұмтылуы, шынайы еркіндікке қол жеткізуге тырысушылығы және ең бастысы «Мәңгілік ел» құруға ұмтылуы бүгінгі жаһандану жағдайында дамып отыр. Жаһандық бәсекелестік тек саяси, әлеуметтік-экономикалық саламен қатар, рухани тәуелсіздік тұрғысынан да аса маңызды. Осы себепті де дін негіздерін терең теориялық зерттеу мен әлемдік діндердің рухани-адамгершілік қуаты мен гуманистік бағытын айқындау ерекше маңызды мәселе. Өйткені осы зерттеулер арқылы қазақстандық азаматтық қоғам мен дін арасындағы қарым-қатынастардың бағыты мен бағдарын дәл анықтауға болады. Мемлекетіміздегі діни жағдай үшін тарихи ретроспектива мен тарихтың тағылымы мен тәжірибесі аса маңызды. Еліміздің тарихи және рухани сондай-ақ мәдени дамуындағы діннің рөлін дәстүр мен қазіргі заман арақатынасында қайта бағалауы тиіс. Бұл осы бағыттағы ғылыми-зерттеу жұмыстарының еншісіндегі мәселе. Өйткені азаматтық қоғам мүшелерінің қазақы болмыс пен діни үлгісін реконструкциялау арқылы ислам дінін тек сөз жүзінде емес, рухымен қабылдаған қазақы діни сананың дискурсивті үлгілері мен құндылықтықтарды бойына сіңіріп, күнделікті өмірінің

өзегіне айналдыра алуы – бүгінгі күннің өзекті мәселесіне айналды. Әсіресе ғылыми-зерттеу жұмыстары рухани дәстүр мен «дәстүрлі» діндердегі негізгі парадигмалық контекстерін белгілеу, «дәстүрлі» діндердегі толеранттылық пен сұхбаттасудың жолын әлі де болса ғылыми тұрғыдан тұжырымдау аса қажет. Жатжерлік діни идеологияның қазақстандық азаматтық қоғаммен бірегейлігіне теріс әсерін ғылыми тұрғыда дәлелдеудің қажеттілігі сезілуде.

«Тілі мен діні сақталмаған ұлт өз болмысын сақтай алмайды. Болмысынан айрылған ұлттың дүнияуи құндылықтарын қорғауға да қабілеті қалмайды. Ұлттық құндылықтар мен дін қағидалары бір-бірінен бөлек қарастырылса, тарих сахнасынан алдымен тұтастай буын, соңынан біртұтас ұлт жоғалады» [7, 8 б.]. Ал біздің пікірімізше ұлттың жойылуына алғышарттар жасалса – азаматтық қоғамның қалыптасуындағы олқылықтар туды деген мәселенің ұшы.

Біздің еліміздің ұлттық құндылықтары дәстүрлі діни құндылықтарымен біте қайнасып кеткен. Кеңес билігі жылдарында жетпіс жыл ұрпақтар арасындағы бұл сабақтастық үзілгенімен, рухани ізденістегі жастар өз мұқтаждықтарын басқа жақтан іздеуге мәжбүр болуда. Бұл сөзсіз азамттық қоғамның қалыптасуындағы діннің теріс әсерін білдіруде.

Діннің қазіргі әлем мен қоғамда алар орны және қызметі туралы біржақты баға беріп, оның азаматтық қоғамды қалыптастыру мен дамуына қосар үлесін дәл анықтау мүмкін емес немесе өте қиын мәселе болып табылады. Өйткені діннің қоғамдағы орны мен оның қоғам дамуына әсерін дәл анықтап айту өте қиын мәселе. Мысалы мұндай тәжірибе ғасырлар бойына адамгершілік пен изгіліктің көзі болып келген исламның XXI ғасырда лаңкестік пен қорқыныштың бастамасы сияқты осындай күй кешетіндігін дәл болжау қиын еді. Міне сондықтан дінге қатысты да біржақты пікір білдіру ісі оңай емес. Дегенмен бір анық болғаны дін қоғамда ерекше қызмет атқарады. Оның басты себептері ретінде соңғы жылдары адамзат баласының дінге бет бұрып, діндар бола бастауымен байланыстыруға да болатын шығар. Өйткені зерттеушілердің пікірінше, жер шарының 2/3 өзін дінге немқұрайлы қарамайтындықтарын білдірген екен. Олардың қатарында дінді басқару үшін ойлап табылған құрал ретінде де бағалайтындар да кездеседі.

Діннің қазіргі қоғамдағы алар орнына қатысты бірқатар сыртқы факторлар әсер етіп отырады. Соның бірі – саясат. Қазіргі әлемдік саясат пен діннің даму үрдісіне мән берсек, саяси жымысқы ойындар нәтижесінде әлемдік діндер өздерінің негізінен айрылып, қазіргі заманда жаңа келбетке де ие бола бастағанын байқауға болады. Әрине XXI ғасыр – технократтар заманы болып табылатыны анық. Нарықтық экономикамен ұштасып келген технологиялардың өсуі және заман талаптарының да күшейе түсуі діннің қоғамдағы атқаратын қызметін азайта алған жоқ. Мұны осы саланың танымал зерттеушілері Юрген Хабермас сынды ғалымдары да мойындаған. Ол дінді мәні жоғалып бара жатқан әлемнің баламалы қоры деп санаған [8, 33 б.]. Тіпті дін мен руханилық әлемдегі ақыл мен санаға негізделген рационалды түсініктердің артуына қарамастан үлкен сұранысқа ие болып отыр. Бұл дегеніміз қазіргі замандағы әсіресе ғылым мен техника саласындағы ғалымдардың жетістігі дінді қоғамның аса бір маңызды бөлшегі болып қалудан ажырата алмады.

Қазақстан Республикасының егемендік алуы – азаматтық қоғамды қалыптастыру үдерісін басталуына түрткі болды. Дәл осы түрткі өз кезегінде діннің де қайта сұранысқа ие болуына жалғасқан болатын. Әрине бұл істе барлығы сәтті болды деп айту да асығыстық болар. Өйткені тәуелсіз Қазақстан Республикасы жаңа әрі бұрын-соңды кездеспеген қиындықпен бетпе-бет келді. Мемлекет ішіндегі ахуал көп конфессиялық бірлікті құрады. Оның құрамы дәстүрлі ислам және христиан дінімен қатар оның тармақтарынан да тұрды. Бұл өз кезегінде жаңа қазақстандық қоғамның ішіне «дәстүрлі емес» дін өкілдерінің де қызметін тоғыстырды. Демек Қазақстандық көп конфессиялық қоғам ұзаққа созылған үдеріс барысында емес, соңғы жиырма бес жылдағы жаңа саяси-әлеуметтік өзгеріс барысында қалыптасты.

Азаматтық қоғам құрушы кез келген демократиялық мемлекет азаматтарыдың діни сенімін таңдауына еркіндік беруі тиіс. Сонымен қатар мұндай мемлекет өз азаматтарына кері әсер ететін діни ұйымдардың да қызметіне толық бақылау орнатып, болдырмауы тиіс. Бұл азаматтық қоғамды қалыптастырудағы маңызды екі қадам деп айта аламыз. Өйткені конфессиялар арасындағы түсіністік, мемлекет азаматтарының дін еркіндігін, тұрақтылық пен бейбітшілікті сақтаудың маңызды жолы болып табылады [9]. Азаматтық қоғамды қалыптастыру барысындағы «дәстүрлі емес» діндердің кері әсерін тарих ғылымдарының докторы К.Н. Бұрханов былай деп түсіндірген болатын:

«кез-келген радикалды, ұлтшылдық идеялары қоғам үшін және ұлтаралық қарым-қатынастар үшін аса қауіпті» дей келе, діннің саясилануы өте қауіпті жайт екендігіне баса назар аударған болатын [10].

Азаматтық қоғам орнатуға бағыт алған мемлекеттер адам құқықтары мен бостандықтарына нұқсан келтіретін діни ұйымдардың қызметіне жол бермеуі тиіс. Азаматтық қоғамның маңызды бөлігі мен құрылым болып табылады.

Әдебиеттер

1 Гражданское общество и религия (Концепция Семена Франка) //Христианская мысль: политическая теология. – Т. IX. – СПб., 2006. – 224 с.

2 Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Полн. собр. соч. – Т. 17. – М., 1974. – 416 с.

3 Шевченко М.Л. Способны ли мусульмане принимать участие в построении гражданского общества или являются его непримиримыми противниками? // Электрондық ресурс: http://niiss.ru/s_docladi6.shtml

4 Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М., 2009. – С. 241.

5 Хеба Рауф Иззат. Ислам и демократия. Совместимы ли они друг с другом? // Ислам и право в России: Проблемы реализации законадательство о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный кавказ, Поволжье). Материалы международного семинара. – М., 2004. – 147 с.

6 Бурова Е.Е., Косиченко А.Г. Қазақстан Республикасында діни ахуалды дамытудың өзекті мәселелері. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 135 б.

7 Әбдірәсілқызы Айнұр. Дін. Дәуір. Дәстүр: Зерттеулер, мақалалар, сұхбаттар. – Алматы: Баспалар үйі, 2014. – 296 б.

8 Мали С. Роль религии в постсекулярном обществе. О философии религии Ю. Хабермаса // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11. Социология. – 2006. – №3. – С. 33.

9 Дабжанова Ж. Проблема трансформации казахстанской модели межконфессионального диалога // Взаимодействие религий в Республике Казахстан: материалы республиканской научно-теоретической конференции. – Алматы, 2006. – С. 67-76.

10 Бурханов К. Главное – слушать и услышать друг друга // Литер неделя. – 2010. – 11 февраля.

References

1 Grazhdanskoeobshestvo I religiya (KoncepciyaSemenaFranka) //Hristianskayamysl': politicheskayateologiya. Tom IX. – SPb., 2006. – 224 s.

2 Lenin V.I. Ob otnoshenii rabochey partii k religii// Poln.sobr.soch. T. 17. – M., 1974. – 416 s.

3 Shevchenko M.L. Sposobny li musul'mane prinimat' uchastiye v postroenii grazhdanskogo obshestva ili yavlyayutsya ego neprimirimymi protivnikami? // Electrondyk resurs: http://niiss.ru/s_docladi6.shtml

4 Dvadcat' let religioznoisvobody v Rossii / pod red. A. Malashenko I S. Filatova. M. 2009. – S. 241.

5 HebaRaufYzzat. Islam I demokratiya. Sovmestimy li oni drug s drugom? // Islam I pravo v Rossii: Problemyrealizaciizak onodatel'stvo o svobodesovesti I religioznyhob'edineniyah v otnosheniirossiiskihmusul'man (Severnyikavkaz, Povolzh'e). Materialymezhdunarodnogoseminara. – M., 2004. – 147 s.

6 Burova E.E., Kosichenko A.G. Kazakstan Respublikasynda diny ahualdy damytudyn ozekti maseleleri. – Almaty: KR BGM GK FSDI, 2013. – 135 б.

7 Abdirasilkyzy Ainur. Din. Dauir. Dastur: Zertteuler, maqalalar, suhbattar. – Almaty: Baspalar uyi, 2014.– 296 б.

8 Mali S. Rol' religii v postsekulyarnomobshestve. O filosofiireligiiU.Habermasa // Social'nye I gumanitarnyenauki. OtechestvennayaIzarubezhnayaliteratura. Seriya 11. Socioligiya. – 2006. – №3. – C. 33.

9 Dabjanova Z. Problema transformacii kazakhstanskoi modeli mezhkonfessional'nogo dialoga // Vzaimodeistvie religii v Respublike Kazakhstan: materialy respublikanskoi nauchno-teoreticheskoi konferencii. – Almaty, 2006. – C. 67-76.

10 Burhanov K. Glavnoe – slushat' I uslyshat' drug druga // Liter nedelya. – 2010. – 11 fevralya.

Бертран Рассел өз сөзінде Карл Маркс пен Гегельді орынды салыстырған. Алғашқы таптар туралы жаңа ілім жасап, адамзатты қаққа жарса, соңғысы ұлт деген ұғыммен Германияның келешекте болатын ауыр қасіретіне иргетас қалаған. Бұл ұлтты диалектикалық кезеңдерден өткізіп, оның өзге халықтарға үстемдігін ашықтан-ашық жария етумен фашизмнің Германияда өсіп-өнуіне дән сепкен. Гегельден кейін Германия екі жиһандық соғыс бастады, әсіресе соңғысы неміс халқының қасіретіне айналды, рухани дүниесіне жазылмас жара салды.

Гегельшілермен таласқа түсу оңай іс емес, есте болатын тарихи тағылым бар, ол ібілістің ғалымдығы, оны естен шығармау керек. Жаратушы ісіне, яғни адамды жаратқанына күдік келтірген (бұрынғы періште), сөйтіп қарғыс алған ібіліс – шайтан емес пе?

Ғарифолла Есім

Ғарифолла Есім

Ебелек-философия

Бұл мақалада Ебелек философия (ебелек тамыры тереңге кетпеген әлсіз шөп, ол тамырынан айырылған соң көшерін жел, қонарын сай білетін қаңбаққа айналады) қарастырылады. Марксшік-лениндік философия сондай ебелектің күйін кешуде. Ол өз бастауын Гегельдің философиясынан алған. «Ебелек философиялар» адамзаттың рухани тарихында болған, әлі де бола бермек. Адам баласы адасып барып жөнін аңғармақ. Ебелек философиясы сол бір адасушылықтың көрінісі. Бүгінгі қоғам өзгеше өлшемдегі философияны қажет етуде. Жаңа тұрпатты философияның өзегі – ізгілік болмақ. Автор ізгілікке негізделмеген философия ебелекке айналады. Желмен келіп, желмен кеткен ілімдер қаншама, алда да ондай жайлар бола береді деген тұжырым жасайды.

Түйін сөздер: Ебелек философия, диалектика, мистификация, қазақ философиясы, Гегель философиясы, плюрализм, коммунизм, логомахия, пацифизм.

Garifolla Yesim

Philosophy of Ebelek

This article examines the philosophy of Ebelek (Ebelek is symbol of weak plants which do not have deep roots, as result turn into a rolling field, a fluff knowing .....). The philosophy of Marxism-Leninism is experiencing today, the status of Ebelek. The Marxism-Leninism philosophy starts with the philosophy of G. F. Hegel. «The philosophy of Ebelek» historically existed in the spiritual culture of mankind and can exist today. A person comes to the truth through the delusion. The philosophy of Ebelek is an echo of delusion. The world of today, society needs a different philosophy. The core of a new philosophy type is humanism. The author concludes that the philosopher neglecting humanism stands in the way of philosophy of Ebelek. How sudden wind appear and the different schools disappear, so maybe in the future.

Key words: philosophy of Ebelek, the dialectic, mystification, Kazakh philosophy, Hegel's philosophy, pluralism, communism, logomachia pacifism.

Гарифолла Есим

Философия Ебелек

В статье исследуется философия Ебелек (ебелек символика слабого растения не имеющее глубокие корни, в следствиии чего превратившееся в перекати поле, пушинку знающее .....). Философия марксизма-ленинизма испытывает сегодня статус Ебелека. Философия марксизма-ленинизма начинается с философии Ф.Г. Гегеля. «Философия Ебелек» исторически существовала в духовной культуре человечества и может существоваеть сегодня. Человек приходит к истине через заблуждение. Философия Ебелек – это отголосок заблуждения. Сегодняшний мир, общество нуждаются в другой философии. Ядром нового типа философии является гуманизм. В статье автор делает вывод, что философ, пренебрегающий гуманизмом, стоит на пути философии Ебелек.

Ключевые слова: философия Ебелек, диалектика, мистификация, казахская философия, философия Гегеля, плюрализм, коммунизм, логомахия, пацифизм.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 1 (091)

Ғарифолла Есім

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Астана қ.
E-mail: yesim@parlam.kz

ЕБЕЛЕК-ФИЛОСОФИЯ

Бұл философияның негізі – қайшылық. Әу баста ойшылдардың талқысында болған қайшылық туралы философия XIX ғасырда саясатқа байланып, дертке душар болды. Оны мұндай халге жеткізген Карл Маркс. Ол ашықтан-ашық былай деп жазды: «Философия пролетариаттан өзінің материалдық қаруын табатыны сияқты, пролетариат та философиядан өзінің рухани қаруын табады» *(Маркс К., Энгельс Ф. Таңдамалы шығармалары: 9 томдық. Алматы «Қазақстан», 1988. 1-том. 15-б.)*.

Философия пролетариаттың рухани қаруы. Бұл философия тарихындағы жаңалық. Философия қару ретінде тобырдың қолына түсіп, оның санасына, іліміне айналды. Адам адам болғалы философия сананың «төресі» атанып, зиялы қауымның үлесіндегі рухани қазына болатын, енді ол тобырға қызмет етпек. Карл Маркстің осы тұжырымын дәлелдемек болып ғалымдар әуре-сарсанға түсті. Кешегі социалистік елдердегі оқу орындарында, ғылыми зерттеу орталықтарында, институттарында, академияларда осы қағиданы одан әрі жетілдіру мақсатында мыңдаған кітаптар жазылып, диссертациялар қорғалып, орасан мол қаражат жұмсалды, себебі Карл Маркс ілімі коммунистік режимнің іргетасы болатын.

Карл Маркс бұл идеяны «Фейербах туралы тезистерінде» одан әрі нақтылай түсті. Ол: «Философтар дүниені түрліше түсіндірумен ғана болып келді, бірақ істің түйіні оны өзгертуде жатыр» *(Маркс К., Энгельс Ф. Таңдамалы шығармалары: 9 томдық. Алматы «Қазақстан», 1988. 2-том. 3-б.)*.

Жоғарыда философия пролетариаттың рухани құралы делінсе, мына тезисте, ол осы құралды қолданып, дүниені өзгертуді күн тәртібіне қойған.

Дүниені өзгерту үшін, алдымен оны қирату қажет болды. Бұл, шын мәнінде, бұзықтардың ісі, сондай істің зоры – революция. Карл Маркс серіктесі Фридрих Энгельс екеуі өздерін революционерлерміз деп атаған. Олай болса, революцияның әліппесі болуы керек, ондай құжат 1848 жылы дүниеге келді, ол «Коммунистік партия манифесі», онда саяси мақсат нақтылы әрі айқын қойылды: «Коммунистер өздерінің көзқарастары мен ниеттерін жасыруды жексұрын іс деп

санайды. Олар өздерінің мақсаттарына бүкіл осы күнгі қоғамдық құрылысты күшпен құлату арқылы ғана жете алатындығын ашық айтады. Үстем таптар Коммунистік Революциядан үрейі ұша қорқып қалтырай берсін. Пролетарлар бұл революцияда өздерінің бұғауларынан басқа ештеңе де жоғалтпайды. Ал олар бүкіл дүниеге ие болады» *(К.Маркс пен Ф.Энгельс. Таңдамалы шығармаларының үш томдығы. 1-т. Коммунистік партияның манифесі. Алматы «Қазақстан», 1976. 624-б.)*.

Осы мақсатты «Коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности» *(Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С.438)*.

Ал, ендеше бұған не айтпақпыз. Жеке меншік атаулыны жою, марксшілдердің мақсаты. Жамбыл жыраудың «қасқыр тісі қан қауып» дегеніндей, пролетариат қасқырға айналды, ол дүниені қиратуға кірісті, қолындағы қаруы – Карл Маркс ілімі.

Революция деген аспаннан түскен жоқ. Ол идея ретінде қарғысқа қалған шайтанның әрекетінен аңғарылған. Одан бертінгі тарихта Адам Атаның екі баласының арасындағы өшпенділік, ақыры Абылдың түбіне жетті. Неге Қабыл туысы Абылды өлтірді? Туыстар арасындағы осы өшпенділікті XVIII-XIX ғасырларда тап және тап күресі деп анықтау қоғамдық санаға ене бастады. Бұл туыстықтан тыс «туыстық». Оны ғылым тіліне салып, интернационализм деп атау дәстүрге айналды. Адамдардың кедей және бай болып бөлінуін осы интернационализм ұғымы әйгіледі. Осы терминді кезінде Ахмет Байтұрсынов «бибауырмалдық» деп түп мағынасын тура ашқан еді. Интернационалист болу деген бауырмал болу деген емес, адамдардың бір-біріне өш, жау болуын жария ететін түсінік. Бұл идея құр сөз боп қалмай, Иинтернационализмнің бірлестіктері құрылып, олар қарқынды саяси үгіт және насихат қызметтер атқара бастады, өздерінің ән ұраны болды.

Вставай, проклятьем заклеймённый,
Голодный, угнетённый люд!
Наш разум – кратер раскалённый,
Потоки лавы мир зальют.
Сбивая прошлого оковы,
Рабы восстанут, а затем
Мир будет изменён в основе:
Теперь ничто – мы станем всем!
Время битвы настало
Все сплотимся на бой.
В Интернационале
Сольётся род людской!+

Біз әлемді қиратамыз, одан кейін жаңа әлем орнатамыз деп ұрандады би-бауырмашылдар. Осы идеяны кейінірек Германияның национал-социалистері іс жүзіне асыру мақсатында, яғни жаңа тәртіп орнату үшін екінші жаһандық соғыс ашты. Коммунистік және фашистік идеялар бірбірінен алыс кетпеген, айырмашылықтарынан үндестіктері мол болатын. Пролетарлық революция және кеңестік замандағы коммунистер режимі қаншама миллиондаған жазықсыз жандарды құрбан етті. Өткен тарихқа амал бар ма, болмайтын істер болып өтті. Карл Маркс «Европаны елес кезіп жүр, ол коммунизм елесі» – деп еді, осы сандырақ идеяны Ресейде іс жүзінде іске асырған Владимир Ленин бастаған большевиктер (коммунистер). Большевиктер жеңіске жеткен соң, бұрын-соңды тарихта болып көрмеген мемлекеттік машинаның ең қаны сорғалаған түрі пролетариаттық диктатурасын орнатты.

Міне, осы мемлекеттік машинаға қайшылық туралы философия ауадай қажет болды. Қайшылық тап күресінің күретамыры. Қайшылық болған соң, қарама-қарсы күштер бар, олар таптар, олар ымырасыз, бірін-бірі қырып жоймай тынбайды. Сөйтіп, алып Ресейде соғыстың ең ауыр түрі, азаматтық соғыстың оты тұтанды. Енді ағайындылар (Абыл мен Қабыл дәстүрі) бір-біріне жау болып, қолдарына қару алып, ел бүлігі, азаматтық соғыс басталды. Большевиктер насихатында бұл қанаушылар мен қаналушылар арасындағы соғыс. Содан барып «тап жауы», «халық жауы» дегендер өсіп-өрбіп шыға бастады. Қоғамда, ел ішінде таптық мүдделері ешқашанда ымыраға келмейтін адамдар топтары бар, олар таптар, әлеуметтік топтар. Осындай жағдайды ілім, теория ретінде дәлелдеу үшін қайшылық философиясы – диалектиканың тарихи қажеттілігі туды. Өз мүддесіне сай істің білгірі Ленин «Диалектика марксизмнің жаны» – деп Маркс ілімін жақтаушылар, насихаттаушылар арасына ұран тастады.

Диалектика тек марксизмнің жаны болып қоймай, кеңес өкіметінің 1991 жылғы Тәуелсіздікке дейін қоғамдық, гуманитарлық ғылымдардың жаны, бірден-бір әмбебап тәсілі әрі теориясы болып келді. Өкінішке орай, оның «Социализмнің туа біткен таңбасы» ретінде әлі де өмір сүріп келе жатқаны да шындық.

Диалектика деген не? Оның философия тарихындағы орны дегенге келсек, ол ұзақ әңгіме.

Мен сөзімізді қысқаша қайыру мақсатында, сөз етіп отырған Карл Марксten ұзап шықпасақ деген ниет бар, ол «Капитал» деген еңбегінде екінші басылуында орай жазған алғы сөзінде былай деген: «Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью» (13.XXIII.21) *(Хрестоматия по истории философии. М., 1997. 428-б.)*.

Рас, Гегельдің диалектикасы мистификация. Карл Маркстің өзі айтқан: «У Гегеля диалектика стоит на голове» *(Сонда, 429-б.)*. Аяқтың орнына бас тұрса не болғаны, қате, теріс болғаны емес пе? Мистификация деген осы емес пе? Оның несі қызық, олай болса диалектикаға Маркс несіне құштар болған.

Карл Маркске диалектиканың қажет болғаны, ол тәсіл ретінде тап күресі іліміне таптырмайтын құрал. Диалектика қанаушылар мен қаналушылардың бір-біріне тап жаулары екенін дәлелдеп беретін тәсіл. Карл Маркс өз диалектикалық тәсілін Гегельге қарама-қарсы дегенде айтпағы, материалистік, яғни атеистік көзқараста болғаны.

Сонымен, диалектиканың екі түрі барын аңғардық. Біріншісі – Гегельдің идеалистік диалектикасы. Екіншісі – Карл Марксtің материалистік-атеистік диалектикасы. Алғашқы диалектика нысанасы – ойлау, кейінгінікі – болмыс. Гегель ойлаудан болмыс (дүниені) шығарса, оны Карл Маркс мистификация деп, ол болмыс ойлау мазмұнын анықтайды деген тұжырым жасаған.

Гегель философиясына сүйеніп, диалектика қайшылық туралы тәсіл әрі теория деп кеңестік заманда студенттерге дәріс оқыдық, оны философиямен пара-пар қойдық. Гегельдің идеалистік диалектикасы, Марксtің материалистік диалектикасы жалпы философиядағы бір бағыт, ағым ретінде айтылса, әңгіме басқаша болар еді. Философия тарихында ағымдар мен бағыттар жеткілікті, бұл да солардың бірі десек қате болмас еді, бірақ бұдан өзге философия болмайды дегеніміз әбестік болды.

Фридрих Энгельс «Анти-Дюринг» деген кітабында маркстік философияның жүйесін жасауға кірісті, сөзімізге айғақ үшін үзінді келтірейін: «...История природы и человеческого общества – вот откуда абстрагируются законы диалектики. Они как раз не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления. По сути дела они сводятся к следующим трем законам:

Закон перехода количества в качество и обратно.

Закон взаимного проникновения противоположностей.

Закон отрицания отрицания.

Все эти три закона были развиты Гегелем на его идеалистический манер лишь как законы *мышления*: первый – в первой части «Логики» – в учении о бытии; второй занимает всю вторую и наиболее значительную часть его «Логики» – учение о сущности; наконец, третий фигурирует в качестве основного закона при построении всей системы. Ошибка заключается в том, что законы эти он не выводит из природы и истории, а навязывает последним свыше как законы мышления. Отсюда и вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир – хочет ли он того или нет – должен сообразоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления. Если мы перевернем это отношение, то все принимает очень простой вид, и диалектические законы, кажущиеся в идеалистической философии крайне таинственными, немедленно становятся простыми и ясными как день» (13.XX.384) *(Хрестоматия по истории философии. М., 1997. 434-б.)*.

Фридрих Энгельсте аяғы-басы боп тұрған Гегельдік ойлаудың заңдарын, материалистік-атеистік түсінікке салып, табиғаттың, қоғамның және ойлаудың неғұрлым жалпы заңдары деп жоғарыда аталған үш заңды ұсынды. Кейінірек, бұлар диалектиканың үш заңы болып, оқулықтарға еніп, әлі де олардан арыла алмай келеміз. Философияны көбейту таблицасы тәріздес көпшілікке ұғынықты қылудағы мақсат, оны тікелей саясатқа қызметші еткізу ниетінен туған. Философия пролетариаттың рухани және ескі дүниені қиратудың құралы болғандықтан, оның заңдары және жаңа ұғымдары коммунистік режимдерге қызмет еткен және де сол дәстүрін сақтаған.

Философияны коммунистер өз ілімін насихаттауда пайдаланғанын өз тәжірибемнен өткіздім. Ұзақ жылдар маркстік-лениндік философиядан жоғары мектеп шәкірттеріне дәріс оқыдым. Карл Маркс, Фридрих Энгельс, Владимир Ленин еңбектерін жатқа білетін халге жеттім. Айтпағым, философия социалистік қоғамда схоластикалық мағынада қызмет атқарды, оны ғылыми тілде апологетика деуге де болады. Маркстік-лениндік философия өзінің саясатқа жалдамалық қызметін мейлінше атқарды. Миллиондаған адамдардың санасын түбегейлі сапалық өзгеріске салды. Бұл істің салдары әлі де сақталуда.

Маркстік-лениндік философияның негізін салушылар өз істерінің шеберлері еді. Карл Маркстің «Фейербах туралы тезистері», Фридрих Энгельстің «Табиғат диалектикасы», «Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах және неміс классикалық философиясының ақыры», Владимир Лениннің «Марксизмнің үш негізгі және үш құрамдас бөлігі», «Материализм эмпириокритицизм», «Философиялық дәптерлер» деген еңбектерін басшылыққа ала отырып, большевизм идеологтары білім саласына диалектикалық материализм және тарихи материализм деген екі пән енгізді. Осы пәндерді оқыту кезінде Ленин атап айтқан марксизмнің үш жаңалығы студенттер қауымына «білім» ретінде жеткізілді. Ол қандай жаңалықтар еді дегенге келсек: 1. Карл Маркстің «Капитал» деген еңбегінде ашқан «қосымша күн» теориясы. Ол қанаудың экономикалық негізі. Содан тап күресі шықпақ; 2. Тап күресінің пролетариат диктатурасына дейін жетуі туралы ақиқат; 3. Тарихты материалистік тұрғыда түсіну немесе «тарихты жасаушы тұлғалар емес, бұқара халық» деген теория.

Маркстік философия осы теорияларды дәлелдеп, насихаттауды өз міндетіне алды. Сөйтіп, ол схоластикалық мазмұнын айқын аңғартты. Мұны қабылдамағандар Сталин заманында «халық жаулары» атанды, кейінгі жылдарда еркін ойлаушылар партиялық жазаларға тартылып отырды.

Ленин философияны саясатқа түбегейлі бағындырды. Осы мақсатта жоғарыда айтылған «Диалектика – марксизмнің жаны» деген қағида қоғам тануда нық орнықты. Бұл саяси күрес, саяси мақсат үшін таптырмайтын тезис. Диалектикасыз марксизмнің саяси құны жоқ екенін ол нақты түсінді. Пролетариат көсемі осы мақсатқа орай атап өтілген «Марксизмнің үш негізгі және үш құрамдас бөлігі» деген мақаласында маркстік философияға теориялық алғы шарт болған неміс классикалық философиясы деген түйін жасады. Неміс классикалық философиясы дегенде, әсіресе Гегельдің идеалистік диалектикасы ерекше бағаланды.

Біз студенттерге дәрістерімізде осы бағытты ұстандық. Өзгеше айтуға «рұқсат» болмады. Диалектика және оның мәселелерін зерттеу модаға айналып, немістің классикалық философиясына ашықтан-ашық табыну басталып кетті. Бұл істі коммунистік партияның атқарушы органдары қолдап, әрі бақылап отырды. Материализм, атеизмге негізделгендіктен, «Ғылыми атеизм негіздері» деген пәнді жоғарғы курс студенттері жаппай оқыды. Бұл пәнді меңгермеген студентке жоғары білімі бар деген диплом берілмейтін, тәртіп орнады.

Фридрих Энгельс «Людвиг Фейербах және неміс классикалық философиясының ақыры» деген еңбегінде «неміс классикалық философиясы» деген ұғымды енгізіп еді, сол әлі қолданыстан шықпай келеді. Неге, неміс философтары ғана классик болуы керек, грек, француз, ағылшын, араб философтары қайда қалмақ? Оған жауап, неміс философиясы әлем философиясының шыңы. Кеңес заманында Гегель философиясына сын айтпақ түгіл, оған күдік келтіру қауіпті іске айналды, себебі бұл философия коммунистік режимнің қызметінде болды. Коммунистік партия диалектика мәселесімен шұғылданғандарға ризашылық білдіріп, оларды қаражаттандырып, марапаттап отырды. Мәселенің асқынғаны сондай, философия біліміне жат қағида өмірге ене бастады. Ол диалектикалық логикадан басқа философия болуы мүмкін емес деген дерт. Осындай теріс түсінік нәтижесінде антикалық заманнан келе жатқан философиялық плюрализмге тоқтау салынды. Бұл социалистік қоғамның рухани дағдарысының басы болатын. Таңқаларлық жағдай, диалектикалық логика Мәскеу, Ленинград, Киевтен кейін Алматыда ұя тепті. Оның қалай қалыптасқанын, кімдер дән сепкенін кейінірек зерттеушілер анықтай жатар, менің айтпағым, бұл үрдіс, бір жағынан, қазақ жастарының философияға құмарлығының оянуына себепші болды. «Бақыт болмағанда бақытсыздық болысты» деген орыс мақалындағыдай, табиғатынан даналыққа құштар халық ұрпақтарының бір парасы философия үрдісіне мықтап түсті.

Кеңес заманында диалектикаға, диалектикалық логикаға, лениндік бейнелеу теориясына, Карл Маркстің «Капиталына», Лениннің «Философиялық дәптеріне», «Материализм және эмпириокритицизм» деген еңбектеріне (мен басты-бастыларын ғана айтып отырмын) жүздеген том-том зерттеулер жасалды, диссертациялар қорғалды, толып жатқан конференция, симпозиум, конгресстер ұйымдастырылды, шешімдер қабылданды. Осындай істердің біршамасына қатысқан адамның бірі – менмін. Бұл істерге, шараларға коммунистік партия басшылары дем беріп, желеп-жебеумен болды. Бұл философияның мазмұны жағынан схоластика, тәсілі жағынан софистика (софистика туралы кейінірек айтамын) екендігінің дәлелі.

Егеменді ел ісіне араласа бастаған жас ұрпақ мұны білулері керек. Сонда мәселе төркіні неде?

Мәселені қысқаша түрде баяндасам, іс – диалектика дегенге тіреледі. Диалектика дегеніміз не? Жоғарыда айттық, ол қайшылықтар туралы ілім және тәсіл. Диалектиканың бастауы Гегель философиясында.

Ол жөнінде Артур Шопенгауэр сөзіне ден қоялық.

«Итак, я буду прав, если с этой целью скажу, что так называемая философия этого Гегеля – колоссальная мистификация, которая и у наших потомков будет служить неисчерпаемым материалом для насмешек над нашим временем: что это – псевдофилософия, расслабляющая все умственные способности, заглушающая всякое подлинное мышление и ставящая на его место помощью беззаконнейшего злоупотребления словами пустейшую, бессмысленнейшую и потому, как показывают результаты, умопомрачительнейшую словесную чепуху; что она имея своим ядром неведомо откуда взятую и вздорную выдумку, не знает ни снований, ни следствий, т. е. ничем не доказывается и сама ничего не доказывает и ничего не объясняет и к тому же, лишенная оригинальности, является простой пародией на схоластический реализм и одновременно на спинозизм, – чудовище, долженствующее притом же еще, с оборотной своей стороны, представлять собою христианство:

Особенно Гегель быстрыми шагами идет навстречу презрению, ожидающему его у потомства.

В качестве героев этого периода блещут *Фихте* и *Шеллинг,* а наконец, даже и их совершенно недостойный и гораздо ниже этих талантливых господ стоящий, неуклюжий, бездарный шарлатан *Гегель.* Хор составляли всякого рода профессора философии, с серьезной миной повествовавшие перед своей публикой о бесконечном, об абсолютном и многих иных вещах, о которых они совершенно ничего не могли знать.

Ибо, по моему убеждению, он не только не имеет никаких заслуг перед философией, но оказал на нее и через это вообще на всю немецкую литературу крайне пагубное, поистине отупляющее, можно сказать, тлетворное влияние: выступать при всяком удобном случае с самым энергичным противодействием этому есть долг каждого, кто способен самостоятельно судить *(Артур Шопенгауэр. Две основные проблемы этики. Минск «Попурри», 1997. С.17, 18-19, 39, 205)*.

Артур Шопенгауэрдің Гегель туралы айтқандарынан нендей түйіндер жасауға болады:

– Гегель философиясының ұланғайыр мистификация екендігі;

– Өз заманын келешекте ажуа күлкіге қалдырғандығы екендігі;

– Адамның ақыл жігерін әлсіретіп, езбе, көпірме, мағынасыз сөз орамдарына құрылған – псевдофилософия екендігі;

– Гегельдің келешекте қарғысқа қалып, шарлотандық қылықтары үшін келер ұрпақтың сотына түскендігі.

Біздің заманда Гегель философиясына ауыр соққы берген Карл Поппер (1902-1994) «Для того, чтобы предостеречь читателя от серьезного восприятия напыщенного и мистифицирующего жаргона Гегеля, я процитирую некоторые поразительные отрывки из его сочинений, где речь идет о звуке и в особенности об отношениях между звуком и теплотой.

Я изо всех сил старался, насколько это возможно, адекватно перевести эту тарабарщину из гегелевской «Философии природы». Гегель пишет: «§ 302. Звук есть смена специфической внеположности материальных частей и ее отрицания, – он есть только абстрактная или, так сказать, только идеальная идеальность этой специфичности. Но тем самым эта смена сама непосредственно является отрицанием материального специфического устойчивого существования; это отрицание есть, таким образом, реальная идеальность удельного веса и сцепления, т. е. теплота… Нагревание звучащих тел – звучащих как от удара, так и от трения друг о друга – есть проявление теплоты, возникающей согласно понятию вместе со звуком» 12.4. Действительно, есть люди, которые все еще верят в искренность Гегеля или все еще сомневаются, а вдруг его секрет все же заключается в глубине и богатстве мысли, а не в ее **пустоте»** *(Поппер К. Открытое общество и его враги. Москва, 1992. С.38)*.

Әңгіме дыбыс пен жылулықтың арақатынасы туралы. Осы физикалық процесті Гегельдің түсіндіргені түсінбеудің тамаша тәсілі. Гегельдің философиясының өне бойы осындай түсініктемелерге толы.

Осы орайда XV ғасырда өмір кешкен католик Эразм Роттердамскийдің «түсінікті нәрсені түсініксіздікке айналдыру үшін философия қажет пе», – деген ескертпесі есіме түсіп отыр.

«Гегель философиясына мағыналы талдауды Бертран Рассел «Батыс философиясының тарихы» деген еңбегінде берген. «Марксте таптар қалай орын алса, Гегель де ұлттарға сондай мағына берген. Ол ұлттық рух тарихи дамудың – принципі деген. Әрбір ғасырда әлемді диалектика кезеңдерінен өткеріп отыратын белгілі бір ұлт

болады. Осы ғасырда ондай ұлт – Германия. Осы неміс фашизмінің идеологтарына таптырмайтын қағидаға айналды. Аристік нәсіл әлемді билеп, оған үстемдігін жүргізу керек деген аспаннан түскен идея емес, ол Гегель философиясында әбден қайнап-пісіп жетілген болатын» *(Бертран Рассел. История Западной философии. Ростов-на-Дону «Феникс», 1998. С.832)*.

Мен пацифиспін. Соғысты насихаттау ізгілік жолы дегенге қарсымын. Өзін ойшылға балайтын адамның ойы ізгілік болмаушы ма еді!? Гегель болса, «Соғыс дегеннің жатымды адамгершілік мәні бар» – дей келе, ол бейбітшілік ізгілік емес, керісінше соғыс ізгілік. Бейбітшілік қатып қалған дүние. Бейбітшілік Лигасы қателік. Мемлекеттер достастығына жау керек. Мемлекеттер арасындағы конфликтер тек қана соғыс арқылы шешілуі керек. *(Сонда, С.835)*.

Конфликтілер шешімі тек – соғыс бұл фашизм. Осы тезис Карл Маркске де, оның ізбасары Владимир Ленинге де, оның жолына түсіп, социализм құрған Сталинге де ұнаған. Соғыс, қантөгіс бұл пролетариат диктатурасының мән-мағынасы. Отандық ғалымдардың айтуынша, 1941-1945 жылы жаһандық соғысқа 500 мың қазақ азаматтары қатысып, оның 350 мыңы, яғни 70 пайызы қайтпады, ал елге оралғандарының дені мүгедектер. Кейінгі кезде анықтала бастаған дерек бойынша, Ржев бағытында болған майданға қатысқан 100 қазақ жауынгерлерінен құрылған бригиданың 4889 адамынан тірі қалғаны 430 ғана адам. Бұл жан түршігерлік деректер. Сонда фашизм мен большевизм арасындағы идеологиялық соғыстың да түп тамыры Гегель айтқан конфликтілер шешімі тек соғыс және Карл Маркстің қайшылық философиясында. Өткен тарих, бірақ айтпасқа болмайды, екінші жаһандық соғысқа қазақтың мыңдаған қыздары қатысқан, неге, не үшін? Идеологияның буынан болған жай. Қазақтан қаншама қыздар соғыс майданында болып, қайтпағаны туралы деректер жоқтың қасы. Ол да әдейі жасалған іс. Айталық, бұл соғысқа өзбек, түрікмен, тәжік қыздары неге қатыспады? Неге қазақ қыздарын соғыстың от-жалынына салды. Соғыс қашан да соғыс. Бұл жөнінде орыс жазушысы Лев Толстойдың «Соғыс және бейбітшілік» деген тамаша шығармасы бар. Роман толығымен соғысты әшкерелеуге құрылған. Француздардың Ресейге соғыс ашуының қандай мағынасы бар еді. Есіме түскені, Ватерлоо майданында бір француз солдатының бірін-бірі қырып жатқандар арасында:

– Тоқтатыңдар, сендер, тіптен, бір-біріңді танымайсыңдар, бір-біріңді өлтіруді тоқтатыңдар, – деп жер салып жүріп, байғұс отқа ұшты.

Менің әкем екінші жаһандық соғысқа қатысты. Ол айтушы еді:

– Біздің немістерге деген ешқандай өштігіміз, кеткен кегіміз жоқ, алға деген соң жау жаққа жанталаса ұмтылатынбыз, – деп тұнжырап, әрі қарай еш нәрсе айтпай отырып қалушы еді.

Мен бала кезімде:

– Әке, неше неміс өлтірдің, – десем, әкем:

– Балам, олай демес, олар да адамның баласы, – дейтін.

Ол кезде әкемнің сөзі мағынасыз әрі түсініксіз еді, іс мәнісін енді ұғынып отырмын. Соғыстан өсіп-өнетін тек қасірет, ол мақтаныш майданы емес, қасірет майданы. Сондықтан, соғыс туралы Гегель философиясымен ешқашанда келісуге болмайды. Жүздеген, мыңдаған, миллиондардың қайғысынан, құрбандығынан қуаныш қалай шықпақ, мадақ қалай болмақ? Ойланатын мәселе.

Бертран Рассел нақтылы аналитикалық талдаулар нәтижесінде Гегель философиялық жүйесінің қате екенін ашып айтқан. Ол былай деген: «Гегель тұжырымы бойынша, нәрсе туралы қажетті білім, оны өзге нәрселерден ажырату үшін, олардың (нәрселердің) қасиеттерін логика арқылы анықтаса жеткілікті. Бұл қателік болатын, осы қателіктен оның күллі жүйесінің құрылыс архитектурасы өніп шыққан» *(Сонда, С.839-840)*.

Логикамен әлемді түсіндіру ғылым тәсілі, бірақ әлем логикаға сыя ма, ол жағын Гегель есепке алмаған. Бертран Рассел мұндай тәсілдің философиялық жүйеге айналуының қате екенін дөп басқан.

Гегельшілермен таласқа түсу оңай іс емес, есте болатын тарихи тағылым бар, ол ібілістің ғалымдығы, оны естен шығармау керек. Жаратушы ісіне, яғни адамды жаратқанына күдік келтірген (бұрынғы періште), сөйтіп қарғыс алған ібіліс – шайтан емес пе?

Осы жайды Карл Маркстің әйелі Женнидің фабрикант ағасының Карл өлгелі жатқанда айтқаны бар.

– Ол қарғыс атқан, ібіліс, – деп.

Шайтанмен күресті осал деп кім айтқан!! Мәселенің ауырлығы да сонда емес пе!!

Бертран Рассел өз сөзінде Карл Маркс пен Гегельді орынды салыстырған. Алғашқы таптар туралы жаңа ілім жасап, адамзатты қаққа жарса, соңғысы ұлт деген ұғыммен Германияның келешекте болатын ауыр қасіретіне іргетас қалаған.

Бұл ұлтты диалектикалық кезеңдерден өткізіп, оның өзге халықтарға үстемдігін ашықтан-ашық жария етумен фашизмнің Германияда өсіп-өнуіне дән сепкен. Гегельден кейін Германия екі жиһандық соғыс бастады, әсіресе соңғысы неміс халқының қасіретіне айналды, рухани дүниесіне жазылмас жара салды.

Маркстік философияда аты шулы Фихте де осы бағытта болған. «Я был немцем, отсюда следовало, что немцы превосходили все другие нации. «Иметь характер и быть немцем, – говорит Фихте, – несомненно, означает одно и то же». На этой основе он разработал целую философию националистического тоталитаризма, которая имела очень большое влияние в Германии» *(Там же, С.810)*. Анығырақ айтсақ, неміс фашизмінің «теориялық қаруына» айналды.

Ебелек тамыры тереңге кетпеген әлсіз шөптің бір түрі, ол тамырынан айырылған соң көшерін жел, қонарын сай білетін қаңбаққа айналады. Маркстік-лениндік философия дегеніміз сондай ебелектің күйін кешуде. «Ебелек философиялар» адамзаттың рухани тарихында болған, әлі де бола бермек. Адам баласы адасып барып жөнін аңғармақ. Ебелек философиясы сол бір адасушылықтың көрінісі.

Бүгінгі ақпараттық қоғам жағдайында адамзаттың аяқ алысы, өзгеше өлшемдегі философияны қажет етуде. Жаңа тұрпатты философияның өзегі – **ізгілік** болмақ.

Ізгілікке негізделмеген философия ебелекке айналмақ. Желмен келіп, желмен кеткен ілімдер қаншама, алда да ондай жайлар бола бермек.

Ізгілік философиясы өміршең, оның тарихта тамаша үлгілері бар, соның бірнешеуінен ғана мысал келтірейік:

Біздің дәуірімізге дейінгі VI-V ғғ. өмір сүрген Қытай ойшылы, ел ұстазы атанған Кун Фу-цзы айтты деген ойлар:

«Айтқандарымыз орындалмаса, не болмақ деп қауіптенген бұрынғылар аңдап сөйлеген» (2.I.149) *(Хрестоматия по истории философии. М., 1997. 34-б.)*.

«Адамның тәрбиесінен гөрі табиғаты басым болса, ол надандық шырмауында. Егер тәрбие табиғатынан асса, ол оқу соққан дертке душар болмақ. Егер де тәрбие мен адам табиғаты үйлесімді болса, ол ізгі жан» (2.I.152) *(Сонда, 34-б.)*.

«Ізгі адам өзімен-өзі, не өзгелермен дауға түсе бермесе де, бәрімен келісімге келе алады, бірақ ешқайсысымен ауыз-жалаушылыққа бармайды» *(Сонда, 35-б.)*

Немесе Мо-цзы (б.д.д. 479-400 жж.):

«Жабайылар мен надандарды ізгі жандар басқарса, тәртіп салтанат құрмақ. Егер жабайылар мен надандар ізгі жандарды басқарса, топалаң болмақ» (2.I.181-182) *(Сонда, 39-б.)*.

Протагор (шамамен б.д.д. 480-400 жж.):

«Құдай қандай, түрі қандай, ол бар ма, әлде жоқ па, мен білмеймін, өйткені оған бөгет: мәселенің көмескілігі және адам ғұмырының қысқалығы» *(Сонда, 99-б.)*.

Платон (шамамен 203-269 жж.):

«Тұтастық деген не? Ол әлемнің бар болу мүмкіндігі (потенциясы)» *(Сонда, 147-б.)*.

Сірә, әлемнің тұтастығында ізгілік болса керек, біз оны адам табиғатынан іздейтініміз де содан болар, оны адамшылық деуіміз де осы мәнде айтылса керек.

Аңғарып отырсыздар, аталған ойшылдар ізгілік туралы үнемі де айтумен келеді. Осы тұста Абайға қайта оралу қажет болып тұрғаны. Ол ғалым мен хакімнің аражігін ашып берген еді. «Әрбір хакім, ол ғалым, ал әрбір ғалым хакім емес» деп. Ойлаймын, ғалым мен хакімнің айырмашылығы осы ізгілік философиясында болса керек. Ғалым дүниені, адамды, табиғатты логикалық тәсілдермен, құрандармен өнімді түрде танып-біліп, адам баласының қазынасына айналдырмақ. Бұл керемет, бірақ іс мұнымен бітпейді, әлем сыры – тылсым, оған басатын қадам хакімдік, яғни ізгілікке негізделген ойшылдықта.

Ойшылдық философияның кемелденген сатысы, оны шығыста хакімдік дейді. Абайдың «әрбір ғалым хакім емес» дегінінің мәнісі осы болмақ.

Сократ білім ізгі болмаса, ол бұзылған тағам сияқты адамға залалды деген. Ол білім тек ізгілікті дегенді айтумен өткен, ал большевиктер құп алған Гегель болса, адам баласын төменгі, жоғарғы деп бөліп, ізгілік дегеннің адамзатқа ортақ мәнін жойып, философияны тек логикаға сайған, ол:

«Африкандық және азиаттық халықтармен грек, рим, қазіргі халықтар (еуропалықтар деп түсіне беріңіз – Ғ.Е.) арасындағы басты табиғи айырмашылық мәнісі, кейінгілер өздерін ерікті, өздері үшін ерікті екендерін біледі, ал алғашқылар болса, олар өздерінің ерікті екендігінен мақұрым, олар еріктіліктің көлеңкесінде ғана ғұмыр кешуде. Жағдайдың ауқымы да, өлшемі де осыған қатысты» *(Сонда, 408-б.)*.

Бір-ақ түсінікпен жүздеген халықтарға «үкім» шығара салу. Гегельге тән өркөкіректік, бұл жерде ізгіліктің иісі де жоқ, оның табиғи

ерекшелік деп отырғанының арғы жағында не жатқанын әрбір сауатты адамның өзі-ақ түсінбек. Иммануил Кант та адам баласын төртке бөліп жіктеген, бірінші орында еуропалықтар, одан кейін азиаттар, африкандықтар, т.б.

Батыс Еуропалық ағартушылыққа зер салсақ, онда еуропалық халықтардың тарих локомотиві екені туралы ұғым аласыз. Әрине, Еуропаның ғылым, білім, өнерде, әсіресе технология саласында жетістіктері орасан, бірақ осы негізде халықтардың табиғи қабілеттері туралы нәсілшілдік мағынада ой қозғауды ізгілікке қалай жатқызбақпыз. Альберт Швейцер сияқты жер шарының өзге халықтарының артта қалуына европалықтардың кінәлі екенін мойындайтын, аз да болса, шағын тұлғалардың болғанына да тәуба!

Қазіргі заманда евроцентристік көзқарас қирауда, мәдени-өркениет орталықтары ақпараттық қоғам жағдайында кез-келген, тіптен күтпеген аймақтарда пайда болуы әбден мүмкін. Чаадаевтің «артта қалушылық, ол мүмкіндік», – дегені іске асуы өте ықтимал ой. Шәкәрім кезінде «Еуропада үлгі алатын бір ел таппадым» – деп еді. Рас. Өркениетті Еуропа екі алапат жаһандық соғыс өртін тудырды, миллиондар жапа шекті. Сол қасіретке себепші болғандардың бірі неміс философиясы.

Тамыры халық тарихымен, дәстүрімен, дінімен және тілімен ғасырлар бойы біте қайнасып шыққан дүниелердің тамыры тереңде, оларға тосын соққан жел қауіп емес, олар ебелектер емес, терең тамырлы бәйтеректер.

***

Ебелек философия біздің санамызға кесел болып жабысты. Кесел адамға адамнан енетін дерт. Кеселдің ең ауыры ойдан болатын – кесел, оны хакім Абай бір сөзбен «қайғы шығар ілімнен», – деген.

Кеселдің емі – ізгілік. Ойшылдың мазмұны ізгілік болса, ол дінмен тоғысып, дүниенің көркі туралы санаға айналмақ.

Қазақ ойды көркемдеп отырған, жалаң ойға салынбаған, демек, оның көркем сөзіне мән берген жөн. Ой көркем сөзде, оның мағынасы метафоралық астарда. Сондықтан, қазақша ойлау мәдениетінде аңыз, діни сана, дәстүр синкреттік образдық жүйеге құрылған. Халық ойды элитарлық мәнде қабылдаған, айтпағын астарлап білдіріп отырған, оны ұғынатындар да, ұқпайтындар да болған. Мағыналы ой алғашқыларға ғана арналған. Абай айтқандай «итке маржан не қажет» дегені осындай жағдайға арнайы айтылған сөз. Әр халықтың ойлау мәдениетінен барып сұрыпталып әлемдік құндылық жинақталмақ. Бұл жерде ескеретін бір жай бар. Ол халық философиясының онтологиясымен гносеологиясына қатысты мәселе. Халық даналығы ол онтология, бірақ ол білім жүйесіне айналып, арнайы пәнге айналмаған. Қазақ даналығы кеңестік кезде білім деп танылмаған, бұл мәселемен шұғылданғандарды «ұлтшылдар» деп, оларға тыйым салынып отырды. Қазақ философиясы білім жүйесі ретінде егемен ел болған соң ғана арна тапты.

Ғарифолла Есім

Iskakova Z.E., Kokeyeva D.M., Yembergenova D.M.

On the Eurocentric Views of Eastern Culture

As is known, Eurocentrism (Europeanism) is a theoretical setting of modern concepts of social and political development, which emphasizes the leading role of Europe in world development, turns the values of European culture into the criterion of identification and reference system for research of other cultures, the European model of development into a universal way of solving all the complex problems of mankind. According to the Eurocentric point of view, Europe with its inherent spiritual way of life is the center of world culture and civilization. Exaltation of the West can be traced in the European consciousness over the centuries.

Key words: Eurocentrism, Eurasian Union, culture, art, philosophy, ideology, power.

Искакова З.Е., Кокеева Д.М., Ембергенова Д.М.

Шығыс мәдениетіне европоцентристік көзқарас туралы

Мәдени байланыс ежелгі тарих пен дәстүрлі медицинаны сақтай отырып, салт-дәстүрдің, өнер түрлерінің, халық ойларының, ойындар мен жарыстардың, ұлттық асхананың дамуына және оны танып білуге септігін тигізеді. Сондай-ақ, тарихымызды ұлттық мұра ретінде құрметтеп, қоғамды реттеп отыруға жетелейді. Осының нәтижесінде этностың шығуы, тілдің сақталуы, өз мәдени құндылықтарын сақтау сынды тарихи, этнографиялық, мәдени зерттеулер дами түседі. Осының бәрі бейбіт қарым-қатынас пен әлем халықтарының мәдениетін өзара түсінуге мүмкіндік тудырады. Мақалада қазіргі таңдағы шығыс мәдениетін зерттеу және европацентристік көзқарас туралы зерделенген.

Түйін сөздер: европоцентризм, вестернизация, плюрализм, бинарлық, аверроизм, этноцентризм.

Искакова З.Е., Кокеева Д.М., Ембергенова Д.М.

О европоцентристских взглядах на восточную культуру

Культурные контакты способствуют возрождению традиций, обычаев, видов искусства, народных промыслов, игр и состязаний, национальной кухни, сохранению исторических древностей и уникальных ландшафтов, традиционной медицины. Это стимулирует поддержание самобытности культур как национального достояния, предмета общественного почитания и гордости. На этой основе развиваются исторические, этнографические, культурологические исследования, поиски происхождения этноса, сохранение языка, улучшение имиджа своей культуры. Все это содействует мирному взаимодействию и взаимному познанию культур народов мира. В данной работе рассматриваются европоцентристские взгляды на восточную культуру.

Ключевые слова: европоцентризм, вестернизация, плюрализм, бинарность, аверроизм, этноцентризм.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 32(470)

*Iskakova Z.E., Kokeyeva D.M., Yembergenova D.M.
Al-Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan, Almaty
*E-mail: dmkbuddy@mail.ru

ON THE EUROCENTRIC VIEWS OF EASTERN CULTURE

Introduction

Kazakhstan has always played significant role in many integration projects and processes in the Eurasian space. Kazakhstan has organized OSCE Summit in Astana in 2010, World Traditional Religious Leaders Congresses, chaired Organization of Islamic cooperation, Organization of Shanghai Cooperation and CICA, held Turkic summits, and initiated Customs Union, CIS, Eurasian Economic Union. Even, the idea of creating of Eurasian Union undoubtedly belongs to Kazakhstan. Now Kazakhstan is a part of Eurasian Union. In this paper the Eurasianism and Eurasian Union is considered from the point of view of the opponents of this idea: Kazakh nationalists and Western skeptics.

The Crusades and journeys, the great geographical discoveries, invasion of newly discovered lands and cruel colonial wars – all this is ultimately embodied in the real historical deeds manifestations of the Eurocentric point of view. Europe, the West with their historic way of life, politics, religion, culture, art are a unique and unconditional value, opposed to the «wrong» and «underdeveloped» Eastern world.

According to the Eurocentric cultural conception, the development of the true values of science, art, philosophy, etc. occurs *only in Europe*. In explicit or implicit way is proclaimed the superiority of European nations and Western civilization over other peoples and civilizations in all spheres of life. Other cultures were perceived as either «underdeveloped» or as «barbaric.»

Metogology

Westernization was thought of as the foundation of all Western global projects. In the XX century Eurocentrism was criticized and they started to talk of the «decline of Europe» (O.Spengler), «exhaustion of the creative forces of Western culture» (P.Sorokin), about limitations of this approach (A.Toynbee). Today, the belief in the narrowness of Eurocentric ideas is almost universal and attempts are made to perceive the diversity of cultures, polycentricity in politics. The world becomes both uniform and varied, complementing the homogenization of economic relations, technological and sci-

entific production processes of differentiation in lifestyles, folk traditions and socio-cultural, ethno-national, religious, spiritual and value pluralism.

To the middle of the XIX century is traced back the emergence of «Oriental Studies» as a phenomenon in the system of historical knowledge, reflecting the views of the West on the confronting «peculiar» world of the East. Position of cultural scholars, then living in technically and economically more developed European countries, exceeding Eastern both scientifically and intellectually, voluntarily and involuntarily contributed to the «Eurocentric» tendencies, which, naturally, was reflected in the formation of the approaches, methods and principles of the analysis of history and culture of Eastern countries, in the development of values and criteria for assessment of quality of social development progress, nature of culture evolution, philosophy, art history and architecture of the East.

True dialogue between civilizations implies that the East from object of transformation and improvement in the eyes of the West should become a participant of the discussion on improving relations in the world, but to do so he must take a step to learn the realities of the West. Perceiving the diversity of cultures naturally should gradually turn into reality and certainty of «unity», but not uniformity. It should be noted that the necessary process of unity does not exclude conflicts, as it makes its way through time and casual forms of real history, for which not dialogue is typical but binary and inconsistency.

The perception of the cultural heritage of the East is purely intellectual, with «unknown» layer of its spiritual meanings inherent in the majority of works of researchers-»Westerners», does not make sense because it does not coincide with an understanding of value criteria of the founders of oriental monuments and the traditions-keepers.

Almost all of the Post-Soviet states have suffered a lot from the chaotic developments followed by the collapse of USSR such as deep economic crisis, break-up of natural economic relations and industrial ties, ethnic and social conflicts, crimes, migrations, instability, deficit of necessary foods and products, poverty, psychological disorientation and spiritual vacuum and so on. Despite of above-mentioned negative effects of that early period of independence of Kazakhstan, Nazarbayev could see the opportunities, necessary for CIS counties` economic integration and structural integrity.

Nazarbayev had predicted in that period of uncertainty that the centrifugal forces will, in the end, be replaced by the centripetal ones. He was right, USSR existed no more, but, Moscow had still have a potential. In his book «*At the crossroad of the centuries*», published in 1996, Nazarbayev writes that, in that difficult period of time, in the early 90`s nobody could imagine that it is possible to preserve and strengthen the national independence of country, and at the same time to take part in integration projects in the frame of Post-Soviet states. Since that time nothing important has been changed in the mind of the author of Eurasian Union project. If one looks profoundly into the evolution of Nazarbayev`s political ideas, it is easy to see that from the beginning he has been carrying, cherishing and having the idea of Eurasian Union on his agenda as an alternative for other geo-political scenarios developed by Washington or Beijing concerning the future of post-Soviet, especially, Central Asia region.

According to Nazarbayev, in the early period, no one could believe, or even, imagine that one can combine his national sovereignty with re-integration process with some of the Post-Soviet states. In other words, traces of old great sub-national and sub-regional structures, interstate and interregional ties and links could not disappear so quickly and easily in a few decades. Disintegrated parts of USSR could not be seen as just its remains or ruins, and thus could not be forgotten forever, since, it was once so global and overwhelming phenomenon.

According to Eurasianists, one has to give a second chance for Eurasian integration, if, the intentions and aims are defensive and humanistic, not offensive and aggressive. The fatal mistakes, miscalculations and lessons from the Soviet era might be taken into consideration, equal rights of the nations throughout the Eurasia must be respected, national interests of the participant states ought to be paid attention to, if, the strategists and ideologists of Eurasianism want to create sustainable, strong, dynamic and attractive power of united Eurasian Union.

Starting the wide colonial expansion, extrovert bourgeois Europe with its imperial outlook of civilizational superiority and the «white man's burden» suitably qualified introvert east as backward, uncivilized and stagnant. From the point of view of European rationalism African-Asians are lazy and unadventurous. Outbreaks of the national liberation movement of the conquered and seemingly docile «natives» of the stagnant East were perceived as a manifestation of the «Eastern slyness.»

In the European social opinion in the colonial era was gradually formed such a Eurocentric view of

the world, in which a dynamic, creative, free Europe performs a «civilizing» mission in relation to the stagnant, despotic, fanatical East. «The imperialist historiography» the servant and steersman of colonialism in foreign civilization waters, explained the history and specifics of the East through the prism of European categories and stages of development.

For example, U.Hanter, G.Risli and other scientists announced the indigenous people of India inert, incapable of independent historical development; progress in any area was attributed to the white, «Aryan» race, which brought civilization, advanced forms of social relations, statehood, life-affirming religion, etc. Development of India was usually associated with the waves of conquest from the West. The reader was thus encouraged to conclude that the British invasion was inevitable and progressive phenomenon – not for some socio-historical reasons but due to racial factors.

In recent time Eurocentrism helps to justify metropolitan opposition to the national liberation movement in the colonies, supposedly «incapable» by virtue of their general backwardness of self-government and independence. In the post-colonial period Eurocentrism prevents spiritual decolonization of developing countries and contributes to the imposition of Western models of development without taking into account their civilization specifics, which can be beneficial to the West, but also leads to negative consequences for the East.

Manifestations of Eurocentrism in historical science are:

– imposition on the East of development laws, stages and categories of Europe;

– belittling the contribution and role of the East in the history of mankind;

– mythologizing eastern specifics.

The consequences of this approach may be:

– distorted understanding of the eastern history and society;

– reciprocal cultural and civilizational response of the East to the arrogant West (anti-racist racism, etc.);

– the difficulty of establishing the East-West dialogue and slowing down the process of the formation of unified world community.

The cult of individual with its usual amount of rights recognized by the state and protected by the international community, defines the Western social order, where the demand for sovereign individual is extremely visible today. The individual is in the area of multi-level relationships, both national and transnational. But in the East the idea of wholeness and unity has always been important and of not individuality and singularity.

The tradition of realizing oneself as a citizen, which appeared in Europe in ancient times, has created a holistic view of the individual. Citizen of the Greek polis and citizen of Rome, these concepts included the conception of man, endowed with rights and freedoms, of dignity of the person as a social being.

As for the Eastern society, the foundation of Chinese society, for example, was the family and the dynasty. Today, therefore, we can talk about the existence of a peculiar Chinese civilization, which feature is determined by continuous existence of Chinese statehood, common rituals, a single official language.

The idea of morality is dominant in the hierarchy of Muslims values. Human dignity, honor and reputation, good opinion of others, loyalty to family, its traditions are primary, personal interests are secondary, the origin, belonging to a particular family, clan determine the social status of the person.

Throughout the Indian history morality is closely linked to religion. Faith contains a powerful moral charge, since, firstly, people submit their behavior to the will of more perfect beings (the belief which is the essence of religion), i.e. accustom themselves to obedience; secondly, by their own actions, appearance and inner capabilities they try to resemble these beings and change to some extent.

The creation and distribution of script was an important merit of the peoples of the ancient East to the human civilization. Active and extensive contacts of the ancient Greeks and then the Romans with the peoples of the East had unconditional influence on the development of the Greek and Roman cultures. Thanks to those long-term relationships Greeks and Romans well knew the oriental science, culture and mythology, particularly the Egyptian myths about divine creators of language and script (letters), about the patrons of letters and numbers. They took some of the characters from the eastern mythological systems into their pantheons of gods.

Arabic script appeared before adopting Islam. The formation of Arabic linguistics and its achievement in a relatively short time of a high level of development was due to the historical conditions which led to the rapid rise of the Arab people. In 632 was founded a military-theocratic state – Arab Caliphate, the boundaries of which quickly expanded as a result of the victorious march of the Arabs, who won a vast territory in the Near and Middle East,

including a large part of India, the Caucasus, North Africa and Spain. In the process of the development of Arabic culture embraced many different ethnic groups. Along with Islam Arabic language was spread, which took on the role of language of religion, government, education and science.

Perfection and a clear methodological orientation of the system of linguistic knowledge created by the Arabs in short time are explained by the fact that the Arabs were able to perceive creatively all they accumulated during previous centuries both from Hellenistic and Indian science, and the fact that they were able to penetrate deeply into the structure of their language, seriously enriching the language science with many important provisions. Arab language science greatly influenced the development of grammars and dictionaries of native languages and general linguistic theory throughout the Muslim world, on the formation of the Jewish linguistic tradition, on the formation and development of Arabic studies in Europe and, finally, the emergence of Turkic studies within the Arab tradition.

The Arabic linguistics (especially in the face of Muslim-Spanish science) was a mediator between the ancient science which achievements (particularly, many works of Aristotle) remained unknown in medieval Europe till XI-XII cc., and European scholastic logic. Under the influence of the Arab human and technical sciences in the universities of Western Europe became widespread Averroism as the Arabic version of Aristotelianism.

An important achievement of the Arabic linguistic thought was the recognition that the number of words is limited, and the amount of knowledge is infinite. A special place in the science of the Arab Caliphate held Mahmud ibn al-Husayn ibn Muhammad (Mahmud of Kashgar, XI cent.), the author of an outstanding bilingual «Dictionary of Turkic languages» with explanations in Arabic (which was compiled and edited from 1072 to 1083). The dictionary included vocabulary indicating its tribe, information about the resettlement of the Turkic tribes, their history, ethnography, folklore and poetry, the classification of Turkic languages, information on Turkic historical phonetics and grammar, the oldest Turkic world map. The author realized the differences in systems of Turkic and Arabic languages. In the dictionary included issues of interaction (contact) between the Turkic, Iranian and Arabic languages. It should be emphasized that Mahmud of Kashgar had no predecessors in the study of the Turkic languages. He insisted on the recognition of the equality of the Turkic languages with Arabic.

Particular interest in the problems of language in Iran was awakened during the reign of one of the Persian dynasties – the Sassanids (III-VII cc.). The Sassanids, who sought to strengthen their power, were interested in written fixing and codification of oral texts, which formed the collection of sacred books in two volumes under the title «Avesta». The ancient hymns in «Avesta» – ghats were attributed to Zoroaster. Zoroastrianism was given the status of an official religion, was proclaimed the cult of Avestan texts, which required the codification of the language of «Avesta». To record «Avesta» a script was used dating back to the Aramaic graphics and serving the Middle Persian language (in two script versions – Pahlavi and Manichaean), which in the Sassanid era functioned as a state language.

In Iran there was an active lexicographical work. Numerous dictionaries were created (Avestan-Middle Persian, Aramaic-Middle Persian, Sogdian, and Middle Persian). Dictionaries appeared for separate literary works or for individual authors, terminology dictionaries. The genre of explanatory dictionaries – farhangs – dominated (about two hundred, created over the centuries). An educational dictionary «Farhang-i pahlavik» was repeatedly rewritten. It had Middle Persian equivalents to Aramaic words, recorded in Heterograms. Addressees of the dictionary were Zoroastrians who did not adopt Islam after the Arab conquest and lost their language, which was by then already dead. The dictionary contained the Pahlavi translations and transcription. Subsequently the dictionary was expanded at the expense of translations into Tajik-Persian and Gujarati (for those who migrated to India). Nowadays, all previous translations are joined by one of the European languages. The dictionary totally contains about 1000 words, distributed over 31 topics. Early dictionaries were formed as a kind of encyclopedia on different areas of knowledge. Dictionary work in Persian material was continued in Muslim Persia (after the Arab conquest in the 7th century and the subsequent Islamization which prompted to switch to the Arabic script) as well as in the Iranian-speaking countries of Central Asia till the 14th century. – before the Mongol invasion, after the 14 centuries and even more so after 16 cent., after the campaigns of Babur, till the 18-19 centuries – in India, where Persian was in separate principalities an official literary language.

After the Arab conquest appeared many Arab-Persian dictionaries (often translated from Arabic), and – in the conditions of Minor Asia, where since the late 11th century ruled Seljuk Turks – Persian-Turkish dictionaries (especially numerous in the 15-

16 centuries, when Ottoman-Turkish language was formed).

In around XII centuries appeared annotated translations of the Koran – tafsirs showing significant development of lexicographic technique. Tafsirs included theological commentary examples on the living language. Under the Arab influence Iranian lexicographers also started to compile dictionaries of synonyms, dictionaries for reading poetry.

After the Islam settlement language philosophy flourished (al-Farabi and al-Gazalli who wrote in Arabic, who linked ancient philosophy and grammar and modern theories of language, developed interesting linguistic ideas in the mainstream of medieval Muslim scholastics).

Another distinctive and highly stable linguistic tradition of the Eastern world originated in ancient India. Like the Chinese linguistic tradition, but much more intensely, it affected the formation and development of linguistic thought in neighboring countries.

In the beginning of the 2nd millennium BC from the North-West to Iran and India came Indo-European tribes of the Aryans (Indo-Iranians). We know the Indo-Aryans as carriers of Vedic culture (middle of the 1st millennium BC – middle of the 1st millennium AD), which was captured in the orally transmitted religious texts – the Vedas (Rigveda, Samaveda, Yajurveda, Atharvaveda). The desire to preserve the purity of the language of religious ritual, known as Vedic was the basis for the revival of special interest in the problems of language. Priority was given to the study of the laws of melody, rhythm, metrics, phonetics (and this was later adopted by the representatives of Chinese culture when learning Buddhism), as well as elementary etimologization of words. Notable were the achievements of ancient Indians in the field of lexicography.

To them belong composed in Sanskrit extensive ritual and mythological treatises – Brahmans (8-7 centuries BC.), which set out the general program of ritual actions of priests and explanations of cited Vedic verses. Particularly high level of development was reached in grammar problems. Apex of grammatical thought and model for many imitations appeared the work «Ashtadhyayya» (‘Eight books’) Panini (5 or 4 BC.), which places the task of strict regulation and canonization of Sanskrit. We should note mainly theoretical orientation of Panini’s work anticipating in its scientific level the achievements of modern formal logics, structural and generative linguistics.

Ancient Indians addressed the questions of philosophy of language, initially in mythological legends and religious texts, and then in the philosophical and grammatical works. They recognized language as supreme deity («Rigveda»).

European scientists got acquainted with Sanskrit and ideas of ancient Indian grammar in the late 18th – early 19th centuries which had a significant influence on the formation of comparative historical linguistics and its method. Founders of comparative method believed that the ancient Indian language was the ancestor of all Indo-European languages and that it possesses the highest perfection, lost in the development of language-descendants. Frequent recourse to concepts developed by ancient Indians, and especially the analysis procedures is also observed in modern European and American linguistics. It is often not without erroneous identification of the concepts put forward by the ancient Indian science, with similar concepts set out in the European linguistic tradition, without sufficient account of the differences in the ethno-cultural, general scientific and linguistic contexts.

Today, no other trend of social and political development is discussed so actively as identity. Identity or the way a person defines himself as the main subject of scientific discourse, a representative of a particular sex, ethnic group, group cultural community or the state, plays an important role in the modern world. The concept of identity is multifaceted, multidimensional and even ambivalent. At the same identity as the object of study in the culture system develops in several angles; scientists are explore its variants such as personal, social, civilizational, national, ethnic, cultural.

The theme of identity is topical both in western and eastern philosophical and cultural thought. Since man is a social, public being, then at the level of the first act of identity occurs man’s realization of belonging to a particular social group, culture, ethnos or ethnic group, which determines his topological location in the socio-cultural and socio-political space and includes the possibility of orientation in it. The need to realize oneself in identity and to relate oneself to *others*, that is, to the world, to other agents, to some communities, due to the fact that each person needs a certain order in his life which he can only get in a community of his own kind. The duality of unity and disorder in relation to self-identity of the individual has been a major challenge of our time

Supporters of Eurocentrism spread the periodization of sociocultural history of Europe to

all areas of the globe. This leads to noticeable strains and distortions of the real historical and cultural development of the peoples of non-European countries.

Despite the declaration of the value of every society, every cultural tradition, the present situation in the world culture is more reminiscent of approval and promotion of the values of European culture. That is why we can talk about the so-called Westernization (Europeanization +Americanization) as an essential feature of today's global culture. Today we are witnessing the development stage of Eurocentrism to global scale, when in their essence and origin Western values, norms, and lifestyle begin to claim the role of human values. Aspiration to settle the European system of values, model of the state, etc. is combined with the economic, technological and military superiority, whereby Eurocentrism and Westernization pose a serious threat to world culture in general. The world is leveled under a single standard of Western lifestyle and Western values.

These processes can be contrasted with ethnocentrism (the term from Ethnology) – that «normal attitude» of any ethnic group when its values, traditions, norms are comprehended by its representatives as the only true and right. The disappearance of some cultural traditions sometimes causes in different ethnic cultures an active fierce rejection of European and American values. Values of «native» culture create «islands of stability» in the world of endless change and transformation. They provide guidance for meaning in life, are the basis of human mentality, restore and maintain the energy contour of a person, improve human creativity and enhance the vitality of the person, promote longevity and social activity.

Today, despite the acceleration of the dynamics of globalization march on the planet, the irreversibility of the integration processes, the influence of values of mass culture, traditions cause the aspiration of peoples to preserve their own national identity. It should be noted that the values of mass culture work on the surface; they can change the outer form, but cannot penetrate and thoroughly shake the underlying worldview bases linked to centuries-old national traditions. In addition, while maintaining the diversity of cultures the global nature of modern civilization cannot be artificially stopped, it is subject to objective laws, and integration processes will inevitably make their way in conditions of variety.

Conclusion

Humanitarian culture helps to overcome technicism and professional restrictions, opening the spiritual world of peoples cultures in all its diversity. This contributes to the development of cultural contacts between countries and peoples. This leads to the learning of other cultures, increases the interest in various forms of cultural life, leads to the cultural integration of nations. Cultural contacts help the revival of traditions, customs, art forms, crafts, games and competitions, national cuisine, preservation of historical antiquities and unique landscapes, traditional medicine. This encourages the maintenance of cultural identity as a national asset, the object of public veneration and pride. On this basis, historical, ethnographic, cultural studies develop, the search for the origin of the ethnic group, the preservation of language, improving the image of their culture. All this contributes to a peaceful interaction and mutual perception of the cultures of the peoples of the world. Fragmented world today finds unity in the diversity of cultures. Mankind has never before felt such need in dialogue, mutual understanding and communication, integration of cultural space, while preserving the identity and uniqueness of the historical heritage.

The future of human civilization much depends on the understanding and cooperation between the political and intellectual forces of the countries and peoples. Is necessary to develop and maintain a strategy of dialogue, intercultural communication, mutual enrichment of cultures.

References

1 Bongard-Levin GM, Ilyin GF India in ancient times. – M., 1985.
2 Gurevich PS Philosophy of culture. – M., 1994.
3 Kononenko BI Big Dictionary of Cultural Studies. 2003.
4 Cultural Studies. XX century. Encyclopedia. 1998.
5 Momunkulov Zh., Kokeyeva D., Mustafayeva A.. Eurasian union from the viewpoint of the opponents: kazakh nationalists and western skeptics // Wulfenia'Journal. – Vol.20. – Issue.11. – 2013.
6 Lisevich JS literary thought in China at the turn of the antiquity and the Middle Ages. – M., 1979.
7 Nursultan.Nazarbayev. Eurasian Union: From the Idea to the History of Future // Egemen Kazakhstan newspaper. – 1-2. – 2011.
8 Ilya Zlatkin. A Sovereign Surge, Not a Soviet Resurgence: The Mutualism of Eurasian Reintegration. The journal of Russian and Asian Studies. 13, 2-7. – 2012.
9 Customs Union of Russia, Belarus and Kazakhstan: The Issues of Formation and the Prospects of Development (International Scientific and Practical Conference), 2011.
10 Aidos Sarym. Naryshkin Trud // Vlast Journal, 21, 38-39. – 2012.
11 Jeffrey Mankoff. What a Eurasian Union Means for Washington. //The National Interest, http://nationalinterest.org/commentary/what-eurasian-union-means-washington-6821 . – 2012.
12 Troeltsch E. Historicism and its problems. – M., 1994.
13 O. Spengler, The Decline of Europe. T. 1. – M., 1993.

Мямешева Г.Х.,
Киндикбаева К.К.

Национальный менталитет как основание модернизации Казахстана в XXI веке

В данной статье определяется актуальность исследования национального менталитета для выбора необходимого вектора развития страны. Анализ роли национальной идентичности граждан республики важен для механизмов реализации внутренней политики. Также производится выявление трансформации особенностей национального менталитета с учетом процесса модернизации.

Ключевые слова: национальный менталитет, национальная идентичность, модернизация, казахстанская идентичность, единство, образование, информационное общество.

Myamesheva G.H.,
Kindikbayeva K.K.

National mentality as the basis of modernization of Kazakhstan in the XXI century

In this article the national mentality relevance of research to select the vector of development. Analysis of the role of the citizens' national identity is important for the implementation of domestic policy mechanisms. It also involves the identification of the transformation features of national mentality, taking into account the process of modernization.

Key words: national mentality, national identity, modernization, Kazakhstani identity, unity, education, information society.

Мямешева Г.Х.,
Киндикбаева К.К.

XXI ғасырда Қазақстан жаңғырту негізі ретінде ұлттық менталитет

Бұл мақалада даму бағытын таңдау үшін ұлттық діліміздің өзектілігі зерттелуде. Азаматтардың ұлттық сана рөлін талдау ішкі саясат тетіктерін іске асыру үшін маңызды болып табылады. Ол сондай-ақ назарға жаңғырту үдерісін ескере отырып, ұлттық діліміздің ерекшеліктерін трансформация сәйкестендіруді көздейді.

Түйін сөздер: ұлттық менталитет, ұлттық бірегейлік, жаңғырту, қазақстандық бірегейлік, бірлік, білім беру, ақпараттық қоғам.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 316.75

***Мямешева Г.Х., Киндикбаева К.К.**

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: gal.ant_1983@mail.ru

НАЦИОНАЛЬНЫЙ МЕНТАЛИТЕТ КАК ОСНОВАНИЕ МОДЕРНИЗАЦИИ КАЗАХСТАНА В XXI ВЕКЕ

Менталитет является основой социальной модернизации в условиях формирующегося нового информационного общества в современной казахстанской действительности. Под менталитетом понимается особый духовный уклад, образ мышления, мировосприятия, мироощущения, духовная настроенность, самобытность и самодостаточность, обобщенные представления о реальности, устойчивые интеллектуальные и эмоциональные особенности, присущие индивиду или социальной группе, обществу, а также особенности индивидуального и общественного сознания, глубинные этнонациональные черты народов и культуры. Самобытность, неповторимость и оригинальность национального характера, национального менталитета отражаются в понятиях. Проблемы менталитета, ментальности и национального характера предметно исследовались в работах таких мыслителей, как Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, Г. Шпет, М. Ковалевский, Н. Михайловский, П. Лавров, Н. Кареев, и во многих других.

Металитет – явление рациональное и иррациональное, сознательное и бессознательное. Менталитет как некая мировоззренческая «матрица», глубинный уровень общественного сознания определяет особенности мировосприятия, устойчивые жизненные позиции и жизненные установки, стереотипы, поведенческие реакции на те или иные события, явления и процессы. Менталитет в конечном счете детерминирует тип мышления, образ мыслей, приоритетов, оценок и форм поведения человека в рамках данной общности, общества. Также менталитет может быть рассмотрен как некий мировоззренческий стандарт, который устойчив и изменяется очень медленно в течение длительного времени, при этом сохраняя свое «ментальное ядро» практически неизменным. Вместе с тем, ментальность представляет собой характеристику глубинных пластов психики, формирующуюся в недрах культуры и связанную с особенностями социализации, которая проявляется в индивидуальном и коллективном сознании, национальном характере. Менталитет, ментальность очень устойчивы, но и они подвержены изменениям во времени и пространстве. Актуальной теоретической и практической задачей является исследование менталитета в целях выявления и развития в его структуре новых характеристик.

Понятия «ментальность» и «менталитет» относятся к числу междисциплинарных, так как изучаются различными представителями социогуманитарного знания (философами, историками, культурологами, социологами, политологами, психологами, лингвистами, педагогами и др.). Однако на сегодняшний день в представленных областях знания нет единого подхода к определению указанных понятий.

Особенно ярко данная специфика менталитета проявляется в периоды модернизации, когда возникают противоречия между ментальными установками общества и его модернизационными устремлениями. С одной стороны, общество должно развиваться в соответствии с требованиями времени, мировыми тенденциями совершенствования политической, социально-экономической, духовной сфер, то есть модернизироваться. С другой – оно должно сохранить традиционные духовные основания, чтобы не потерять самобытность, базовые аксиологические установки. Поэтому необходимо, чтобы модернизация осуществлялась посредством постепенных реформ, учитывающих ментальные особенности нации, что, в свою очередь, позволит сохранить ее ментальное ядро и ментальные основы социальных групп общества, обеспечить преемственность лучших традиций, обычаев, культуры от старшего поколения к молодежи.

Л.Н. Гумилев [1], изучая проблематику генезиса тюркских кочевых племен, акцентирует свое внимание на доказательстве тезиса об оригинальности и самобытности культуры кочевников. Нельзя отрицать, что материальная культура кочевников несравнима с культурой оседлых народов. Данный факт объясняется тем, что большая часть вещественных атрибутов не была рассчитана на длительное пользование и не сохранилась с течением времени. И здесь мы не можем сделать достоверный вывод об искусстве мастерства ремесленников. При изучении тюркской культуры возникает необходимость уточнения, в каком русле изучать ее. Тюркскую культуры мы бы решили разделить на позднюю и современную. Неоспоримо утверждение, что казахская культура родилась из глубин тюркской культуры [2, с. 4]. Упомянутый аспект является наиболее актуальным для нас – казахстанцев.

Формирование казахской народности как таковой приходится к концу XIV века. Именно к этому времени относится образование языка, письменности, народного фольклора, художественной культуры. Но, как неопровержимо доказывают исследования историков, этнологов, философов, культурологов, истоки этногенеза и культурной истории казахов простираются далеко в глубь тысячелетий – через древние тюркские кочевые общества до таинственных, окутанных легендами племен гуннов. Работы исследователей, посвященные разным этапам и событиям этой истории, дают как ценные мировоззренческие и теоретико-методологические ориентиры, так и богатейший культурно-исторический материал для дальнейших исследований комплекса проблем этно- и культурогенеза казахов как наследников и восприемников культуры евразийских номадов.

Мироустановка казахов направлена на созерцание природы, окружающей действительности, не разрушая ее, а событие с ней в полной гармонии, уважая и сохраняя природные богатства. Скотоводство являлось главным источников жизнедеятельности. Тем не менее, заметно уважительное отношение к животному. Все о культуре казахов мы знаем из устного народного творчества. Возникают ассоциации в первую очередь связанные с кочевым образом жизни. Чтобы изучить казахскую культуру, необходимо исследовать устное народное творчество. Именно фольклор является основным источником в познавании форм культуры, философии, быта и многие другие сферы деятельности. Для нахождения подтверждений нет необходимости «копать глубоко», так как все необходимые выводы лежат на поверхности изучаемой плоскости. Неволей возникает образ Коркыт ата, борющегося со смертью благодаря своему музыкальному инструменту. «В результате всех этих исследований значительно прояснилась эпоха, в которую жил Коркыт-Ата. VIII век – период жизни народного сказителя – был временем перехода от древних верований тенгрианства, шаманизма и зороастризма к исламу. В Коркыте причудливо соединились последователь древних верований и приверженец ислама, т.е., с одной стороны, он верил в Аллаха, признавал пророка Мухаммеда, а с другой стороны, в нем доминировал последователь древних верований… Коркыт-Ата остался в памяти потомков как выразитель фундаментальных этических ценностей тюркских народов, их духовных и философских поисков, эволюции их сознания к новым вершинам. Эти этические ценности создавались в ранних религиозных системах, они мучительно долго оттачивались в историческом процессе, закаливались в горниле бесконечных войн и переворотов. Этические идеи Коркыт ата дошли до наших дней, время само отобрало идеалы добра

и справедливости, имеющие общечеловеческий характер» [3, с. 8-9]. Эти идеи, на наш взгляд, нашли отражение в концепции «Мәңгілік Ел».

Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев подписал Указ «Об утверждении Концепции укрепления и развития казахстанской идентичности и единства». «Концепция базируется на следующих главных принципах:

1) базовый вектор – общенациональная патриотическая идея «Мәңгілік Ел», выдвинутая Президентом страны Назарбаевым Н.А.;

2) консолидирующие ценности общенациональной патриотической идеи «Мәңгілік Ел» – гражданское равенство, трудолюбие, честность, культ учености и образования, светская страна;

3) фундамент казахстанской идентичности и единства – общенациональные ценности, основанные на культурном, этническом, языковом и религиозном многообразии;

4) казахстанская идентичность и единство – это непрерывный поколенческий процесс. Он базируется на том, что каждый гражданин, независимо от этнического происхождения, связывает свою судьбу и будущее с Казахстаном. Единое прошлое, совместное настоящее и общая ответственность за будущее связывают общество в одно целое: «У нас одно Отечество, одна Родина – Независимый Казахстан». Осознанность этого выбора – главное объединяющее начало.

При разработке Концепции учтены предложения государственных органов и неправительственных организаций, научной и творческой интеллигенции. Концепция обсуждена во всех регионах Казахстана.

Концепция выступает основой для принятия системы правовых, социально-экономических, политических, управленческих мер, направленных на укрепление и развитие казахстанской идентичности и единства», – говорится в тексте [4].

В данной концепции разработаны нижеизложенные аспекты:

– анализ ситуации;

– мировая практика в сфере формирования идентичности и единства;

– цель и задачи Концепции;

– механизмы реализации Концепции;

– ожидаемые результаты [5].

Модернизация как социальное явление представляет собой сложный и длительный процесс системных социальных изменений во всех сферах общественной жизни, сопровождающийся изменением культурных образцов и стереотипов, уровней организации, структурными и функциональными преобразованиями во всех сферах жизнедеятельности общества. Она предполагает политические, экономические, социокультурные, социально-психологические, семейно-бытовые изменения в обществе, а также существенные изменения в мировоззрении и общественном сознании. Модернизация не есть явление только XXI века, она сопровождает развитие человечества на всем протяжении его существования, имея различную направленность и существенные характеристики в различные эпохи. Исследование социальной модернизации осуществлялось многими учеными. Э. Дюркгейм в работе «Общественное разделение труда» еще в 1893 г., исследуя механическую и органическую солидарность, обнаружил принципиальные различия традиционных и современных обществ. М. Вебер, рассматривая роль протестанской этики в развитии капитализма, сущность хозяйственной этики мировых религий, связал формирование западного типа общества с максимальной рационализацией, присущей «хозяйственной этике» протестантизма. Можно сказать, что М. Вебер показал один из путей модернизации традиционных обществ.

Модернизация является тем механизмом, который позволяет традиционным обществам перейти в разряд обществ индустриальных, а индустриальным обществам – в современные информационные. Модернизация, обеспечивающая переход к современному образу так называемого «третьего мира», осуществлялась посредством «ликвидации недоразвитости» по западному типу. Основной путь, который здесь использовался – это индустриализация.

Современное общество – это общество информационное как качественно новый этап в развитии человечества. В научной литературе понятие «информационное общество» пришло на смену понятию «постиндустриальное общество» в конце XX века. Впервые это понятие было употреблено американским экономистом Ф. Махлупом в работе «Производство и распространение знания в Соединенных Штатах» [6]. В современной философии, социологии и других социальных науках понятие «информационное общество» широко используется в разных контекстах. Оригинальную философскую концепцию информационного общества разработал японский ученый Е. Масуда. В работе «Информационное общество как постиндустриальное общество» он стремится осмыслить «грядущую эволюцию социума: основой нового общества будет являться компьютерная техно-

логия с ее фундаментальной функцией замещать либо усиливать умственный труд человека; информационная революция быстро превращается в новую производственную силу и сделает возможным массовое производство когнитивной, систематизированной информации, технологии и знания; потенциальным рынком станет «граница познанного», возрастет возможность решения проблем и развитие сотрудничества. Ведущей отраслью экономики становится интеллектуальное производство, продукция которого будет аккумулироваться, а аккумулированная информация станет распространяться через синергетическое производство и долевое использование; в новом информационном обществе основным субъектом социальной активности станет «свободное сообщество», а политической системой будет являться «демократия участия»; основной целью в новом обществе будет реализация ценности времени». Е.Масуда предлагает новую целостную и привлекательную свою гуманитарную утопию. «Компьютония» Е.Масуды включает: преследование и реализацию ценностей времени; свободу решения и равенство возможностей; расцвет различных свободных сообществ; синергетическую взаимосвязь в обществе; функциональное объединения, свободные от сверхуправляющей власти. По его мнению, новое общество, функционируя на основе синергетической рациональности, пришедшей на смену свободной конкуренции индустриального общества, может в перспективе достичь идеала [7].

Формирование современного информационного общества – не единовременный акт, а сложный, длительный процесс, на протяжении которого будут сочетаться старое и новое, традиции и инновации. Создание и развитие информационного общества требуют многих кардинальных технических, экономических, политических, информационных и других изменений и преобразований, в том числе и социальной модернизации.

Необходимость социальной модернизации актуализирует проблему модернизационных основ и планов развития и реализации установок. «Модернизационные сценарии будущего рассматриваются и властными структурами и рядовыми согражданами сквозь призму собственных предпочтений и интересов, чему в немалой степени способствует идеологическая неопределенность провозглашенного курса на модернизацию, оставляющая различным группам и слоям общества возможность примерять этот курс «себя», свои взгляды и ценности…» [7, с. 32]. Перспективы и успешность социальной модернизации определяются сущностными ее основаниями и детерминантами, имеющими различные характеристики и особенности в разных обществах.

На современном этапе образование становится элементом стратегии экономического роста, а содействие ему и его прогнозирование вошло в практику государственного регулирования всех развитых стран мира. В странах Запада экономическое обоснование образовательной экспансии проходило сразу по нескольким направлениям. Прежде всего, это призвание роли специалистов высокой квалификации в процессе экономического развития как отдельного предприятия, так и страны в целом. Их недостаток приводит к возникновению в экономике «проблемных звеньев», что негативно отражается на темпах роста. Поэтому во всех странах мира, начиная с 1960-х гг., возрастает роль и значение образования и профессиональной подготовки в системе национальных приоритетов, обосновывался перевод этой сферы на качественно новый уровень материального и кадрового обеспечения. Эта цель была достигнута в результате скачка доли расходов на образование в отношении национальных доходов этих стран.

Общепризнанно, что высококвалифицированные кадры являются самым динамичным элементом производственной системы: они продуцируют новые идеи, способствуют скорейшему внедрению в практику научных открытий, то есть темпы научно-технического прогресса во многом зависят именно от них. Одним из важнейших стимулов развития образования стала его во трактовка как производителя человеческого капитала и фактора социально-экономического роста. Повышение уровня образования работников приводит к росту их заработков и повышает шансы на трудоустройство.

На уровне образования как социального института и преподавательства как профессиональной группы отмечаются ментальные противоречия. Как система социокультурных установок, присущих тому или иному народу, менталитет оказывает влияние на процесс и результат вхождения человека в общество, на формирование его как личности с определенными ценностями, нравственно-этическими установками, знаниями, умениями, навыками, то есть на социализацию. Целенаправленно сопровождать (обеспечивать, контролировать) этот процесс призван институт образования, который в силу

вышеуказанного тоже обладает собственными ментальными характеристиками.

Ментальные характеристики отечественного образования воплощены в специфических устойчивых чертах национальных образовательных традиций. Их важнейшей особенностью можно считать уверенность в первостепенной значимости воспитания духовно-нравственных ценностей. В основу формирования личности закладываются ключевые духовные ценности и образцы поведения, выработанные культурой: нестяжательство, гуманность, любовь к ближнему и самоотверженность, служение высшему надличностному идеалу, подчинение эгоистических интересов и устремлений интересам и ценностям общества, бытовой аскетизм и т.д.

Переходя ко второму важному моменту о новом этапе развития тюркской культуры, в частности казахской культуры, возникает необходимость прояснения, что собой представляет данный этап. Итак, современный этап развития казахской культуры заключается в ее визуализации. В современном обществе все ускоряющегося развития постоянно возникают новые явления, связанные с усилением роли визуальных коммуникаций, переплетением множества визуальных кодов, режимов видения, техник и практик визуальности, дополняющих или взаимодействующих друг с другом, при этом текстуальное восприятие смысла в значительной степени теряет свое значение, уступая место визуальному мировосприятию. Одним из такого рода феноменов предстает визуализация. Казахстан, конечно, не может быть отдален от упомянутого феномена. Доказательством тому служит процесс глобализации. Человек, живущий в современном мире, помещен в бешенный поток информации, воспринимаемой зрением. Проблема развития визуальной культуры затрагивает все отрасли человеческой деятельности, осуществляемые на различных этапах взросления: в дошкольном возрасте, когда системообразующим в познании школьника является процесс восприятия; в младшем школьном, когда процесс обучения требует опоры на наглядность; в подростковом, когда в значительной мере с опорой на зрительный образ развивается процесс социального познания; в юношеском, когда овладение научными знаниями с опорой на современные технические средства и их практическое применение невозможны без использования визуального мышления. Развитие наукоемких и высокотехнических производств требует привлечения в сферу науки, техники и производства большого числа работников, обладающих знаниями и умениями визуализации различной информации. То есть, выходя на улицу, казахстанец, так же как и любой другой человек, живущий в ногу со временем, воспринимает мир зрением. Происходит упрощение информации, где нет необходимости переосмысливать какие-либо моменты, вне зависимости их значимости. Можно привести простейший пример из жизнедеятельности человека: подходя к стиральной машинке, мы исходим из знаковых символов, находящихся на панели ее управления, и тут же наш мозг классифицирует информацию, связанную с режимами стирки. Снова вернувшись к обсуждению тенденций в искусстве, но уже в аспекте визуализации можно отметить, что телевидение сменило радио, киноискусство стало мощнейшим двигателем массовой культуры. Здесь проще сказать: «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать». Отсюда влияние на массы рекламной индустрии, появление понятия общества потребления [8], безвольно поглощающего внедряемому ему информацию. Именно информацию, а не глубинные знания. Человек, обучающийся сегодня является не знающим, а скорее информированным. Студент, приходя на занятие, при помощи гаджетов чаще использует ресурсы интернета, в частности википедии [9], в достоверности информации которой можно сильно сомневаться. Не хотелось бы указывать только на негативную сторону визуализации современной культуры. Это скорее неизбежность в которую мы попали, только лучше бы предостеречь обывателя от манипуляции собственным сознанием. Очередным примером окулоцентризма на просторах родной страны выступает презентация «Театра глухих» в Астане. Открытие произошло на всемирный день глухих, проходящий каждое воскресенье сентября (29.09.2013).

Нами было проведено исследование среди студентов социогуманитарных и естественных специальностей в возрасте от 19 до 34 лет. Оно показало, что 62% респондентов считают себя зависимыми от интернета и гаджетов, 26% не считают себя зависимыми и 13% – возможно зависимыми (рис.1). Большая часть респондентов 85% знают о мерах профилактики и способах борьбы с цифровой зависимостью, только 15% не знают о них. Среди методов профилактики борьбы с цифровой зависимостью называются хобби, спорт, живое общение с друзьями, прогулки на воздухе, игра на инструментах, отключение интернета и гаджетов, помощь по дому, сила воли, самоконтроль и дисциплина. Обучение с использованием

IT-технологий приветствуют 36% обучающихся, за преподавание без IT-технологий высказались также 36% обучающихся, смешанные технологии обучения поддерживают 28% обучающихся (рис.2). Почти все опрашиваемые – 97% используют интернет-ресурсы, в основном поисковики, электронные книги, обучающие видео, веб-семинары. Среди электронных методов обучения называют дистанционные формы обучения, аудио- и видеоуроки – 59%. Результаты данного исследования показывают уровень самосознания магистрантов первого года обучения. Здесь студенты ощущают и принимают свою интернет-зависимость и знают пути борьбы.

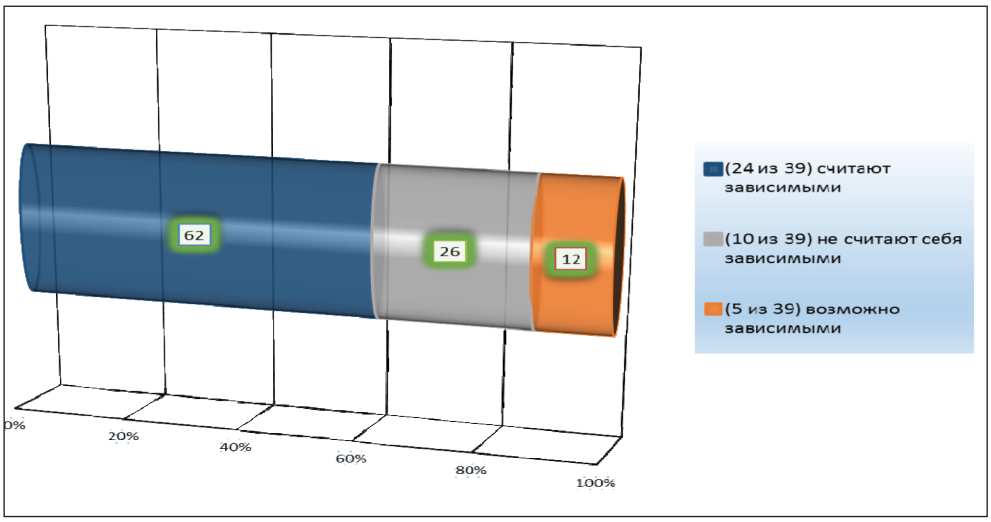

Рисунок 1 – Исследование среди студентов социогуманитарных и естественных специальностей в возрасте от 19 до 34 лет

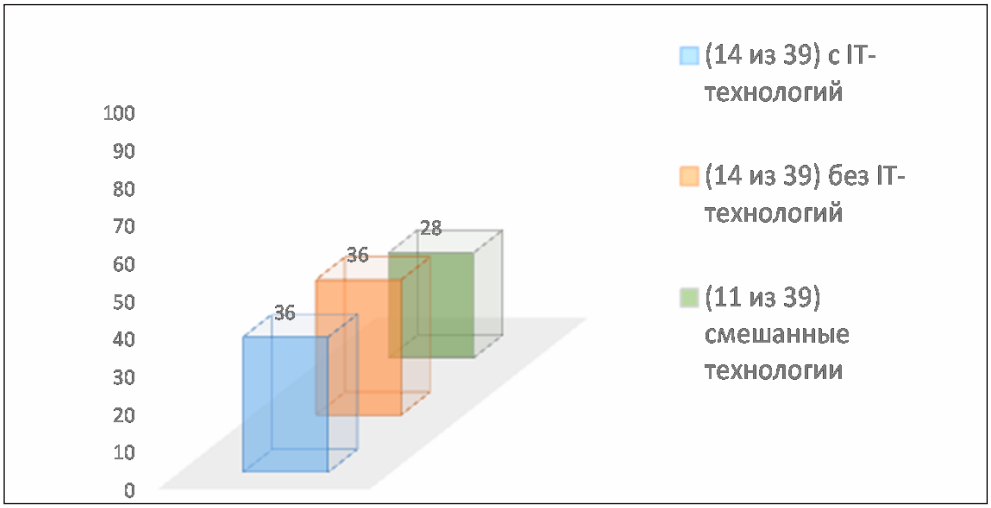

Рисунок 2 – Обучение с использованием IT-технологий

Таким образом, процесс модернизации должен быть уравновешен ценностями менталитета. Это возможно осуществить посредством института образования как одного из важнейших инструментов и механизмов гармонизации социума.

Литература

1 Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: Наука, 1967.
2 Хасанов М.Ш., Каракозова Ж.К.Космос казахской культуры. – Алматы: Эверо, 2011.
3 Барлыбаева Г.Г. Эволюция этических идей в казахской философии. – Алматы: К-ИЦ ИФП КН МОН РК, 2011. – 216 с.
4 http://bnews.kz/
5 Указ Президента Республики Казахстан от 28 декабря 2015 года № 147. «Об утверждении Концепции укрепления и развития казахстанской идентичности и единства».
6 Махлуп Ф. Производство и распространение знания в Соединенных Штатах // http://joomby.ru/book716745.html
7 Репетюк В.Ф. Масуда Ё. Информационное общество как постиндустриальное общество. – М., 1983
8 Бодрийяр Ж. Самарская Е. Общество потребления. Республика, Культурная революция, 2006.
9 http://ru.wikipedia

References

1 Gumilev L.N. Drevnie tjurki. – M.: Nauka, 1967.
2 Hasanov M.Sh., Karakozova Zh.K.Kosmos kazahskoj kul'tury. – Almaty: Jevero, 2011.
3 Barlybaeva G.G. Jevoljucija jeticheskih idej v kazahskoj filosofii. – Almaty: K-IC IFP KN MON RK, 2011. – 216 s.
4 http://bnews.kz/
5 Ukaz Prezidenta Respubliki Kazahstan ot 28 dekabrja 2015 goda № 147. «Ob utverzhdenii Koncepcii ukreplenija i razvitija kazahstanskoj identichnosti i edinstva».
6 Mahlup F. Proizvodstvo i rasprostranenie znanija v Soedinennyh Shtatah // http://joomby.ru/book716745.html
7 Repetjuk V.F. Masuda Jo. Informacionnoe obshhestvo kak postindustrial'noe obshhestvo. – M., 1983
8 Bodrijjar Zh. Samarskaja E. Obshhestvo potreblenija. Respublika, Kul'turnaja revoljucija, 2006.
9 http://ru.wikipedia

Мұқан Н., Бөлекбаев С.Б.,
Тунгатова У.А.

Қытайда ислам дінін насихаттаудағы медреселердің орны

Мақалада авторлар Қытайда ислам дінін қабылдаған аз ұлттар қазақ халқы арасында ислам дінін насихаттауда алғашқы медреселердің маңыздылығын талдаған. Медреселердегі білім беру бағдарламасы Қытай Коммунистік партия саясатына сай жүзеге асқан. Қытайдағы қазақ халқының ислам дінін меңгеруде Ахмет Байтұрсынұлының әліпбиінің рөлі жоғары болды. 1950 жылдан бастап Қытайдағы әлеуметтік құрылым жүйесінің қайта құрыла бастауына байланысты Қытайдағы аз санды ұлттардың, соның ішінде қазақтардың дәстүрлі қоғамдық құрылымдары да біртіндеп өзгере бастады.

Түйін сөздер: ислам, мектеп, партия, медресе, дін, қазақ, араб әліппесі.

Mukan N., Bulekbayev S.B.,
Tungatova U.

The role of madrasas in promoting the islam in China

The authors analyze the relevance of the first Muslim schools, madrassas in Islam propaganda in China among ethnic minorities who accepted Islam. Educational programs in Chinese madrasah were implemented according to the strategy policy of the Communist party of China. In the acquisition of Islamic literacy among the Kazakh population of China the Ahmet Baitursynuly alphabet played a major role. From 1950 with reorganization of the social structure in China the traditional social structure of Kazakhs also were changed.

Key words: Islam, school, party, madrasah, religion, Kazakh, Arabic script.

Мұқан Н., Бөлекбаев С.Б.,
Тунгатова У.А.

Роль медресе в пропаганде религии ислам в Китае

Авторы анализируют актуальность первых мусульманских школ медресе в пропагандировании ислама в Китае среди национальных меньшинств, принявших ислам. Образовательная программа в китайских медресе была реализована согласно стратегии политики Коммунистической партии Китая. В приобретении исламской письменности среди казахского населения Китая большую роль сыграл алфавит Ахмета Байтурсынулы. С 1950 года в связи с переформированием социальной структуры в Китае были изменены традиционные общественные структуры казахов.

Ключевые слова: ислам, школа, партия, медресе, религия, казах, арабская письменность.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 28 (510)

*Мұқан Н., Бөлекбаев С.Б., Тунгатова У.А.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: nmk-nurzat@mail.ru

ҚЫТАЙДА ИСЛАМ ДІНІН НАСИХАТТАУДАҒЫ МЕДРЕСЕЛЕРДІҢ ОРНЫ

Қытай коммунистік партиясы (ҚКП)1949 жылы билік басына келді. ҚКП 1950 жылдан бастап ресми түрде Қытай Коммунистік Партиясының басқаруына өткен қазақтар өмірінде көптеген өзгерістер болды. Комунистік партияның бір тұтас басқаратын билік жүйесі орнағаннан бастап, ел көлемінде өзінің саяси-әлеуметтік басқару құрылымдарын құруды қолға алды. Осылайша Шыңжаңда өлкелік, аймақтық, аудандық округтық және ауылдық әкімшіліктер орнай бастады. Барлық нәрсені бір ғана партия – коммунистік партия өз уысына ұстады. Сонымен ондағы қазақтардың дәстүрлі қоғамдық құрылымы мен азаматтық институттары өзгеріске ұшырап, Қытайдың дәстүрлі қоғамдық құрам жүйесі біртіндеп орнай бастады. Қазақ аудандарында төменгі топтан шыққан «белсенді» кедей төмен, орта диқан өкілдері қоғамда негізгі басшылық орында болған демократиялық әкімшіліктер орнай бастады.

Төңкеріс нәтижесінде билікке келген Қытай Коммунистік партиясы КСРО-мен тығыз байланыс орнатып, елді социалистік жолмен дамытуға күш салды. 1951-1953 жылдың тамызына дейін ҚКП орталығы жолға қойған «жер реформасы» заңы негізінде елдің мәдени және саяси өмірін жандандыру жұмыстары жүрді. Елдің аумағы (территориясы) ірі әскери-әкімшілік болып бөлініп, оларды халық-азаттық әскерінің өкілдері басқарды. Шыңжаң өлкесінде де Қытай әскери тәртіп режимі арқылы найзаның ұшы жоғары жік өлкелеріне кезелді.

Олардың ортақ жерін қайтарып алып, төменгі таптан шыққан жері жоқ немесе жері аз шаруаларға жер телімдері бөліп берілді. Әрі олардың ішінен шыққан шала сауаттылар мен белсенділерді әкімшілік қызметтерге қабылдап отырады. Бұл қозғалыста Қытай Коммунистік Партиясының үш принципі басшылыққа алынды: «Кедей, жалданбалы шаруаларға сүйену, орта шаруалармен ынтымақтасу, феодалдық қанау жүйесін біртіндеп жою» [1] болатын. Осы қозғалыстардың нәтижесінде кең сахарада өскен қазақтардың жер меншік жүйесі мен қоғамдық құрылымы түбегейлі өзгертіле бастады.

Қытайдың Шынжаң өлкесінде қазақ қатарлы 13 ұлт өмір сүргендіктен, Шыңжаңда автономиялы саясат қолданылуы қажет болды. Іле Қазақ автономиясының орталығы Құлжа қаласына қарайтын Іле, Алтай, Тарбағатай аймағындағы қазақ халқының

саны 1949 жылы 443 700 адам болған [2]. 1951 жылдың басында Қытайда аймақтық және үздік өкіметтер құрыла бастады. Ондағы басты мәселе «автономия құқығын алған жерлер сол ұлттың өкілі негізгі басшылық орында болды» делінген. Қытайдың ішкі аудандарымен қатар ұлттық автономиялы аудандарда да осы мәселеге байланысты жұмыстар атқарылды. Нәтижесінде жергілікті аз ұлт өкілдерімен Қытайдың арасында шиеленістер туды. Қытайдың ұлт саясатына орай қоныстандырылған қытайлықтар биліктен тыс сыдырылып қалатындықтарын ойлап, қарсылықтар білдірілді.

Іле қазақ автономиялы облысы 1954 жылы қарашада құрылды. Іле Қазақ автономиялы обылысының ең жоғарғы құқықтық органы – обылыстық халық құрылтайы. Іле қазақ автономиялы обылысы Шыңжаң Ұйғыр автономиялы районына бағынды. Ал Шыңжаң ұйғыр автономиялы районы (ШҰАР) ҚХР орталық үкіметіне бағынды. Шыңжаң өлкесі. Шыңжаң өлкесі ШҰАР болып 1955 ж. құрылған.

1950 жылдан бастап Қытайдағы әлеуметтік құрылым жүйесінің қайта құрыла бастауына байланысты Қытайдағы аз санды ұлттардың, соның ішінде Қазақтардың дәстүрлі қоғамдық құрылымдары да біртіндеп өзгере бастады. Ол өзгерістер алғашқы кезде ауылшаруашылығы мен малшаруашылығын корпоративтендіру малшыларды отырықшыландыру бағдарламасы бойынша біртіндеп жүзеге асырылды. Осының барысында мемлекет шаруаларға қаржылай және техникалық қолдау көрсетіп, қарапайым халықтың тұрмысын біршама жақсартты [3].

Қытай Халық Республикасының Шыңжаң өлкесінде тұратын аз ұлттардың өздеріне тән оқу-ағарту мен ұлттық мәдениетінің қалыптасқандығы белгілі.

Қытайда 1928 жылға дейін араб графикасы қолданыста болған. 1950 жылдың ортасына қарай Қытай үкіметі оқу-ағарту саласына жаңа реформа енгізеді. Реформаның бір бағыты аз ұлттар қатарына жататын қазақтарға да келіп жетті. Аталмыш реформаға сай 1956 жылдың наурыз айында Үрімжі қаласында конференция өтеді. Конференцияның шешімдеріне сәйкес қазақ тілі басқа да түркі тілдері сияқты кириллицаға көшіріледі, өзбектер мен татарлар, оған қоса ұйғырлар да осы жазуға көшіріледі. Осы кезден бастап қазақ тіліндегі әдебиеттер мен басылымдар кириллицамен жазылып, жарық көре бастады [4].

1958 жылы Қытай үкіметі түрлі ұлттардың тілдік ерекшеліктерін ескере отырып, кириллицамен қатар латын графикасын қолдануға шешім шығарады. Яғни «Социалистік құрылыс процестерін қалыптастыру барысында тілді дамытуға кедергі келтіреді» дей отырып, реформаның жылдам қабылдануына түсініктеме береді. Бірақ, бұл тұста Қытайда мәдени революцияның тереңдеуіне сай әдебиеттер өте аз көлемде шығып жатты. Тек, 1973 жылдан бастап қана баспа ісі жанданып, Шыңжаңның аз ұлттары өз ана тілінде жазып, оқу-ағарту жұмыстары жаңа енген жазу ісімен жүргізілді.

Қытайдағы түрік тілді аз ұлттар үшін латын графикасын пайдалану тілдік мүмкіндіктеріне сай болмауларына байланысты 1982 жылы ұйғыр, қазақ, қырғыз ұлттары араб графрикасын оқу-ағарту жұмыстарына қолдануға мүмкіндік алады. Сонымен қатар монғолдар өз графикасына көшсе, сибо ұлты әдеттегі маньчжурлық жазуын пайдалануға мүмкіндік алады [5].

Осы тұстан бастап қазақ тіліндегі түрлі басылымдар мен әдебиеттер араб графикасымен басылып, жарық көреді.

1949 жылы Қытай үкіметінің басына коммунистер келген соң, олар социалистік құрылысты марапаттағаны белгілі. Алғашында олар сауатсыздықпен күресуге күш салды. Мұндай саясаттың бір ұшы Шыңжаң өлкесіне де келіп жетті.

1949 жылға дейін қазақ балалары мұсылман мектептеріне барып, араб графикасымен Құранды меңгереді. Сол кезеңдегі деректердің көрсетуі бойынша 1949 жылдары қазақтар арасындағы сауатсыздық өте жоғары деңгейде болды. Әйтсе де, гоминьдандықтар билігі тұсында Шыңжаң өлкесіндегі қазақтардың біраз бөлігі білімді болып, түрлі саяси жұмыстармен айналысқан. 1930 жылы Шэн Шицай (Cheng Chicai – Шың Шысай) білім жүйесіне қайта өзгерістер енгізеді. Жергілікті аз ұлттарға мектеп ашу мүмкіндігі туады. Сондай-ақ ұйғыр, қазақ сияқты сан жағынан басым ұлттарға мәдени ассоциациялар құру мүмкіндіктері беріледі. 1938 жылы Шыңжаңда 1540-қа тарта ұйғыр мектебі болып, онда 89 804 оқушы білім алса, 19 322 оқушысы бар 275 қазақ мектебі, 44 оқушысы бар дүнген мектебі, 917 оқушысы бар 14 монғол мектептері ашылған. Қытайдың жаңа замандағы деректеріне сүйенсек, 1941 жылы бастауыш сыныптарға арналып 81 900 оқулық ұйғыр тілінде, 12 400 оқулық монғол тілінде, 15 400 оқулық қазақ тілінде, 10 900 оқулық қытай тілінде жарық көрді. Бірақ 1944-1949 жылдары елдегі саяси жағдайлардың тұрақсыздығына орай баспа ісі мүлдем тоқтап, дамымай қалған [6].

1930 жылдары Шыңжаңда 100-ге тарта ұйғыр және қазақ студенттері болған. Осы кезеңде

Шыңжаң өлкесінің Үрімжі қаласында бір ғана «Құқық және саяси ғылымдар» деп аталатын колледж болған. Кейбір ауқатты отбасылары балаларына жоғары білім алдырту мақсатында балаларын Қытайдың орталық қалаларына, тіпті Кеңестер Одағына да аттандырған кездері де болған. Өте бай деген отбасылары тіпті таяу Шығыс пен Европа елдеріне де жіберіп, балаларының білім алуына мүмкіндіктер туғызып отырған. Мәселен, 1947 – 1948 жылдары Шыңжаңның губернаторы болып тұрған Масғуд Сабри Стамбулда медициналық білім алған болса, Бұрхан Шахидиді Германияға жіберіп, білім алғызған [7].

Қытай деректерінің мәліметтерінше, 1940 жылы Шыңжаңның солтүстік-шығысына орналасқан қазақтардың үш ауданындағы қазақтар арасындағы сауатсыздық 80 процентке жуық болады. 1 479 ғана бастауыш мектеп болып, 200-ге жуық қазақ бүлдіршіні білім алады. 1949 жылы мұндай мектептердің 489-ға жетіп, 52 119 оқушысы болған. Сонымен бірге арнаулы орта білім беретін 30-ға тарта мектеп ашылып,1 610 оқушының білім алуына мүмкіндіктер туғызылған. Құлжа қаласында ерлер мен әйелдерге сауаттарын ашуға арналған арнайы бастауыш мектептер ашылады. 1946 жылы Құлжа қаласында Іле көтерілісінің көрнекті басшыларының бірі болған Ахметжан Қасыми ғылыми техникалық мектеп ашады. Осы жылдары қазақтардың көпшілік бөлігі білім алуға айтарлықтай қол жеткізбесе де, білімділердің қатары өседі. Баркөл қазақ автономды ауданында арнаулы ересектер үшін 10 мектеп ашылады. 1957 жылы ол мектептерден 328 ересек адам сауатын ашып шығады.

Бірақ, қазақтар көшпелі өмірде болғандықтан оларда білім алу жүйесі басқа аз ұлт өкілдерімен салыстырғанда біршама төмен болды. Кеңестік жүйеге бет бұрған Қытай үкіметі көшпелілер балалары үшін арнаулы мектеп-интернаттар да ашады. 1982 жылы Шыңжаңда 265 бастауыш мектеп-интернаты мен 116 орта білім беретін мектеп-интернат болған.

Сондай-ақ Морый Қазақ автономды уезінде де бұл процестің дамуы көріністер береді. Мұнда 1949 жылы небәрі 11 мектеп, 24 оқытушы, 600-ге тарта оқушы болса, 1964 жылы уезде 4 500 оқушысы бар 29 бастауыш мектеп, 1орта мектеп болған. Онда 400 оқушы білім алса, 100 оқушы қазақ балалары. Мектептегі 240 мұғалімнің 45-і қазақ оқытушысы. Мәдени революциядан кейін уездегі мектептер саны өседі. Уездегі 4 315 мектептің 1/4 аз ұлт өкілдерінің мектептері болып, әр ұлттың балалары өз ана тілдерінде білім алған.

Іле – Қазақ автономды округінде де біршама мектептер болды. 1966 жылы округте 880 бастауыш мектеп пен 62 орта мектеп болады. 1982 жылы олардың саны 842-ге қысқарды. Оларда 231 128 оқушы білім алса, оның 11 228 қазақ балалары болатын.

Алғашқы кезеңде Шыңжаңдағы аз ұлт өкілдерінің білім алуы үшін оқулықтардың көпшілік бөлігі Кеңес Одағынан алынып отырылса, 1952 жылы ұйғыр, қазақ, монғол тілдерінде оқулықтар жарық көре бастайды. 1955 жылы Шыңжаңда 168 мың оқулық басылып шығады. Бұның басым бөлігі ұйғыр, өзбек, қазақ тілдерінде жарық көріп, автономды облыстардың мектептеріне таратылып беріледі. Шыңжаңда сауат ашатын немесе орта мектептермен қатар жоғары оқу орындары да ашылып жатты. Алғашқы Шыңжаң университеті Үрімжі қаласында ашылады. 1949 жылы университеттен 3 000-ға жуық студент жоғары білім алып шықса, 1957 жылы 2 537 студентке дейін қатары өседі.

Қазақтардың ежелден-ақ халық ауыз әдебиеті өте жоғары дамығаны белгілі. Қытай қазақтарында да түрлі аңыз-әңгімелер, эпостар, мақал-мәтелдер, өлең-жырлар ауыздан-ауызға өтіп, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасқан.

Аз ұлттың ақын-жазушыларымен қатар қазақтың да ақын-жырау, күміс көмей әншілері болды. Олардың қатарында Ақыт Қажы Үлімжіұлы, Көдек Маралбайұлы, Әсет Найманбайұлы және Таңжарық Жолдыұлы сияқты ақындар ілегі болды.

Ақыт Қажы Үлімжіұлы 1868 жылы бүгінгі Шығыс Түркістандағы Алтай аймағының Бұрылтоғай ауданына қарасты Қайырты жерінде дүниеге келген. Оның «барып қайттым Бисантау», «замана келді қырланып», «ғақлиялық үндеулер» сияқты шығармалары намыс-жігердің қайрағы болады.

Ақын саналы өмірінде елім деп өксіп, қара қазақтың қамын жеп өтеді. Ақыт көзі ашық сауатты адам болып, «Айқап», «Дала уәлаяты», «Қазақ елі» сияқты басылымдар арқылы Алаш азаттық идеясын жүйелі қабылдап, 1920 жылдың соңғы жартысынан бастап-ақ қытай билеушілерінің қатаң саясатына қарсы шығады. Біраз игілікті істер атқарып үлгерген ол 1939 жылы Шың Шысай (Шэн Шицай) бұйрығымен қолға түсіп, 1940 жылы айуандықпен азапталып өлтіріледі [8].

Одан кейінгі Әсет Найманбайұлы 1867 жылы Қарағанды облысының Көктоғай ауданында

дүниеге келіп, 1916 жылы Қытайға ауған салсері, күміс-көмей әнші болады. Ол өмірінің соңына дейін Алтын-Алтай, Майлы-Жайыр, Іле өңірінде салдық құрып, Шығыс Түркістанды әнмен тербетеді. Әрі әнші әрі сазгер қазақ атаулының бәріне танымал болады. Оның «Мақпал», «Қоңыр қаз», «Қисмет» сияқты өлеңдері әлі күнге дейін айтылып жүрсе, Шарғын Әлімғазыұлы Шығыс Түркістан әдебиетінің негізін салушы, қазақ поэзиясының көшбасшысы болады.

1957 жылдан бастап қызыл Қытайдың шын кепсірі ақырындап ашыла бастайды. Сол жылы Пекин «стиль дұрыстау» деген желеумен, зиялы қауым басына қара бұлт үйіре бастаған болса, 1958 жылы «жергілікті ұлтшылдарға қарсы тұру» деген ұранмен, саналы, ұлтжанды азаматтарды, әсіресе, ақын-жазушыларды тұтқындай бастайды. Бұның арты үлкен апатқа апарып соғарын жақсы білген аңғарлы ақын, 1959 жылы туған жері Қазақстанға оралады [3].

Оқу-білім жалғасқан тұста олар жазбаша түрде баспа беттеріне түсіп, жарық көрген. Олар қытай тілінен түрлі шет тілдеріне аударылған. Түрік газет-журналдары да басылып шығып, оларға қазақша атаулар берілген.

Әсіресе, «Шыңжаң жибао» газеті ең танымал болып келеді. Ол қазақ автономды аудандары құрылған тұстан бастап шығып, қазақтардың мәдени өмірі турасында мәліметтер беруші қазақ тіліндегі тұңғыш газет болатын [9].

Қытайдағы қазақтардың оқу-ағартуы, білім беру ісі о баста діни оқу-ағартудан бастау алды. Білім берудің осылай басталуының маңызына енді зер салып көрсек, онда үлкен бағдарлық мәннің бар екендігіне көз жеткіземіз. Өйткені Қытайға қараған қазақтар өздері қайта барған сол аймақтардың билеушісі басқа діндегі, бөгде тіл-жазудағы Манжур ұлты болатын. Оның үстіне ол жерлерге көптеген бөтен діндегі, бөгде тіл-жазудағы ұлттар өкілдері көп орналасқанды. Сөйтіп, сондай қоғамдық ортаға барған қазақтардың олармен араласпауы, алым-берім жасамауына мүлде мүмкін емес еді. Осындай қоғамдық ортада, ондағы қазақтар өздерінің ұлттық ерекшелігін, тілін, ділін, дінін және дәстүрлі мәдениетін сақтаудың маңызы ерекше болды. Сондай-ақ олар өздерінің қазақтық қасиетін сақтап қалудың бірден-бір жолы – өздерінің дәстүрлі діни нанымдарын күшейту екендігін кезінде жете түсінеді. Сонымен олар алдымен оқу-ағартуды, яғни білім беруді діни оқудан бастайды [3]. Қытайдағы қазақтар діни оқу арқылы арабша жазудан сауат ашады да, араб графикасы бойынша жасалған шағатайша жазумен қазақша жазады. Олар Шағатай алфавитіндегі жазуды 1924 жылы Ахмет Байтұрсынұлы төте жазуын қолданғанға дейін үздіксіз пайдаланып отырды.

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың бас шенінен бастап Шынжаңның жер-жеріндегі қазақ қоныстанған өңірлерде қазақтың ұлттық ағартуы бұрынғы негізде көркейе түсіп, діни ағартудан жаңаша ағартуға (пәни ағарту), жекелер ашқан киіз үй мектеп, мешіт-медреседен үкімет басқаруындағы мектептерге өзгерді. Осы негізде мынадай формадағы ағартулар барлыққа келді: діни оқуды негізгі түйін еткен отбасындық ағарту, діни оқу мен жаңаша оқуды жарыстыра жүргізген бастауыш ағартуы және жаңаша орталық ағартуы, қоғам дамуының зор беталысы, іс жүзіндік қажеттілік, адамдардың білім игеруге, ой-санасын ашуға талпынуы нәтижесінде қазақ даласында ағартудың бұл формасы алғашқы адымда қалыптасып, даму үрдістері жүріп жатты [10].

1912 жылы Алтай аймағындағы қазақтың ел билеушілері қазақтың көрнекті ақыны, діндар абызы Ақыт Үлімжіұлы Көктоғай ауданының Шақүрті деген жерден мешіт-медресе салдырып, ол мешіт-медресеге Ақыт басқарушысы әрі мұғалім болып жұмыс істейді. Демек, XIX ғасырдың басында ашыла бастаған медреселер, шамамен 20 жылдан соң жаңаша білім беретін (пәни білім беретін) мектептерге айнала бастаған. Солайда ол мектептер оқушыларға ислам дінін оқытумен қатар, жаңаша білім беруді тең жүргізген.

1934 жылы Алтай қаласында бастауыш және орталау мектеп салынып сол жылы оқу бастады. 1935-1936 жылдары Алтай сахарасынан тағы «жаңа күш», «жаңа гүл», «апрель», «мәдениет», «табыс» мектептері ашылып, оқу бастады. 1934 жылы бұрынғы «Абақия» медресесі жаңа үлгідегі «үлгі мектебіне» Жәке би медресесі «Ыласты мектебіне» өзгертіліп үш сынып ашылып жылына 200 оқушы қабылданды. 1935 жылы Баспай Шолақұлы Бапин қаржы шығарып, Шағантоғай ауданында «Үрішті қазақ мектебін» салдырды. Сонымен Қытайдағы қазақтардың, дәлірек айтқанда, Алтай аймағындағы қазақтардың оқу-ағарту, білім беру істері алғашқы кездегі кілең діни оқудан жаңаша оқуды да қосып оқытатын бағдарға бет ала бастайды [11].

Тарбағатайға қарасты, Шәуешек, Дөрбілжін, Шағантоғай үш аудандағы қазақтар негізінен найманның дөртуыл және манбет екі руына бөлінеді. Олардың мешіт салу жағдайы да рулар бойынша әрқайсы ру бастары мен бай-манаптар өз рулары үшін мешіт салдырып, сол бойынша діни қимылдарды жүргізді. Бұл мешіттер:

– Сүлеймен мешіті. 1910 жылы салынған, Шәуешектегі дөртуылдың маймытек руының мешіт;

– Қантелбай мешіті. Шәуешектегі дөртуылдың кантелбай руының мешіті;

– Көрдібай мешіті. Шәутектегі Абдолла ауылындағы дөртуыл Сыдық жағынан салынған;

– Қайынбай мешіті. Шәутектің Қарақабақ қыстауындағы дөртуыл мешіті.

Бұдан басқа шағантоғай ауданында Иса қажы мешіті, Сарыбұлақ мешіті, Дөрбілжіндегі Қанарбай мешіті т.б. мешіттерде салынды. Бұлардың көп сандысы әрқайсы рулардың ру басылары, бай-манаптары жағынан салынды. Олардың өздерінің рулық басқару түзімін бекемдеу үшін қызмет еттірді [12, 105 б.].

Қолда бар деректерге негізделгенде, Тарбағатайда жаңаша оқыту XX ғасырдың басында қалыптаса бастағандығы айқындалды. Тарбағатай аймағына қарасты Шәуешек қаласында 1901 жылы «Ғұмария мектебі» ашылды. 1907 жылы «Намұна мектебі» оқу бастады.

Алдыңғы бір мезгіл қазақ ағартуының діни негізде басталып жаңаша оқуға (пәни оқуға) бет алған мезгілі болса, 1911 жылдан 1934 жылға дейінгі мезгіл 1911жылы Қытай көлемінде доңыз жылғы төңкеріс демократиялық идеяның және октябрь төңкерісінің социалистік идеясының ықпалымен жаңа форма, жаңа мазмұндар өркен жая бастаған мезгілі болды. Мысалы 1910 жылы Омар қажы (татар) Шәушекте ұл-қыз аралас үш сыныптық жаңаша мектеп ашып, жүзден астам бала оқытқан, ол дами келе «Омария мектебі» деп аталады. Сол жылы Қазан қаласынан келген Ахмет Бәйди мырза Қобықсарыда «Халық мектебін» ашып әр ұлт балаларын оқытты. 1912 жылы татар оқымыстысы София Аустай Дөрбілжінде жаңаша мектеп ашты.

Іледегі 1935 жылы ашылған «Талды торан» мектебі, 1925 жылы Гүландам ханым Шәушекте «Гүландамия» мектебін ашып бала оқытқан. Сонымен бірлікте 1933 жылы Алтай қаласының Сарсүмбе деген жерінде де бастауыш және орталау мектеп (6-8) салдырды.

Жоғарыдағы мектептерде сабақ негізінен араб, парсы, татар, өзбек, қытай, орыс және қазақ тілдерінде оқытылды. «Мұғаллим әуел», «Муғаллим сани» математика, тіл-әдебиет, табиғат, тарих, жағрапия, бухалтырлық, ән, музыка, қытай тілі, орыс тілі сабақтары, сондайақ, Ахмет Байтұрсынұлы, Ыбырай Алтынсарин қатарлы қазақтың әйгілі ағартушысы-ғалымдар жасаған қазақ әліппесі, қазақ тілі емлесі, қазақ тілі-әдебиеті сияқты сабақтар оқытылады. Мектеп жекелер және үкімет жағынан басқарылды [8].

Баршаға аян, Іле өңірі шығыс пен батысты тұтастыратын Жібек жолының солтүстік жағалауында болғандықтан батыс солтүстік, әсіресе, Орта Азия елдерінің түрлі ықпалына ұшырап келген. Бұл ықпал алдымен саудасаттық жағындағы қарым-қатынастар мен мәдениет-көркемөнер, ғылым-техника, оқу-ағарту, т.б. жақтардан байқалары анық. Мұнда ғылым үйренуге талпынған жастар ұзақ уақыт барысында Бұхара, Самарқан, Станбол, Қазан, Бағдат, Орынбор және басқа да діни оқу орталықтарына барып, білім алып отырды. Осындай барыс-келіс барысында ішінара араб, парсы, шағатай, ордо және татар тіл-жазуындағы басылым көрген байырғы кітаптар мен қолжазба үлгісінде шығармалар да Қытайға көптеп еніп, таяу заман жаңаша білім беру жүйесінің қалыптасуы мен дамуына жебеу болды. Жүйеден сол білім ордаларынан білім алып қайтқан жастар Қытайдағы жеріне оралған соң, өздеріндегі бар білімдерін келешек ұрпақтарға арнауға бекіді. Олар ең алдымен балаларды оқыту үшін медресе, мектеп ашу керектігін халыққа ұғындырып, үгіт-нәсихат жүргізді. Халық олардың арман-мұратын түсініп, балаларын біртіндеп медресе, мектептерге бере бастады. Сөйтіп, алғашқы мектеп, медреселерден көптеген балалар оқып хат-сауатынашты. Яғни Іле аймағындағы қазақтардың оқу-ағартуы немесе білім беру істері де алғаш рет діни ағартудан басталған еді.

Іле аймағына қарасты аудандарда (Текес, Күнес, Нылқы, Моңғылкүре қатарлы аудандарда) қазақтардың саны біршама көбірек болған. Іле өңіріне қарасты қазақтар негізінен найман ішіндегі қызай руы сан жағынан көбірек орынды иелейді, Іленің әрқайсы аудандарына таралған. Одан қалса албандар болып, негізінен Текес, Моңғылкүреге қоныс тепкен. Бұл екі руды өз ішіне алған Іле қазақтары ислам дініне сенгенімен, бірақ сенімі басқа ұйғыр, дүнген сияқты ұлттардікінен әлдеқайда әлсіз екендігін байқауға болады. Алайда Ислам діні қазақ халқының дәстүрлі дүние танымын қалыптастырды, оны олар рухани дүниесінің тірегі етті. Ислам діні жалпы қазақ халқы арасына ескіні жойып жаңаны орнату жоымен емес, қайта ескі мен жаңаны өзара ұштастырып жаңғырту жолымен тараған [13].

Іле аймағындағы қазақ байлары мен мансаптылары өз балаларын ауылдағы отбасында молдадан оқытып, сауаттандырған соң, Құлжа

қаласындағы «Байтолла медресесіне» апарып оқытып, білімін жетілдіріп отырған. Сол медреседе біршама жақсырақ оқығандар, ауыларына оралған соң өз ауылындағы балаларға ислам дінін оқыту істерімен айналысады. Солардың бірі Уақ Жансейт молда (1826-1836) өз балаларымен қоса жиені Шілбі Көбекұлын оқытып, танымал мағлұматқа ие адам етіп жетістірді. Шілбі (1860-1936) ел аралап уағыз айтып, елді мешіт-медресе салып, өнер-білім үйренуге үгіттеді.

Текестің Қаратоғай деген жерінде Тоғжан деген заңғі (мәнсап аты) мектеп ашып, Ахметбек деген татар оқымыстыны апарып бала оқытты. 1918 жылы Күнесте Қуан зеген зәңгі Шақпы өзенінің сағасынан бес бөлмелі мектеп және балалар жатағын салдырып Ислам молдаға Құтыбай руының балаларын жинап беріп оқытты.

1900 жылы Іледе Сасан би Күнестің Талды деген жерінде мешіт-медресе салдырып, Құлжа қаласындағы Уайыс мазарынан Ажыбай молда, Абайдолла Мақсұм қатарлы адамдарды алдырып бала оқытқан.

1935 жылы Жабықбай Бұлғыншыұлының бастамашылығында Құлжа ауданында «Жабықбай мектебі» (орталау) салынды. 1935 жылы Тоғызтарау ауданы, Ақтүбек деген жерінде 10 бөлмелі 8 сыныптық «Шынар мектебі» салынды. 1940 жылға жеткенде «Шынар мектебі» «Гүлістан мектебіне» өзгертіліп, Мұқыр, Жырғаландағы «Бағыстан мектебі» екеуі мемлекет басқаруындағы орталау мектеп болып құрылды.

Мұхан Сыбанбайұлының сүйегі орта жүз ішіндегі Қоңырат руынан, 1894 жылы қаңтарда Шапшал ауданының Алмалы ауылында малшы отбасында дүние есігін ашқан [13]. 1927 жылы ағартушы Мұхан Сыбанбайұлы (имам) Шапшал ауданының Алмалы ауылында өз үйінде 1930 жылдың соңына дейін 20-ға жуық баланы оқытты. Десе де оқу-ағарту істері қашанда оқытушымен, оқу құралымен тығыз байланысты болады. Сондықтан Қытай үкіметі осыны көздей отырып оқытушыларды тәрбиелеу курсілерін жер-жерде көптеп аша бастайды. Әрине бұл Қытай үкіметінің қазақтарды социалистік қоғамның Қытайлық білім беру жүйесінің тәртібіне біртіндеп үйрету болатын.

Жоғарыдағы мектептерде сабақ мазмұны алғашында Арабтың 28 әрпін танудан басталған. Одан соң «Құран кәрімді» оқудың алғы шарты болған «Апиек», «Иманшарт» негізгі оқулықтар болған. Сондай-ақ Ислам шариғаттарымен намаз оқу ережелері де үйретілген. Кейін келе қоғам дамуының жалпы беталыс талабына сай есеп, тарих, жағрапия, тіл (орыс, қытай т.б. тілдер) ән, сурет сабақтары оқытылған. Мектеп негізінен жекелер жағынан ашылып, жекелер жағынан басқарған [4].

Қытай қазақтарының ағарту дәстүрі кезеңдері. 1760 жылдан 1871 жылға дейінгі діни ағарту мен жаңаша ағартудан бастау кезеңі; 1871 жылдан 1881 жылға дейінгі Ресей отаршылдық құлдану ағарту кезеңі; 1911 жылы Қытайда Монархия жойылғанға дейінгі кезең; 1917 жылғы октябрь төңкерісінің демократиялық социалистік идеяның ықпалындағы ағарту кезеңі; 1944 жылға дейінгі яғни Ян Цзэнсинь (Yang Zengxin – Яң Зыңшын), Цзинь Шужэн (Jin Shurin – Жин Шурін), Шэн Шицай (Chen Shicai – Шын Шысай) үстемдігі кезіндегі ағарту кезеңі.

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың бас шенінен бастап Шыңжаңның жер-жеріндегі қазақ қоныстанған өңірлерде қазақтың ұлттық ағартуы бұрынғы негізде көркейе түсіп, діни ағартудан пәни ағартуға (жаңаша ағарту), жекелер ашқан киіз үй мектеп, мешіт-медреседен үкімет басқаруындағы мектептерге өзгерді. Осы негізде мынадай формадағы ағартулар барлыққа келді: діни оқуды негізгі түйін еткен отбасылық ағарту, діни оқумен жаңаша оқуды жарыстыра қатар жүргізген бастауыш ағартуы және жаңаша орталау ағартуы қалыптасты. Кейін келе қоғам дамуының зор беталысы іс жүзіндік қажеттілік, адамдардың білім игеруге, ой-санасын ашуға талпынуы нәтижесінде XX ғасыр басында медреселер мектептерге айналды да, жаңаша білім беруді негізгі етіп, діни сабақ өткізуді қосымша жүргізді. Сөйтіп, 1911 жылы Қытайда монархия жойылғанға дейін қазақтардың алғашқы білім беру негіздері қалыптаса бастады [14].

1912 жылы Қытайда Республикалық Минго үкіметі билікке келіп, 1915 жылы соның нәтижесінде «жаңа мәдениет қозғалысы» туындап, күшейді де, жаңа үкімет тағайындаған әрбір өлке провинция билеушісі (генерал-губернаторы) мәдени-ағарту шараларын жүзеге асыруға міндетті болды. Бұл туралы тарих ғылымдарының профессоры Нәбижан Мұқаметқанұлы: «Шынжаңдағы қазақтардың оқу-ағарту, мәдени істерінің дамуы қазақтардың өз құлшынысы мен Қазақстандық зиялылардың жәрдемі арқасында жүзеге асты, өйткені Қытайдың Іле, Тарбағатай және Алтай аймақтарындағы қазақтар саналы түрде өз қаржы-қаражаттарымен мектептер салдырып, Қазақстаннан барған қазақ, татар зиялыларын оқытушылыққа жалдап, білім беру ісін дамытты. Ал Қазақстаннан барып сабақ өтуші мұғалімдер еріксіз жалданушылар емес,

керісінше белсенді мәдени ағартушылар болды. Олар сол кезде Ресейден шыққан мектеп оқулықтарын алып барып Ахмет Байтұрсыновтың әліпбиімен (төте жазумен) сабақ берумен қатар, Қазақстаннан шығатын газет-журналдарды Абай, Шәкәрімдердің және Алаш қозғалысының көрнекті өкілдерінің шығармаларын Қытайдағы қазақтар арасына таратып, олардың ұлттық санасезімінің өсуіне ықпал жасады деп көрсетеді [15].

Осы тұста Шыңжаңдағы қазақтарда жаңаша білім беру жүйесі жарыққа шығып, жаңаша білім алған алғашқы адамдарды бір бөлім сауатты адамдар жетіле бастаған-ды. Мыс, Алтай аймағында 1890 жылы Зуқа қажы салған «Бітеу қора» мешіт-медресесінен оқыған Ақыт Үлімжіұлы 1896 жылы Мәми Бейесі бастап салдырған Абақия мектебінен оқыған Шәріпхан Жеңісханұлы, Шәмши Мәмиұлы, Дәлелхан Сүгірбайұлы, Мұқаш Жәкеұлы 1889 жылы Жәке бидің Жеменейде салдырған Жәке би мешіт-медресесінен оқыған Баймолла Қараекеұлы, Зуқа Сәбитұлы 1886 жылдан бастап салына бастаған Іледегі мешіт-медреседен оқыған Мақсұт, Болысбек қатарлылар 1907 жылы Шағантоғайда Иса қажы салдырған мешіт-медреседен оқыған Нұртаза Үкірдай (мәнсап аты), 1910-1917 жылдары Күнесте Қуан зәңгі (мәнсап аты) салдырған мешіт-медреседен оқыған әйгілі ақын Таңжарық Жолдыұлы т.б. 1916-1919 жылдары Іленің Күре деген жерінде ашқан «Мыңхуа шөтаңнан» (монғол-қазақ училищесі) оқыған Таңжарық Жолдыұлы (кейін осында оқыған) Әбеу Құдышұлы, Нүсіпхан Көнбайұлы қатарлылары XX ғасырдың алғашқы отызыншы жылына дейінгі Шыңжаң қазақ ағарту, тәлім-тәрбие жұмысының қаулап өркен жаюына себепші, жебеуші, көшбасшы болды. Олар отызыншы жылдардан кейінгі ағартудың дамуы, жалпыласу, өркендеу кезеңінің қалыптасуында белсенді рөл атқарады, көрнекті үлес қосты [16].

1911 жылы Қытайда Синхай революциясы жеңіске жетіп, Қытайда екі мың жылдан артық уақытқа жалғасқан монархиялы жүйе жойылып, демократия ұғымын адамдар санасына терең ұялатты.

Синхай революциясынан кейін 1912 жылы Шыңжаңның генерал-губернаторы болып Яң Зың Шын тағайындалды. Ол идеология мәдениет саласында томаға-тұйықтық және халықты надандықта қалдыру саясатын қолдағанымен, халықтың жаңа қоғамдық қатынас негізінде жаңа азаматтық қоғам құру күресін тоса алмады. Ақыры 1924 жылы күзде Шыңжаң өлкесінің орталығы Үрімжі қаласында орыс тілінде саяси заң кәсіптік мектебін (училище) ашып, сыртқы істер қызметкерлері мен әкімшілік мансаптыларын тәрбиелеуге мәжбүр болды [17]. Бұл сол кезде Шыңжаңдағы ең жоғары оқу орны еді.

Осы тұста Шыңжаңдағы қазақтардың оқу-ағарту немесе білім беру толқыны көтеріліп, ішкері өлкелерден келген озық ойлы демократтар мен Қазақстан және орта Азиядан келген қазақ, татар, өзбек оқымыстыларының тырысқандық көрсетуімен Шыңжаңдағы қазақтарда жаңаша білім беру жүйесі жарыққа шығып дами түсті.

1922 жылы Үрімжі қаласында тұңғыш рет өлкелік (провинция) «моңғол-қазақ мектебі» ашылды. Оқушылар негізінен қазақ, моңғол ұлттарынан болды. Қытай тіл-әдебиетін кейін келе қазақша, орысша тілдерді негіз етіп оқытты. Бұл кезде қазақтарда мектептер медреселер көптеп жарыққа шығып, жаңаша оқу барған сайын дами түсті.

Құлжа қаласына қарасты Қорғас аудан Шалпеңіз деген жердегі Әбділдә Қожамбер қажы мектеп ашып отыр. Оқушыларға діни және жаңаша білім берді, аралас оқытты. XX ғасырдың 20 жылдарынан кейін бұл мектеп кеңейтіліп негізінен жаңаша білімдерді оқытатын мектепке айналды. Алтай жеріндегі Абақ медресесі де қазақ балаларына діннен де, жаңаша білімдерді оқытты. Осы тұста Сатыбалды деген адам Қазақстаннан Құлжаға көшіп келіп, Құлжада татар мектебінде сабақ беретін Қалимолла Бектолин деген оқымыстыны алмалыдағы «жіңішкесай» деген жерде сабақ беруге ұсыныс етіп мектеп ашып, бала оқытты. Мұнда да діни және жаңаша білімдер тең оқытылды. Міне осындай жаңаша ағарту қозғалысы Шыңжаңдағы әрқайсы жерлерде көтеріліп, халықты жаппай сауаттандыру ауқымы көтерілді [17].

Қорытып айтқанда, Қытайдағы қазақтардың істері XIX ғасырдың соңында діни оқудан бастау алса, кейін келе қоғам дамуының зор беталысы, іс жүзіндік қажеттілік, адамдардың білім игеруге, ой-санасын ашуға талпынуы нәтижесінде біртіндеп пәни оқуға, яғни жаңаша білім беруге қарай бет алып дамудың нәтижесінде, XX ғасырдың 20 жылдарына дейін, яғни Ахмет Байтұрсынұлы алфавиті жасалғанға дейін қытай қазақтарының білім беру істері алғашқы қалыптасу кезеңіне жетті деуге болады. Қытайдағы қазақтар арасында Ислам діні оқу-ағартуын біршама кең көлемде жалпыласуының негізінде, ондағы қазақтардың Ислам дініне болған сенімдері нығая түскен. Ал дәл қазіргі уақытта тек ШҰАР дағы ашылған «Ислами ді-

ні мектебі» ғана мұсылман баласы үшін арнайы оқу орны болып әлі күнге дейін ислами оқу бағдарламасымен жұмыс атқарып келеді. Күні бүгінге дейін Шыңжаң өлкесінде өмір сүріп келе жатқан қазақ, ұйғыр т.б. ислам дініне сенетін мұсылман ұлттары қытай ұлттарынан ерекшеленіп, бөлектеніп тұрады. Бұл қытай қазақтарының ұлттық тілі мен санасы, дінінің, мәдениетінің бірегейлігі қалыптасқандығын көрсетеді. Жалпы жақтан айтқанда Қытайдағы қазақтар ата-баба дәстүрін бойына сыңырып, өз ана тілінде толық сөйлеп, жаза біледі.

Әдебиеттер

1 Ұлттар ынтымағы тәрбиесі. – Үрімжі: Шынжаң жастар-өрендер баспасы, 1997. – 144 б.
2 Бұлытай М. Дін және мәдениет // Қазақстан-Заман. – 2003. – № 22 (429). – 30 мамыр.
3 Қытайдағы аз санды ұлттар демографиясы. – Пекин, 1987. – № 2. – 82-92 бб.
4 Фанг З. Қытайдың дін мәселесі мен дін саясаты. – Бейжиң, 2002. – 406 б.
5 Қытай халық республикасының тарихы. Хы Шин (бас ред). – Бейжиң, 1999. – 328 б.
6 Қытайдағы ислам мәдениеті. – Бейжиң, 1996. – 234 б.
7 Кулаков А.Е. Религий мира. – М.: Аст, 1996. – С.123.
8 Чин К. Ислам дінінің Қытай тарихындағы орны. – Үрімжі, 1996. – 234 б.
9 Қытайдағы ислам діні тарихы. – Бейжің, 2000. – 245 б.
10 Жаңа дәуірдегі діни қызмет мақалаларынан таңдамалылар. – Пекин: Діни мәдениет баспасы, 1995. – 386 б.
11 Заң ережелер жинағы // Іле аймақтық заң сауатын жалпыластыру кеңсесі. – Құлжа, 1991. – 296 б.
12 Үнбанлян Ж.Д. Шыңжаң тарихынан жүз сұрақ-жауап. – Үрімжі, 2005. – 157 б.
13 Шыңюньфин. Ұлттық территориялы автономияның күшті өміршеңдігіне саяси түзім тұрғысынан көз жіберу керек // Ұлттар ынтымағы журналы. – 2000. – № 3. – 37-55 бб.
14 Орта Азия түрік республикаларындағы зиянды ағымдар және миссионерлік. – Алматы, 2006. – 63 б.
15 Дербісәлі Ә. Дінді сату – отанды сату // Иман. – 2010. – №6. – 20 наурыз.
16 Шәріп А. Ислам – хаһдін // Иман. – 2008. – №4. – 30-31 бб.
17 Айталы А. Тәуелсіздік және дін //Ана тілі. – 2011. – 5 мамыр.

References

1 Ulttar yntymagy tarbiesi. – Urimzhi: Shynzhang zhastar oernder baspasi, 1997. – 144 b.
2 Bulytai M. Din zhanemadeniet // Kazakhstan-Zaman. – 2003. – № 22 (429). – 30 mamyr.
3 Kytaidagy az sandy ulttar demographiyasy. – Pekin, 1987. – № 2. – 82-92 bb.
4 Fang Z. Kytaidyn din maselesi men din sayasaty. – Beijing, 2002. – 406 b.
5 Kytai halyk respublikasynyn tarihy. Hy Shin (bas red.) – Beijing, 1999. – 328 b.
6 Kytaidagyislammadenieti. – Beijing, 1996. – 234 b.
7 Kulakov A.E. Religiimira. Moscow: Ast, 1996. –S.123.
8 Chin K. Islam dinining Kytai tarihyndagy orny. – Urimzhi, 1996. – 234 b.
9 Kytaidagyislamdinitarigy. – Beijing,2000. – 245 b.
10 Zhanadauirdegidinikyzmetmakalalarynantandamalylar. – Pekin: Dini madenietbaspasy, 1995. – 386 b.
11 Zangerezhelerzhinagy // Ile aimaktykzangsauatynzhalpylastyrukengsesi. Kulzha, 1991. – 296 b.
12 Unbanlyan Zh.D. Shynzhang tarihynan zhuz surak-zhauap. – Urimzhi, 2005. – 157 b.
13 Shyniyunfin. Ulttyk territoriyaly avtonomiyanyn kushti omirshindigine sayasi tuzim turgysynan koz zhiberu kerek // Ulttar yntymagy zhurnaly. – 2000. – № 3. – 37-55 bb.
14 Orta Aziya turik respublikalaryndagy ziyandy agymdar zhane missionerlik. – Almaty, 2006. – 63 b.
15 Derbisali A. Dindisatu–otandysatu // Iman. – 2010. – №6. – 20 nauryz.
16 Sharip A. Islam – hakdin // Иман. – 2008. – №4. – 30-31 bb.
17 Aitaly A. Tauelsizdikzhane din //Anatili – 2011. – 5 мамыр.

«Если у какой-то из религий и был бы шанс управлять Англией, да собственно и всей Европой в последующие 100 лет – так это мог бы быть только Ислам».

«Я всегда с большим уважением относился к религии Мухаммада из-из ее высокой жизненности. Это единственная религия которая на мой взгляд обладает способностью адаптации к изменяющимся условиям жизни, что [без сомнения] может понравится людям любого возраста. Я изучил его жизнь – по моему он удивительный человек – уж никак не антихрист, напротив – его можно называть спасителем человечества».

«Думаю, что если бы человеку, подобному ему были даны права диктатора в современном мире, он смог бы решить его проблемы так, что эти решения принесли столь желаемый мир и счастье: я предсказывал о вере Мухаммада, что она будет принята завтрашней Европой, и она уже начинает приниматься Европой современной».

Джордж Бернард Шоу

Кайрбеков Н.Е.

Философия ислама в эпоху правления династии Караханидов

В этой статье рассматривается вопрос, связанный с философией ислама на территории Центральной Азии и Казахстана в период правления династии Караханидов. Можно увидеть тонкую связь между философами и богословами ислама данного периода, которые находились в основном в древних городах, таких как Самарканд, Исфиджаби, Туркестан. В этой статье мы раскрываем тему об исламской философии и философско-религиозных аспектах мусульманского мышления и ее особенностях в Центральной Азии в период династии Караханидов.

Особенность философии Ислама в период правления династии Караханидов характеризуется её слиянием с религией. Многие философы были священниками и богословами. В некоторых случаях философы и богословы были выше, чем государственные должности. В средневековой религии Ислама – Бог – абсолютная личность, Бог един. А человек понимается как единство веры, надежды и любви. Жизненность, заключённая в Исламе, состоит в развитии личностного начала. Человек представился в новом образе, который во многих отношениях превосходил античные представления.

Ключевые слова: фикх (положения религии), ислам, философские идеи, богословы мусульманской религии, средневековье, теория исламской мысли.

Kairbekov N.E.

Philosophy of islam in the era dynasty karakhanids

This article discusses the issue related to the philosophy of Islam in Central Asia and Kazakhstan in the period of Karakhanids dynasty.You can see the subtle relationship between philosophy and theology of Islam that period, which were mainly in the ancient cities such as Samarkand, Isfijab, Turkistan. In this article, we reveal the topic of Islamic philosophy and philosophical – religious aspects of Muslim thought and its characteristics in Central Asia in the period Karakhanids dynasty.

Islamic philosophy, especially the period dynasty is characterized by its merger with religion.Many philosophers and theologians were priests. In some cases, philosophers and theologians were higher than public office.In medieval religion of Islam – God – the absolute identity, God is one.A person is understood as the unity of faith, hope and love.Vitality, encased in Islam, is the development of personal principle.The man introduced himself in a new way, which in many respects superior to the ancient representations.

Key words: fiqh (religionruls), Islam, philosophical ideas, theologians of the Muslim religion, the Medieval, the theory of Islamic thought.

Қайырбеков Н.Е.

Қараханилер басшылық кезеңіндегі ислам философиясы

Бұл мақалада қараханилер әулетінің билігіндегі Орталық Азия мен Қазақстан территориясындағы ислам философиясына қатысты мәселелер қарастырылады. Түркістан, Самарқан мен Исфиджаб сынды көне қалаларда өмір сүрген ислам құқықшылары мен философтарының арасында қарым-қатынасты көруге болады. Бұнда зерттелетін мәселе сол қараханилердің билік уақытындағы ислам философиясы мен діни философия мәселелеріндегі Орталық Азия мұсылман қоғамының ой-пікірлерінің ерекшеліктеріне арналмақ.

Осы кезеңдегі ислам философиясының негізгі ерекшеліктері оның дінмен ұштасуында. Көптеген философтар діни қызметкерлер болған. Кей жағдайларда олардың беделі мемлекеттік қайраткерлерден жоғары болған. Ортағасырлық ислам дінінде Құдай – абсолюттық бейне, ол жалғыз. Ал адамға келсек ол – наным-сенімді біріктіруші тұлға. Исламдағы өмір түсінігі жеке тұлғаның дамуынан тұрады. Бұнда адам жаңа бір бейнеде көрінеді.

Түйін сөздер: фиқһ (дін негіздері), ислам, философиялық идеялар, мұсылман дінінің құқықшылары, орта ғасыр, ислам ой-пікірлерінің теориясы.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 28:929(574)

Кайрбеков Н.Е.

Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак»,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: nurlan.kairbekov@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ ИСЛАМА В ЭПОХУ ПРАВЛЕНИЯ ДИНАСТИИ КАРАХАНИДОВ

Введение

Исламская религиозная философия в эпоху правления династии Караханидов (382-607/992-1211, Мавераннахр и Восточный Туркистан, Семиречье) имеет свою интересную историю. Ведь она развивалась в рамках определенных религиозных догматов. В исламской философии, с самого ее зарождения возник целый спектр течений и направлений на территории Казахстана и Центральной Азии.

Богатство и многоцветность этого спектра усиливала мощная струя философских поисков за пределами религиозности. Философы и богословы этого региона проявляли свой потенциал на высоком уровни необходимых знаний.

Современная теория исламской мысли широко раскрыла свои границы и приняла в ряды религиозной науки такие дисциплины, как исламская теология, психология, философия. В период правления этой династии в на территории Казахстана и Центральной Азии стала широко распространяться исламская религия, поэтому многие литературные и научные произведения философии и религии были написаны на арабском языке.

В нашей статье мы раскрываем тему об исламской философии и философско-религиозных аспектах мусульманского мышления и ее особенностях в Центральной Азии в период династии Караханидов. В действительности ислам как наука говорит о философском мышлении пассивно, но не смотря на это в истории этой религии мы встречаем много богословов (‘улама’), которые непосредственно занимались этой тематикой, или же связывали ее параллельно с другими религиозными науками.

Нужно отметить, что философские идеи в средние века чаще всего были облачены в религиозные одежды. Строго говоря, религия не является философией. Религия – это богослужение, когда происходит связь между Богом и человеком. Для религии характерны чудеса, в философии же то и другое ставится под сомнение. В то же время нельзя не видеть и определенное сходство религии и философии. В религиозных воззрениях, как и в любых других воззрениях, всегда содержатся философские идеи.

Мусульманские философы и богословы в период Караханидов

Почти все религиозные науки ислама, а также философия религии в период правления династии Караханидов на территории Казахстана и Центральной Азии связаны с расцветом арабо-мусульманской философии. Большие города, такие как Бухара, Самарканд, Узкенд, стали сгустком экономического, культурного и образовательного процветания этого региона. В этих городах строились мечети, мусульманские школы (медресе), центры образования, куда поступали по повелению правителей династии Караханидов почти все древние рукописи научного характера. Они были по многим отраслям знаний: математике, астрономии, физике, медицине, истории, географии, религии и философии. Почти во всех прикладных и практических науках были обширные разделы, посвященные философским проблемам. Это были традиции мышления ученых и богословов того времени.

Династия Караханидов при завоевании других территорий, требовала выплаты дани не только драгоценностями, но и сочинениями философов и богословов мусульманской религии. По всей территории, которая принадлежала этой династии, вели работу специальные порученцы с одной единственной целью – искать и приобретать древние рукописи философии, религии и других наук. В Самарканде и Бухаре работал огромный штат переписчиков и переводчиков, систематизировавших поступающие манускрипты с разными научными текстами по философии и религии. Таким образом, перед людьми, которые еще недавно были кочевниками и воинами, почти неграмотными, открывались бескрайние горизонты философской мысли.

Античное философское наследие, представленное прежде всего такими именами, как Аристотель и Платон (по арабский Аристуталис и Ифлятон), дало мощнейший импульс развитию мусульманской философской мысли в Центральной Азии.

Первые арабские философы своим подражанием древнегреческим авторам повлияли и на ученых, философов и богословов из Самарканда и Бухары, а так же других городов этого региона. Вскоре появились грамотные и образованные философы из местной среды.

Одним из первым философов можно считать Ходжа Ахмед Йассауи (ум. в 562/1166-1167 г.), он был крупным проповедником ислама в период XI-XII вв. С его именем связана мечеть, построенная Тимур-ханом в конце XIV в. в Туркестане. Этот мусульманский философ написал сборник стихов «Диван-и-Хикмет». Он родился в Исфиджабе во времена правления династии Караханидов примерно в конце XI в. Большую часть жизни провел в Яссы (Туркестан). В Исфиджабе он учился у выдающегося имама Арыстан баба (ум. примерно в XII в). Далее он продолжил свое обучение в Бухаре у шейх ислам Юсуфа Хамадани (ум. в 535/1140-1141 г.). В его трудах можно отметить факторы культурно-исторического, этнографического, социально-бытового характера.

Ходжа Ахмед Йассауи дает толкование четырех направлений: 1) исламских положений (шариата), традиций, обычаев; 2) тарихата, идеи суфизма; 3) хакихата, приближения к Богу; 4) ма‘рифата, познания религии. Среди его учеников можно отметить выдающегося Сулеймана Бакыргани (ум. в 581-582/1186 г.). Он тюркский святой, легендарный софийский ученый, распространитель ислама и исламской философии.

Йусуф Баласагуни (ум. в 468/1075-1076 г.) жил в городе Баласагун и воспитывался при дворце, побывал во всех крупных научно-литературных центрах государства Караханидов. Изучил персидский, арабский и китайский языки. Кроме того, изучал историю, астрономию и другие науки. Он жил в городе Баласагун, который был одним из самых больших городов и крупных центров философии и богословия в государстве Караханидов. Оно представляло собой в этногенетическом плане объединение ряда тюркских племен, возвысившихся в начале X в., и просуществовало в течение несколько веков [1, с. 75].

Из истории религий можно проследить исторический факт, что философия играла так называемую роль «религии» вообще. Древние греки опирались и основывались на философские заключения учёных. Философы Ближнего Востока и Центральной Азии показывают силу философской мысли равной религиозной [2, с. 220].

Ученый-филолог времени Караханидов Махмуд Хусейн ибн Мухаммад Кашгари (ум. в 495/1101-1102 г.) – лингвист, географ, автор «Диуани лугат ат-тюрк» любил общение с философами своего времени. Он родился в Барсхане, на берегу Иссык-Куля. Его труд «Диван лу‘ат ат-турк» является не только толковым словарем, но и подлинной энциклопедией народной жизни тюрков времени правления династии Карахани-

дов. Автор имел большой круг знакомых и друзей, среди которых были выдающие философы и богословы Центральной Азии.

Адиб Ахмед ибн Махмуд Иугнеки (год смерти не известен). Его единственный труд это книга «Хибат ул-Хакайк» («подарок истины»). Он родился в конце XII в. Его родной город был Иугнек, по мнению археологов, находился близ Туркестана. Изучал богословие, а также арабский и персидский языки. Основные мысли его книги – польза знания, основы морали и человечности. Главный его труд был написан в книге «Дар истины», она была написана на тюркском языке, на котором говорило население государства Караханидов. В ней отразились черты морали, существовавшие в то время среди населения Центральной Азии.

В период правления династии Караханидов осуществлялось распространение ислама по все территории, что повлияло на развитие мусульманской философии и богословия. Среди ученых богословов можно отметить тех, которые со всех сторон приглашались правителями династии в Баласагун, Самарканд и Бухару. Видимо, это делалось для усиления своей власти и авторитета среди местного населения Центральной Азии. Примером можно показать то, что династия Караханидов приняла ислам, и это напрямую связано с именем кагана Сатук Богра-хана, который взял также себе мусульманское имя ʻАбд ал-Карим. Ислам приняли более 200 шатров. После принятия ислама Сатук Богра-хан превращает город Баласагун в один из центров мировой мусульманской цивилизации. Ислам был объявлен государственной религией в новом государстве [3, с. 149].

В период правления этой династии мусульманские ученые занимались больше чем одной дисциплиной, такими науками как математика, астрономия, химия, богословие. Так мусульманскими учеными или философами по ал-Фараби называли тех, кто одновременно занимался более чем одной наукой [4, с. 150].

Исламская философия является душевной и религиозной, она решала большие традиционные проблемы того времени, такие как отношение к человеку, к существующему миру, к вселенной и взаимоотношение между Богом и самим человеком. Ведь исламская философия основывается на религиозные аспекты, верования и ее центральным объектом является суть вопросов о Боге, Разуме, душе человека. Поэтому мы видим, что исламские философы всегда имели общение с грамотными и всесторонне развитыми богословами своего времени.

Здесь можно отметить несколько выдающихся ученых богословов и правоведов периода Караханидов. Например, можно отметить деятельность правоведа (факиха), представителя местной богословско-правовой школы (мазхаб) Абу Ханифы, Баха’ ад-дин Мухаммад ибн Ахмад ал-Исфиджаби (ум. после 500/1106-1107 г.), родом из Исфиджаба. В исторических источниках мы встречаем разные варианты написания его имени. Например, поздние ханафитские авторы ʻАбд ал-Кадир ибн Аби-л-Вафа’ ал-Кураши (ум. в 775/1373 г.) в «ал-Джавахир ал-мудийа» и Касим ибн Кутлубуга (ум. в 879/1474 г.) в «Тадж ат-тараджим» передают его имя в следующей форме: Баха’ ад-дин Абу-л-Маʻали Мухаммад ибн Ахмад ибн Йусуф ал-Исфиджаби. Однако другой автор, выходец из Золотой Орды Махмуд ибн Сулайман ал-Кафави (ум. в 989/1581 г.) в «Ката’иб аʻлам ал-ахйар» приводит приблизительную дату кончины автора – после 500/1106-1107 г. [5, с. 301].

Из вышесказанного можно заключить, что поздние составители биографических словарей (тараджим), использовав первоначальную информацию, превращали эти краткие сведения о жизни и деятельности ал-Исфиджаби в более смутные данные. Почти все источники сообщают название его единственного труда, составленного в Самарканде во время правления династией Караханидов – «Зад ал-фукаха’» [5, с. 201, 301].

Мухаммад ибн Ахмад ал-Исфиджаби родился и получил образование в своем городе Исфиджабе (ныне руины этого города находятся на территории Южно-Казахстанской области). Здесь он сформировался как зрелый ханафитский правовед. Однако в сохранившихся памятниках средневековой историко-биографической литературы отсутствуют подробности его жизни и деятельности в его родном городе Исфиджабе. О нем также указывается в книге «Ката’иб аʻлам ал-ахйар мин фукаха’ мазхаб ан-Нуʻман ал-мухтар» как богослов и один из выдающихся преподавателей мусульманской школы Баха’ ад-дин Абу-л-Маʻали Мухаммад ибн Ахмад ибн Йусуф ал-Маргинани ал-Исфиджаби, который был учителем Джамал ад-дин ʻУбайд Аллах ибн Ахмад ал-Махбуби ал-Бухари и Абу Бакр ибн Ахмад ибн ʻАли ал-Балхи ас-Самарканди. Баха’ ад-дин ал-Исфиджаби скончался примерно в конце шестого века хиджры [6, л. 177[a]].

Перенесение в 432/1040 г. караханидом Ибрахимом Тамгач-ханом (444-460/1052-1068 г.) своей столицы из Баласагуна и Узгенда в Самарканд стало важным событием не только в истории го-

сударства, но и будущим определяющим фактором как в жизни нашего автора, так и других выдающихся философов и богословов. Известно, что правители из династии Караханидов для нейтрализации влияния местных самаркандских богословов (‘улама’) выдвигали на официальные должности богословов, приглашаемых из Туркестана и Исфиджаба. В рамках этой долгосрочной политики уже сформировавшийся в Исфиджабе знаток *фикха* Мухаммад ибн Ахмад ал-Исфиджаби был назначен на высшую религиозную должность в государстве Караханидов – шайх ал-ислама [5, с. 199].

Так же одним из выдающихся ученых и богословов Бурхан ад-дин ал-Маргинани объединил бухарские и самаркандские традиции: через 1) ‘Усмана ибн Али ал-Пайканди (ум. в 552/1157-1158 г.) Шамс ал-Аимма ас-Сарахси; 2) также через Мухаммад ‘Абд ар-Рахмана ал-Бухари (ум. в 546/1151 г.); 3) а также ас-Садр аш-Шахида; 4) Ахмад ибн ‘Абд ал-‘Азиз ас-Садр ас-Са‘ида (VI/XII); 5) Абу Хафс ан-Насафи; 6) его сына Абул-л-Лайс ан-Насафи (ум. в 552/1157); 7) Мухаммад ибн ал-Хусайн ал-Банданиджи (VI/XII в.)

В Самарканде фамилия Бурхан ад-дин ал-Маргинани пользовалась влиянием в течение очень долгого времени. Представители этой семьи занимали должность шайх ал-ислама в Самарканде в течение четырех веков, вплоть до 906/1500 г.

Его продолжателем был Мухаммад ибн Махмуд ал-Уструшани (ум. после 632/1234 г.) в Самарканде. Он получил образование также у Абу-л-Касим Мухаммад ибн Йусуф ал-Хусайни ас-Самарканди (ум. в 556/1161 г.) и Захир ад-дин Мухаммад ибн Ахмад ал-Бухари (ум. в 619/1222-1223 г.).

Ученик ал-Уструшани в Самарканде был Хусам ад-дин ал-‘Алиабади (ум. в 642/1245 г.). Его традиции были унаследованы представителем семьи Бурхана ад-дин ал-Маргинани – Зайд ад-дин ‘Абд ар-Рахим ибн ‘Имадад-дин Аби Бакр ал-Маргинани (ум. в 6701271 г.) [5, с. 225-226].

О династии ал-Маргинани можно наити в сочинении под названием «Фи ансаб аулад Шайх ал-Ислам Сахиб ал-Хидайа». Оно было продиктовано представителем седьмого поколения этой династии, шайх ал-ислам Абу Ахмад ‘Абд ал-Малик ибн ‘Абд ал-Халилом.

Согласно этому новому источнику, Бурхан ад-дин ал-Маргинани имел четырех сыновей. В качестве шайх ал-исламов Самарканда упомянут сам Бурхан ад-дин ал-Маргинани, далее ‘Имад ад-дин Абу Бакр, далее Зайн ад-дин Мухаммад, после него был Маулана ‘Имад ал-Хакк ва-д-дин Абу Бакр, далее были Абу-с-Сафа’ ‘Исам ал-Хакк ва-д-дин ‘Абд ал-Малик, Хаджа ‘Абд ал-Аввал, после него ‘Исам ад-дин и Бурхан ад-дин Хаджа Маулана.

Потомки Бурхана ад-дин ал-Маргинани занимали много разных серьезных должностей, такие как: шайх ал-ислам, хатибы и имамы мечетей Самарканда. Последним представителем этой династии стал шайх ал-ислам Ходжа Абу-л-Макарим. Он был смещен со стороны Мухаммада Шайбани-хана (905-916/1500-1510 г.), на его место был назначен Хаджа Хаванд, потомок Абу-л-Лайс ас-Самарканди (вторая половина IV/X в.) [5, с. 226].

Исламская религиозная философия

Не смотря на религиозный характер, исламская философия ставит логическое мышление на должный уровень и отчасти полагается на разум в рассмотрении проблем божественности, бытия, человека [7, с. 74].

Единый (Бог), по мнению философии Ислама, – это Творец, Создатель. Он создал нечто из ничего. Таким образом, природа в исламской философии очень прочно связана с метафизикой. Целью исламской философии является рассмотрение искусства логики. Человеческий разум это сильнейшая мощь среди всего потенциала человека. Разум бывает двух видов – практический, тот, что управляет телом и упорядочивает действия, и теоретический, также его называют различающим, который обособляется знанием и познанием. Этот вид разума, что воспринимает сенсуальные познания и отбирает из них целостные понятия при помощи эффективного разума [7, с. 519].

При помощи разума мы объясняем, доказываем, открываем практические истинны. В действительности, познание это не субстанция как оно есть. Среди них есть те, которые познаются разумом, и те, что извлекаются из опыта. Это мнение поддерживалось группой преподавателей, но также имело противников. Когда разум и предписание сличались в религиозном духе, то иногда между ними возникал спор, который должен был поддержать одного и ослабить другого или примирить их между собой.

Арабские и тюркские философы и богословы изучали древнюю восточную и греческую философию, но к Платону и Аристотелю имели отдельный подход. В Центральной Азии были переведены множество серьезных сочинений Платона и Аристотеля. Но арабы и тюрки узнали

о трудах Платона и Аристотеля через их произведения, а также, изучая высказывания предыдущих историков и философов о них на примере.

Исламская философия имеет особенность согласования между мыслями философов. Согласование между одними философами и другими. В целостности философии, а также в том, что крупные философы должны иметь точку соприкосновения, если цель их всех заключается в истине. И нет сомнения в том, что Платон и Аристотель – вожди философии, основатели ее фундамента, подробно излагались о ней, и не возможно представить их в разногласии. Также мусульманские философы работали над согласованием между преданием и разумом. С полной уверенностью можно утверждать, что все мусульманские философы от ал-Кинди (ум. в 259-260/ 873 г.) до Ибн Рушда (ум. в 594-595/1198 г.) занимались именно этим согласованием, использовали весь свой потенциал. Это старание было лептой в распространении философии и её вхождения внутрь других исламских наук.

Основоположником восточного перипатетизма является ал-Кинди, получивший звание «философ арабов». В основу своего мировоззрения ал-Кинди положил идею всеобщей причинной связи, в силу которой всякая вещь, если только она осмыслена до конца, позволяет, как в зеркале, познать в ней всю вселенную. Ортодоксальные приверженцы Корана смотрели на него как на еретика. Из многочисленных сочинений ал-Кинди сохранились лишь небольшие отрывки. Ему принадлежат: «Обзор сочинений Аристотеля», «О пяти сущностях», «О ближайшей причине возникновения и уничтожения», «Об определениях и описаниях вещей». Следуя Аристотелю, ал-Кинди утверждал, что «извечное – это то, что вообще никогда не могло быть несуществующим». Не имеющее причины извечное не уничтожается и не изменяется, поскольку не является телом. В качестве такого не имеющего определения начала ал-Кинди называл материю, которая выступает как первичное по отношению к форме, порождающей видовые различия, творящей вещи, являющейся их потенцией.

Большую роль в распространении философского учения античности сыграл ученый, философ ибн Сина (ум. в 428-429/1037 г.). Он много сделал для утверждения рационального мышления и пропаганды естественнонаучных и математических знаний. В своём учении он сохранил и материалистическую, и идеалистическую тенденции Аристотеля, иногда отступая от аристотелизма к неаплатонизму. Ибн Сина признавал вечность материи, рассматривая её как причину многообразия единичных вещей, и выступал против астрологических и иных суеверий. Его основное сочинение было «Книга знаний», которое содержит сжатое изложение его логических и физических взглядов.

Были и опроверженцы взглядов аристотелизма, например исламский богослов, правовед и философ Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали ат-Туси (ум. в 504-505/1111 г.). Наибольшей известностью пользовался его трактат «Опровержение философов». Как основатель ортодоксального богословия, синтезировавший учение мусульманских мистиков-суфиев с «правоверным» исламом, ал-Газали выступил в другом своём фундаментальном труде – «Оживление религиозных наук». Из прочих работ теолога следует упомянуть трактат «Избавляющий от заблуждения», в котором отразилась борьба передовых и реакционных философских идей того времени.

Нужно отметить, что исламская философия тесно связана с наукой. Мы знаем, что философия дополняет науку и наоборот. По мнению мусульманских философов, все науки, касающиеся мышления, относятся к философии. Посредством ее решают все проблемы природы и всего, что связано с ней [7, с. 79-80].

Все мусульманские философы были в первую очередь учеными, а потом лишь философами. Здесь нужно отметить, что ученые и богословы отдавали предпочтение науке и исследованиям законов природы. Многие ученые утверждали, что человек не может быть философом, если он не изучал одно из направлений науки. Например, Ибн Сина, на сколько он был безупречен в медицине, на столько же он был силен в философии.

В действительности, с точки зрения ислама, наука и исследования законов природы очень крепко связаны с философскими познаниями, и нельзя представить одного без другого. Здесь можно сказать о Абу Бакр ар-Разий (ум. в 307-313/920 или 925 г.), он был крупнейшим медиком и философом средних веков, отличающимся глубоким мышлением, способным распознать болезнь, которая не была известна до того [8, с. 502].

Заключение

Из выше сказанного, можно сделать вывод, что философия – это наука, которая зародилась

в Древней Греции, до Европейского ренессанса изучена арабами и тюрками мусульманами и стала основой в возникновении философии Ислама.

Итак, философия – это удел каждого человека. Философия помогает человеку найти ответы на важные для него вопросы. Даже не занимаясь философией, человек всё равно философствует, так как мыслит.

Философия и её изучение помогает найти верную дорогу к истине. Как развивалась философия, можно проследить по древнейшим источникам, книгам, трактатам ученых, философов и богословов.

Время династии Караханидов – это эпоха после античности и до эпохи Возрождения. В средние века, используя знания античности (Аристотеля, Платона), философы делали выводы и, либо допускали их учения, либо не принимали их, и находили новые объяснения тех или иных явлений. Последователям следует знать философию средних веков, для того чтобы иметь основу знаний для дальнейшего использования или их опровержения. Мы же, изучая философию прошлых веков, можем проследить, как она менялась в учениях разных религиозных мыслителей. Парадоксально, но мыслители средних веков, отрицая философию и логику античности, постоянно прибегали к работам античных авторов и пользовались их логикой.

Особенность философии ислама в период правления династии Караханидов характеризуется её слиянием с религией. Многие философы были священники и богословы. В некоторых случаях философы и богословы были выше, чем государственные должности. В средневековой религии ислама – Бог – абсолютная личность, Бог един. А человек понимается как единство веры, надежды и любви. Жизненность, заключённая в исламе, состоит в развитии личностного начала. Человек представился в новом образе, который во многих отношениях превосходил античные представления.

Не только теология влияла на средневековую философию, но и философия в свою очередь определила специфику религиозного освоения действительности, художественное творчество, средневековую словесность, а также научные дисциплины, школы (мадраса), центры образования и науки в Караханидском государстве.

Литература

1 Йусуф Хас Хаджиб Баласагунский. Наука быть счастливым / пер. Н. Гребнева; пер. отдельных глав. – Ташкент: Гослитиздат УзССР, 1963.–120 с.

2 Гегель. Философия религии / пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: «Мысль», 1976, – Т.1., – С.220.

3 Кочнев, Б. Д**.** Нумизматическая история Караханидского каганата (991–1209 гг.). – М.: «София», 2006.

4 Казибердов А.П., Муталибов С.А. Абу Наср ал-Фараби, исследования и перевод: «Фан», 1986. – 150 с.

5 Муминов, А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

6 Махмуд ибн Сулайман ал-Кафави. Ката'иб а'лам ал-ахйар мин фукаха' мазхаб ан-Ну'ман ал-мухтар. Рукопись №2929 Центра восточных рукописей имени Абу Райхана Беруни Ташкентского государственного института востоковедения, лл. $1^{б}$-$442^{а}$.)

7 Али Ахмад. Тарих фикри-л-'арабий ал-ислами. – Дамаск: «Ар-рауда», 1997. – 740 с.

8 'Абд Рахман ибн Халдун. Мукаддима Ибн Халдун. – Каир: «Дару-л-фаджри ли-т-турос», 2004. – 607 с.

9 Канке В.А. Философия. – М.: «Логос», 2001.

10 Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии: учебное пособие. – М.: «Академический проект», 2004.

11 Под ред. Фролова И.Т. Философский словарь. – М.: «Республика», 2001.

12 Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. – М., 1960.

13 Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М., 1966.

14 Фролова Е.А. Проблема Декарта в современной арабской философии.// Вопросы философии. – 1969. – № 5.

15 Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). – М., 1979. – 152 с.

16 Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М., 1983. – 168 с.

17 Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и её приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М., 2001. – 504 с.

18 Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию: пер. с анг. – М., 2007. – 280 с.

19 Корбен Анри. История исламской философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 360 с.

References

1 Jusuf Has Hadzhib Balasagunskij. Nauka byt' schastlivym / per. N. Grebneva; per. otdel'nyh glav. – Tashkent: Goslitizdat UzSSR, 1963.–120 s.

2 Gegel'. Filosofija religii / per. s nem. M.I. Levinoj. – M.: «Mysl'», 1976, – T.1., – S.220.

3 Kochnev, B. D. Numizmaticheskaja istorija Karahanidskogo kaganata (991–1209 gg.). – M.: «Sofija», 2006.

4 Kaziberdov A.P., Mutalibov S.A. Abu Nasr al-Farabi, issledovanija i perevod: «Fan», 1986. – 150 s.

5 Muminov, A.K. Hanafitskij mazhab v istorii Central'noj Azii. – Almaty: Қazaқ jenciklopedijasy, 2015. – 400 s.

6 Mahmud ibn Sulajman al-Kafavi. Kata'ib a'lam al-ahjar min fukaha' mazhab an-Nu'man al-muhtar. Rukopis' № 2929 Centra vostochnyh rukopisej imeni Abu Rajhana Beruni Tashkentskogo gosudarstvennogo instituta vostokovedenija, ll. 1[b]-442[a].)

7 Ali Ahmad. Tarih fikri-l-'arabij al-islami. – Damask: «Ar-rauda», 1997. – 740 s.

8 'Abd Rahman ibn Haldun. Mukaddima Ibn Haldun. – Kair: «Daru-l-fadzhri li-t-turos», 2004. – 607 s.

9 Kanke V.A. Filosofija. – M.: «Logos», 2001.

10 Mareev S.N., Mareeva E.V. Istorija filosofii: uchebnoe posobie. – M.: «Akademicheskij proekt», 2004.

11 Pod red. Frolova I.T. Filosofskij slovar'. – M.: «Respublika», 2001.

12 Grigorjan S.N. Iz istorii filosofii Srednej Azii i Irana. – M., 1960.

13 Grigorjan S.N. Srednevekovaja filosofija narodov Blizhnego i Srednego Vostoka. – M., 1966.

14 Frolova E.A. Problema Dekarta v sovremennoj arabskoj filosofii.// Voprosy filosofii. – 1969. – № 5.

15 Shajmuhambetova G.B. Arabojazychnaja filosofija srednevekov'ja i klassicheskaja tradicija (nachal'nyj period). – M., 1979. – 152 s.

16 Frolova E.A. Problema very i znanija v arabskoj filosofii. – M., 1983. – 168 s.

17 Smirnov A.V. Logika smysla: Teorija i ejo prilozhenie k analizu klassicheskoj arabskoj filosofii i kul'tury. – M., 2001. – 504 s.

18 Limjen Oliver. Vvedenie v klassicheskuju islamskuju filosofiju: per. s ang. – M., 2007. – 280 s.

19 Korben Anri. Istorija islamskoj filosofii. – M.: Progress-Tradicija, 2010. – 360 s.

Турарбекова Л.В.

Воображаемая география. О философском примере «карты» у Делеза

Статья раскрывает специфику философского примера так называемой постмодернистской философии, анализируя широко известный философский пример «карта», встречающийся в произведениях французского философа-постмодерниста Жиля Делеза. Автор анализирует такие философские категории, как «номадология», «карта / калька», «система», «ризома», и тот контекст, в котором эти категории (понятия) употребляются в произведениях философа. Особое внимание будет уделено второй части двухтомника «Капитализм и шизофрения», «Тысяча плато», как наиболее полно отражающей заявленные к анализу понятия.

Ключевые слова: система, мысль, карта / калька, номадический / седентарный (кочевой / оседлый), ризома / древо.

Turarbekova L.V.

Imaginary geography. On example of «card» in Gilles Deleuze's work

The article explains the specificity of philosophical example in so-called post-modern philosophy. The article analyses an example of «card» in the works of the French philosopher Gilles Deleuze. The author of the article analyses categories as «nomadology», «card / calque», «system», «rhizome», as well as the context in which these categories (notions) are used in the books of the philosopher.

Key words: sistema, thought karta / kalka, nomadichesky / sedentarny (nomadic / sedentary) rizoma / tree.

Тұрарбекова Л.В.

Қиялдағы география. Делездің шығармашылықтарындағы «карта» философиялық мысалы туралы

Мақалада француздың постмодернист-философы Жиль Делездің шығармаларында кездесетін кең тараған «карта» атты философиялық үлгісін талдай отырып, постмодернистік философия деп аталатын осы философиялық үлгілердің ерекшеліктері қарастырылады. Автор философ шығармаларындағы «философиялық номадизм», «карта /калька», «жүйе», «ризома» сияқты философиялық категорияларға және осы ұғымдардың қолданылатын контекстік сипатына талдау жасайды. Әсіресе талданатын ұғымдардың толық көрініс табатын «Капитализм және шизофрения», «Мың шоқы» екітомдығының екінші бөліміне ерекше назар аударылады.

Түйін сөздер: жүйе, ой, карта/калька, көшпелілік/отырықшылық (көшпелі/отырықшы).

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 141.11

Турарбекова Л.В.

Институт Сорбонна-Казахстан,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: lturarbek@hotmail.fr

ВООБРАЖАЕМАЯ ГЕОГРАФИЯ. О ФИЛОСОФСКОМ ПРИМЕРЕ «КАРТЫ» У ДЕЛЕЗА

Философский пример как теоретическая проблема в области классификации философских систем может рассматриваться как тема собственно исследования только в маргинальном ключе – в буквальном смысле – как своего рода игра в эрудицию. Это упражнение – еще и неизбежно тавтологическое приведение в пример примера. И вот уже тавтология, примеры философских примеров, это, например: пещера Платона, кусок воска Декарта, кусок сахара Бергсона, неподвижная земля Хайдеггера, гарсон из кафе Сартра, …

Но, несмотря на всю кажущуюся бессмысленность этого изучения философских примеров, именно пример запоминаем мы как яркое воплощение мысли философа, идеи, которую он желал прояснить нам. Философский пример создает то характерное, что убеждает нас в правоте автора – он не может быть сведен к голой логической схеме. Пример как стилистический прием в философском произведении – неотъемлемая часть всякого живого философского труда. Его отсутствие непременно будет рассматриваться как недостаток аргументации. В то же время философский пример не рассматривается философами как аргумент, а скорее как иллюстрация.Таков вкратце его теоретический статус. Почему же проблема примера у Жиля Делеза привлекла наше внимание?

Постараемся разъяснить нашу позицию, проанализировав статус понятия «карта» в одном из самых известных его произведений «Тысяча плато». Делезианская «карта» является одним из таких философских примеров, воплощающих в себе не только логическую, но эмоциональную и образную стороны философии автора. В чем его особенность?

Категория, или «концепт», или ещё «термин» – Делез поразному называет встречающиеся в его произведениях понятия. Одна из особенностей его философии, да и всей философии постмодернизма, заключается в этом обилии понятий, в котором невозможно порой отделить собственно философский пример как эмоциональный, описательный образ идеи, от концепции всей системы. Философский пример у Делеза становится системообразующим, причем не только для самого автора (авторов, если быть точнее, ведь Жиль Делез часто создавал

свои произведения в соавторстве), но также и для многих последователей. Вспомним «карту» Делеза:

«Создавайте карту, а не кальку, – призывает нас Делез, – *Если карта противопоставляется кальке, это потому, что она целиком повернута к эксперименту, связанному с реальностью. (...) Карта имеет множество входов, в отличие от кальки, всегда возвращающейся «к тому же самому». Карта всегда является достижением, тогда как калька постоянно отсылает нас к так называемой «компетенции»»* [1]

Призыв этот стал поводом для многих теоретиков разработать концепции особых географий – от ментальной, психологической, до трактовки официальной картографии как воображаемой науки. Однако «карта» эта остается системообразующим философским примером только лишь в этом конкретном произведении – «Тысяча плато». Это вообще один из излюбленных стилистических приемов Делеза или Делеза-Гваттари – введение в текст некоего термина-концепта, придание ему теоретического веса, вплоть до невозможности рассматривать не только это произведение, но и всю их философию в целом без упоминания этого термина. Но термин этот, на границе между примером и категорией, не получает никакого дальнейшего развития в последующих произведениях. Делезианская «карта» вполне может заменить его же «ризому» (еще один пример-концепт).

Если мы оставим в стороне простую констатацию, что «Тысяча плато», как и подход к её написанию, являются экспериментальными, необычными для философского произведения – и попытаемся проанализировать само возникновение понятия «карта» у Делеза, то мы придем к выводу – граница между философским примером и «концептом», как его называет сам философ, в его произведениях стерта. Тому есть объяснение.

Анализируя биографию философа, исследователи приходят к выводу о необходимости делить ее условно на два периода – первый, так называемый историко-философский период, когда были написаны произведения, посвященные ряду философов (Спиноза, Кант, Юм, Бергсон, ницше) и второй, период написания собственно авторских философских произведений, которые невозможно рассматривать как академическую монографию. Автор и сам настаивал на разделении своего творческого пути на «до» написания «Дифференции и повторения» и «после». Таким образом, собственно возникновение «карты» как философского примера-концепта, принадлежа ко второму периоду, можно было бы отнести к издержкам своего рода мании экспериментирования, возникшей с приходом в жизнь Делеза Гваттари и началом работы «в две руки» над книгами, написанными совместно.

С другой стороны, это условное деление не отражает того факта (вот почему следует назвать его условным), что историко-философское прошлое Делеза, равно как и его формирование как философа в рамках академической системы Франции до 1968 года, оказали неоспоримое влияние на формирование самой мысли философа. Как констатируют биографы, Делез внес в творчество самого Гваттари присущую ему академическую, историко-философскую дисциплину (в смысле «порядок»), обретя взамен перманентный катализатор идей, понятий, концепций. Именно Гваттари является автором многих концептов-понятий-примеров. Ризома и плато, ТелоБезОрганов и карта, все эти термины изобретены непосредственно Гваттари, о чем мы можем узнать из многих интервью, которые авторы давали совместно, а также из биографических исследований, ранних и более поздних, даже недавних. Недавно появившиеся биографические исследования, в силу значительного временного лапса, прошедшего между кончиной обоих философов и нашим временем, тем более ценны, что появившиеся за это время работы, анализирующие их произведения, помогают лучше понять некоторые факты биографий.

Тот факт, например, что Жиль Делез в начале своего философского пути являлся пристрастным исследователем кантианской философии, посвятив ей книгу «Критическая философия Канта», на самом деле ни в какой степени не идет вразрез с тем фактом, что в более поздние годы он принялся создавать «категории», не считаясь с теорией собственно кантианских категорий. Философ совершенно сознательно отвергает сам принцип кантианского подхода к созданию категорий. Список категорий бесконечен, как утверждает Делез, он должен быть таковым. Напомним, как выглядит таблица категорий у Канта.

Кант выделяет следующие типы категорий, при помощи которых упорядоченная мысль возможна:

1. Категории количества
- Единство
- Множество
- Цельность

2. Категории качества
- Реальность

• Отрицание
• Ограничение.
3. Отношения
• Присущность и самостоятельное существование (substantia et accidens)
• Причинность и зависимость (причина и действие)
• Общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию).
4. Категории модальности
• Возможность и невозможность
• Существование и несуществование
• Необходимость и случайность.

Называя Канта своим «любимым врагом», Делез и соглашается и отрицает наличие ограниченного списка категорий. Он пишет:

«Напрасно полагать, что список категорий может быть открыт де-юре; он может быть открыт де-факто, но не де-юре. Ведь категории принадлежат миру представлений, в котором они создают формы распределения, согласно которым Бытие распределяется между сущими, следуя седентарным правилам пропорций. <...>Кантианская схема могла бы работать и превзошла бы себя, вплоть до концепции дифференциальной Идеи, если бы не оставалась необоснованно субординированной по отношению к категориям, которые свели её к роли простого посредника в мире репрезентаций» [2, с. 364-365].

Ссылка на «мир репрезентаций» как на «седентарный» в отличие от мира мысли, Идей (с большой буквы, так как и эта категория у Делеза обладает особым, специальным статусом, отличным от того, каким она традиционно наделяется в философии), мира «номадного», если можно позволить себе этот неуклюжий заимствованный термин – еще одна часто повторяющаяся тема в произведениях автора. Хотелось бы отметить, что, на мой взгляд, слова «кочевой» и «оседлый» вполне могли бы заменить привычное для переводчиков Делеза понятие «номадизм» или «седентарный». Тем не менее, в особенности в том, что касается термина «номадизм» у Делеза, в «Дифференции и повторении» приведен очень важный анализ происхождения слова [3], во многом объясняющий суть того системного, структурального (ещё один термин, опасный по отношению к Жилю Делезу) различия, которое философ придает обеим характеризующим категориям. Поэтому, чтобы остаться верными логике изложения, нам приходится иногда использовать слово «номадный» или «номадический», несмотря на его, повторяемся, неуклюжесть.

Мир репрезентаций, мир установившихся представлений у раннего Делеза – бич всякой мысли. «Мыслить без образов» предлагает нам Делез в одном из своих произведений первого периода – «ницше и философия». Этот рефрен – настоящая мысль есть мысль без образов, без представлений, без репрезентаций – повторяется и в «Дифференции и повторении». В поздних произведениях, например в «Что такое философия?» позиция философа несколько смягчилась – он признает невозможность избежать репрезентаций, но настаивает на понимании философами того, что существуют репрезентации в целом, но наряду с ними существует еще и тотальная репрезентация мысли как таковой, «Образ мысли», меняющийся из века в век, из системы в систему.

Итак, ранняя идея Делеза заключалась в том, что, если мы желаем понять, что такое мысль и как она возможна, мы должны устремиться по пути отказа от всякого полученного представления о мысли и преодолеть самое репрезентацию. Источником же репрезентаций является язык, к системе которого принадлежат и категории. Сама по себе всякая категория (количество их все же может быть безгранично, «де-факто») – слишком громоздка, чтобы объяснить нам механику мысли. Как возможна мысль? – задается вопросом Делез. Как наши физические ощущения могут стать мыслью? – такова проблема, которую он ставит как основную философскую проблему. И, решая ее, он отказывается идти по пути создания неких специальных категорий, которые отражали бы механизм возникновения мысли более полно, чем другие. Репрезентация – вот главный враг мысли, готовая идея (со строчной буквы), отличная от Идеи (с прописной буквы), синонима мысли.

Впоследствии Делез неоднократно возвращался к поставленной в «Дифференции и повторении» проблеме, в том числе и в самый поздний период своего творчества. Вообще его «философскую жизнь» можно было бы делить на гораздо большее количество периодов, а не только лишь вышеупомянутые два – историко-философский и «собственно» философский. В частности, границы могли бы проходить по линиям возникновения и / или возвращения концептов, как собственно сам он и призывал, когда говорил об изучении истории философии. Итак, проблема возможности мысли как таковой – сквозная для философии Жиля Делеза, что можно признать характерным отличием собственно делезианских произведений от написанных совместно с Гваттари.

Напомним, речь идет, во-первых, об отказе от всякой репрезентации или репрезентативной схемы в процессе изучения проблемы мысли с философской точки зрения и, во-вторых, о том, что сама проблема мысли как таковой – характерно делезианская, несвойственная, например, произведениям Гваттари, написанным последним без участия Делеза.

Таким образом, категории, которые, относясь к области языка, лингвистики, лингвистических структур, принадлежат миру репрезентаций, не способны отразить механизм и последовательность возникновения мысли. Из этого неизбежно следует, что этими громоздкими объектами – категориями – можно манипулировать как своего рода лингвистическими объектами. И вот кантианской таблице категорий Делез противопоставляет идею таблицы категорий как монтажного стола, используемого в киноиндустрии.

Книги «Кино – 1. Образ-движение» и «Кино – 2. Образ-время» в полной мере отражают саму теорию категорий у Делеза, а также дают нам обширную базу ссылок на источники, основываясь на которых, Делез приходит к определенным выводам. В частности, опираясь на теорию времени Бергсона, литературную теорию Клоссовского и, разумеется, *отталкиваясь* от кантианской теории категорий, Делез, используя метод коллажа, создает свою собственную теорию категорий. Три основные составляющие присутствуют в ней:

– категории – кантианские или иные – громоздкие языковые конструкты, не отражающие мысль как таковую, но ими можно манипулировать (измененная кантианская теория категорий);

– время – не геометрическая и не числовая величина, основой времени является не минута, а миг – мгновение, в которое происходит изменение (теория времени Бергсона);

– в речи важно не сказанное слово, а промежуток тишины между словами: именно в этот момент возникает речевой смысл (литературная теория Клоссовского).

На примере фильмов Жана-Люка Годара Делез демонстрирует, как кино в практике воплощает идею, согласно которой бергсонианский дуализм пространство / время – кажущийся. Восприятие движущегося образа-картинки как пространственного – иллюзорно, сам механизм его создания – монтаж – «вырывает образ из пустоты»:

«Напротив, важен промежуток *между двумя образами: пространство, которое позволяет каждому образу быть вырванным из пустоты и вновь вернуться в пустоту»* [4, с. 234].

Новый метод Делез называет метод «и», «это и затем то» и противопоставляет его другому методу, «*быть*» (в том смысле, в котором мы употребляем это слово, говоря «это *есть* то-то, а это – иное»), тому, что указывает нам на то, чем вещь «*является*». Как только нам дан один образ, необходимо искать следующий, способный ввести промежуток между ними обоими. Особый метод Годара, который, согласно Делезу, состоит в том, чтобы из образов делать категории:

«Рефлексивные жанры Годара в этом смысле являются настоящими категориями, с помощью которых создается фильм. И монтажный стол рассматривается как таблица категорий. Есть что-то аристотелевское в Годаре. Фильмы Годара суть силлогизмы, которые включают в себя одновременно уровни правдоподобия и логические парадоксы. Речь не идет о процедуре каталогизации, даже не о «коллаже», (…) но о методе создания серий, каждая из которых отмечена категорией (типы серий могут быть различны)» [5, с. 241].

Эти-то новые категории или «серии, отмеченные категориями», больше не являются, как у Канта, условиями опыта или познания, но сами, по необходимости, порождены опытом. Если кантианские категории предшествуют познанию в том смысле, в котором мы способны осознать его, новые категории, согласно Делезу, преодолевают кантианский формализм в том, что касается описания процесса познания.

Рассматривая в подобном ключе проблему взаимозаменяемых философских категорий у Жиля Делеза, а также проблему философского примера как одного из способов классификации философских произведений, мы приходим к выводу, что материал для анализа и изучения, нам доступный, очень и очень богат. Кроме того, классификация по вторичным казалось бы деталям, таким как «пример» или «бестиарий», философских произведений соответствует самому духу философии постмодерна. Конечно, есть определенное логическое противоречие в том, чтобы изучать постмодерн средствами самого постмодерна. Тем не менее, мы полагаем, что подобный подход к изучению философских произведений поможет избежать того формализма, которым нередко страдает академическая философия и поможет нам лучше понять суть всякой из изучаемых философских систем.

Литература

1 DELEUZE G., GUATTARI F., Mille plateaux, « Introduction: rhizome » – Paris, Les Editions de Minuit – 1980, 380 p.

2 DELEUZE G.,Différence et répétition – Paris, P.U.F. – 1969, 400 p.

3 Источник, часто цитируемый исследователями Делеза, упоминаемый им самим в Différenceetrépétition, 1969, p.54 : LAROCHEEmmanuel, Histoiredelaracinenem-engrecancien, Paris, LibrairieC.Klincksieck, 1949 (ЛАРОШ Эмманюэль, История корня nem- в древнегреческом языке), в особенности глава IV, «Пастухи и номады», p.115-129, где Ларош комментирует «пасторальный» смысл νέμω / νέμομαι: «Таким образом, мы называем νομός место выпаса, оборудованное всем необходимым, для укрытия животных и людей. Предложенные переводы «отрезок земли, участок, кусок» в любом случае не годятся для гомерических поэм и предполагают старое νέμω, «я разделяю», которое нам следует отбросить. В архаические времена выпас в основном происходит на безграничном пространстве; это может быть лес, берега рек, склон горы. <...> В конечном итоге νομός не описывает ничего другого, как только пастбище для скота или место обитания без признанных для людей границ.», p.116-117; см. DELEUZEGilles, Différenceetrépétition, p.54. «Номадология» у Делеза и Гваттари – наука о распределении, наука о чистой функциональности философского понятия.

4 DELEUZE G., Cinéma 2 – Paris, Les Editions de Minuit – 1983, 320 p.

5 DELEUZE G., Cinéma 2 – Paris, Les Editions de Minuit – 1983, 320 p.

Hasanov M.Sh., Petrova V.F., Shaidulina D.R.

Social and cultural development of Kazakhstan and its place in modern world

The article shows the transition period of Post-Soviet republics that represents the organic part of the naturalistic process of the traditional societies transformation into their modern (postmodern) organization and development forms in the age of global democratic wave, secular character of social life organization reinforcement. This work reveals, that new social and political and social and cultural changes, that appeared as consequence of the replacement of traditions by market relations, that formed Western model of social and cultural society transformation, competitive democracy, market economy, social state and society of mass consumption, life standards and values, alienation among human, society and nature;

Key words: Kazakhstan, culture, impulses, Eurasia, civilization, guides, transformation, society.

Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф., Шайдулина Д.Р.

Егемен Қазақстанның әлеуметтік-мәдени дамуы

Аталмыш мақалада қазақстандық қоғамның тоталитарлық жүйеден демократияға өтудегі әлеуметтік-мәдени трансформация ерекшеліктері қарастырылады. Сараптама негізінде мынандай қорытынды жасалды: бұл трансформация – дәстүрлі қоғамның заманауи қоғамдастық формаларына өзгеруі және жаһандық демократия толқыны арнасында дамуының табиғи-тарихи үрдісін білдіреді. Мақала – егемендік алғаннан кейін қазақстандық қоғамда пайда болған нарықтық механизм, құқықтық мемлекет, ашық қоғамның құндылықтары мен стандарттары, еуразияшылдық өркениеттік бағдарлары негізінде қалыптасқан жаңа қоғамдық-саяси және әлеуметтік-мәдени өзгерістерді зерттеуге арналады.

Түйін сөздер: әлеуметтік, мәдениет, трансформация, еуразияшылдық, өркениет, қоғам.

Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф., Шайдулина Д.Р.

Социокультурное развитие суверенного Казахстана

В этой статье рассматриваются особенности социокультурной трансформации казахстанского общества при переходе от тотаталитаризма к демократии. На основе этого анализа выявлено, что данная трансформация представляет собой органическую часть естественноисторического процесса преобразования традиционных обществ в современные формы организации и развития в общем русле глобальной демократической волны. Данная статья посвящена изучению новых общественно-политических и социально-культурных изменений, которые появились в казахстанском обществе в результате утверждения суверенитета, рыночного механизма, правового государства, стандартов и ценностей открытого общества, евразийских цивилизационных ориентиров.

Ключевые слова: социальность, культура, трансформация, евразийство, цивилизация, общество.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 125.1

*Hasanov M.Sh., Petrova V.F., Shaidulina D.R.
Al-Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan, Almaty
*E-mail: hasanov.marat.41@mail.ru

SOCIAL AND CULTURAL DEVELOPMENT OF KAZAKHSTAN AND ITS PLACE IN MODERN WORLD

(Part II)

Discussion: At the end of last century it seemed that the question of vector and character of social development direction was finally resolved. After Soviet Union collapse self-determinated republics proclaimed to transform totalitarianism into democracy and planned economy into a market. Many decided that long-lasting confrontation of two world systems was over with Soviet type of socialism defeat and the victory of Western liberal democracy. Of course, ex-Soviet republics didn't expect that in social and cultural transformational process, i.e., at the transition to democracy and market they would have to face competition and those crises events that had taken place in the economicaly and politicaly developted countries. In this regard, well-known American politician Brzezinski noted that transforming societies expectations were too high, and costs and reconstruct abilities ideas were too naive. Hence, social and cultural transformation was seen as continuous process, but in practice it was conflicting stages alternation, when one stage achievement doesn't ensure successful overcoming of next. Analyzing the experience of post-communist regimes becoming, he notes that in these countries it was hard to timely or at the same time create political conditions for economic reforms. In its turn, it led to the shock therapy, state's role strengthening in reform promoting. On this basis famous politician concludes: «Looking from today, politically and economically successful liberal democracy isn't predetermined result except maybe five of the 27 post-communist states». They are Poland, the Czech Republic, Hungary, Slovenia and Estonia.

To understand the complexities of social and cultural transformations of transitional society, i.e., the society that transits to democracy and market it's possible to use comparative approach in modernization theory to compare events in post-Soviet republics with other social and cultural transformations samples of the world community.

The transition to democracy and market in West Germany, Japan and Italy since 1945 was under the supervision and with financial support of the victorious powers. It was about «imposing», the transition under the influence from above and outside. The transformation solved simultaneously the tasks of democratization and market economy insertion. There was no time deficit. The

rise after the defeat was slow, expectations grew gradually. The old elites were partly replaced and partly used.

Current democratic wave is dated 1974, when in Portugal the dictatorship of Salazar fell. Then this wave spread to the other dictatorships in Southern Europe – Spain and Greece. This group of countries dealt with elimination of political dictatorships in societies familiar with democracy and market economy. There was a «contractual transition»: a compromise of old and new elites over the power transfer terms. Democratic reforms in most of these countries have initiated a so-called global democratic wave. The concept of global democratic wave, according to Western scholars, displays various processes of social and cultural transformations occuring in these regions of the world. They are united by attempts of transition from non-democratic government forms to more democratic, and some other factors, particularly the transition from totaliarianism (authoritarian) to democracy. Apparently, there is no need to explain that the concepts of totalitarianism and authoritarianism are concepts of the same order. Authoritarianism is a «softer» form of state dominance over society, the primacy of the executive over legislative and judicial branches.

This democratic wave embraced further and Latin America. However, the processes in Latin America are difficult to describe clearly. There are more broken transformations, repeating rolling back from dictatorship and democracy even after long periods of economic growth. One of the conditions for democratization success in Latin America is the guarantee from previously dominated layer from previous lower society layer – in a certain way, it's also «contractual transition». In countries of Southern Europe and Latin America the transformation was carried out by borrowing or creating on the basis of available institutes models some societies-samples: competitive democracy, market economy, social state and mass consumption.

By the mid 80-ies of the last century, the democratic wave reached some Asian countries, and since the second half of the 80-ies captured communist world – the countries of Central and Eastern Europe and the Soviet Union. Thus, the GDR (East Germany) developed by «directed from outside» institutions transfer. In Poland, Hungary and the Czech Republic development was run by «endogenously managed institutions import». In 1991 Gorbachev's perestroika that had started five years before ended with the Soviet system and the Soviet Union collapse, and formation of 15 new independent states hastened to proclaim themselves the «new democracies».

The current democratization wave – the third in world political history (Huntington), and according to some estimations – the fourth (Karl and Shmitter). Characterizing its features, Diamond states: «Perhaps the most striking feature of the «third wave» is how little regimes in the world (just over 20%) are left that never allowed any multi-party competition, whether it was competition of liberal, electoral or pseudo democratic level. Such a wide distribution (of multi-party competition) testifies of ideological «democracy» hegemony and peace formed after the Cold War. But at the same time – about the superficial nature of that hegemony. The world community demands from the countries of Latin America and Caribbean electoral democracy (in exchange for recognition and economic aid). As for African countries then the leading Western powers hold for them even lower criteria: the only thing they insist is the presence of opposition parties able to compete for power, even if such parties are manipulated and presecuted and deprive the victory». With the account of the democracy criteria difference its historical waves should be considered. According to recognized, almost classical, Huntington's point of view, the spread of democracy principles and procedures in its modern concept began in the USA in the early XIX century and lasted until the end of the First World War in which President Wilson came with a promise to make the world «safe for democracy». Then anti-democratic, also «wave», reaction followed – the rise of fascism in Italy, Nazism in Germany and Stalinism in the Soviet Union [13].

Western scholars associate the beginning of the second democratization wave with the victory over National Socialism in the Second World War. The victory helped restore the democracy foundations in West Germany and Italy. This democratization wave also includes Austrian democratization, the spread of democratic institutions in a number of developing countries as a result as their decolonization. The second wave lasted, according to them, about the middle of the 60-s of the last century, then came its decline classified by retroactive emergence of authoritarian regimes (Greece, the Philippines, South Korea, Nigeria, and others.).

The theory of the democratic waves shows modernization processes, but doesn't compete with the basic social sciences paradigms. It isn't identical to some of them, particularly to structural and functional analysis theories and social evolution. It simply shows that after the end of the Cold War

it's possible to see different ways of development towards similar goals than principly alternative goals of various future projects. In this situation modernization theory that in the late 70s was considered as almost dead and expresses only late capitalism ideology, currently passes through revaluation and has further development. At the revaluation and modernization theory development under its subject area they began to understand and take into account three things: a) the emergence of modernized societies; b) the process in which the straggler societies catch up with the societies gone ahead; c) the innovations of modernized societies. In this case, modernization theory acts as a kind of applied theory at the level of «countries and dates» abstraction.

According to most Western scholars modern democratic wave has some dissimilarities from the previous and first of all a much wider, almost global scale. However, they believe that there are only Muslim countries and a number of communist states, including China, outside its influence. Exactly the globalization of democratic impacts leads to the legitimate question if all variants of social and cultural development of society modernization are considered, when the changes occur almost simultaneously. As it's known, these socio-cultural processes take place in different and hard comparable conditions, with unequal initial data and eventline, processes functioning under different laws.

In contrast to the above-mentioned countries, in post-Soviet republics social and cultural transformations there are notable differences in the paces of ongoing processes, in elites and population ranking, in elites consensus, etc. In these republics transformation has a wider socio-cultural concept. Problems of employment structure changing, social integration, ecological burden on the environment and etc. are actual for them.

What prevents post-Soviet republics in translation into life successful transformation of the Western model? To a certain degree, its causes are clarified by Max Weber ideas of special Western development way. In other words, why are there only in the West capitalistic progress and rationalization in all spheres of society, state and culture? According to him, it's due to Protestant ethics influence on formation of bourgeois relations and its legitimization of new lifestyle, behavior type. It focused a man on hard work, flugality, prudence, self-control, self-trust, dignity, strict observation of human rights and responsibilities. Of course, Luther, Calvin, Zwingli didn't aim at the way of «capitalism spirit». They wanted to reform the religion and the church, but their teaching deeply invaded in the sphere of out-church life, layman's consiousness and behavior, ordering him as divine commandments the things that were required by upcoming capitalist era. It turned out that «inner-wordly asceticism» preached by Protestantism was an effective commited mean of new personality education and new values. Because of this it became clear that the countries that haven't passed through the social and educational impact of something like the Reformation and Protestant ethics, aren't able to successfully develop along the path of rationality and modernization. However, Weber didn't claim that the whole thing is only in Protestant ethics. He confessed that there are also other conditions for the capitalism genesis. All of them led to the fact that Western capitalism formed naturally and historically on the base of traditional society planlessly.

However, at the present stage of historical evolution the ratio of spontaneity elements and consiousness significantly changed. Post-Soviet countries can't repeat the way of Western countries since history has no subjunctive mood. For this reason, they must pass their own special way of development. Ignoring this fact at the initial stage of social and cultural transformation caused dramatic consequences in these countries. What are the necessary conditions for the successful social and cultural society transformation at the initial stage?

As it's known, the US Intelligence Council constantly works on updating and revision of the forecast of possible scenarios in response to situation changes.

So, in consultation with independent experts from every corner of the globe in 1997 the Council prepared the report «Global trends – 2010», three years later – the report «Global trends – 2015» and in 2004 – «Contours of the Global Future: Report on «Project – 2020». The latest report formulates the concept of four prospective scenarios describing «possible worlds» on the treshold of which we can be depending on what trends prevail and how they interact with each other [14].

According to the first scenario, steady and rapid economic growth of a number of previously lagging countries, primarily China and India, is to change the globalization processes direction, which be less Westerned. In addition, the power balance in the political arena is to change: the usual dichotomy «East – West», «North – South», «developed countries – developing countries» be abolished.

It's clear that this scenario is based on the fact that South-East Asian experience has changed the view of social and cultural transformation

of transitional societies, particularly, on global processes in general. That was the case when local impacts upon global transformations were clearly marked for the first time. Once it was thought that Asia was able to upgrade just a little. Weber, in particular, saw in it hard convertible traditional society, as it has the other life standarts and values. Apparently, according to some scientists, it's related to the different Asian standarts. It concludes that it has unacceptable standarts». For example, such attitude is specific for a debate on authoritarianism and democracy raged now in the West. In other words, there is opposition to «Western values» (liberalism, opinion pluralism, individualism, emphasis on individual rights) and «oriental values» (collectivism, patriarchy, paternalism, family headship, the guide function of the state). A new interpretation appeared: South-East Asia is a «second case of capitalist modernity» opening a new path of evolution after the West. This interpretation was, in particular, offered by Berger in the preface of the book «In Search of an East Asian Development Model» published in 1988. The foundation of the second case of modernity in contrast to the West is not the individualism, but collectivism. The literature shows familylife stability, according to Berger, is Western work ethics commensurable. Family values created achievement-oriented Asian work ethic. In this values system guiding principle is the principle according to which «family» implies mutual responsibility of everybody for each welfare. Asian modernity specifics is the importance of collectivist solidarity, high prestige of education, meritocratic («rule of the best») norms and institutions producing elites. These features built, according to one of the leading US political scientists Berger, especialities of the second case of capitalist modernity and East Asian development model based on «human capital». Due to it modernization is carried out under saving of tranditional important principles in socio-cultural area. Here the importance of such values, as hierarchy, duty, obligation, consensus, group loyalty, is preserved. Individual interests submission to group interests, adherence to corporatism principles, communitarianism in the relationship between the company and employees. Nowadays, however, it seems that a comparison of Japan and other countries of Southeast Asia and the West has some forced arguments. Technological similarities and a number of democratic institutions adjoin cultural specificity of this region. Modernization that could lead to «a new case of our time» is usually based on the change of its own cultural identity to Western one. There is no such change and rather achieved not the modernity, but the competitiveness with West societies combining technological development with the preservation of traditions and enough closed local specifics. It's easy to notice that in this list features of traditional and modern societies are mixed. Thus, collectivism and solidarity are in poor agreement with the modernity principle – the emergence of an autonomous individual. In post-war Japan a liberal attempt aimed at individualism formation was done, but it didn't realize. Maybe is it – «unindividualistic version of capitalist modernity?» – askes Berger. Would it be appropriate to say, if it's a religious version of capitalist modernity? – No, – answers American researcher, – it's a new way. However, he still doesn't think that it is not already the modernization. He concludes that events in East Asia are a new model of modernization. Using the term «model» American professor creates some hope for others to use it, repeat East Asian experience. Is it possible? Berger's answer: «I believe that nobody would deny that something could be brought under from society experience different from our own, but the question is in understanding, if East Asia is able to provide a «model» for others in concept of agreed and distinct social development strategy». Note that the word «model» is already used in inverted commas, i.e., questioned. The problem is closely tied up with cultural factors role in social and economic development, these factors irremovability. Berger offers a very productive interpretation. He admits the existence of two hypotheses – «culturecentric» and «institutionalist». Following the first one, processes in Taiwan, for example, are can be explained by the fact that the People's Republic of China (PRC) is populated by Chinese, whose attitude to the world is determined by Chinese culture and Chinese social institutions. It explains through the image of Chinese culture and spirit of modern Chinese capitaism. According to Berger, institutional hypothesis is alternative. It explains these successes by results of economic policy and practice unrelated to the fact that the inhabitants of the NRC are Chinese. Under culturecentric approach NRC experience seems unique, untranslated. Under institutional approach efforts of its spread in the Arab world or in Latin America can be taken. Therefore, Berger finds the institutional approach more promising. Its borders must be taken into account by the culturecentric explanations. However, the borders relied by culture are often more important than institutional possibilities.

Culturecentric interpretation doesn't allow to talk about Taiwan sample transfer and even question the idea of a model or a sample: «It's reasonable

to assume that Arabs and Latin Americans could adapt fiscal or trade policy of Taiwan; but it's meaningless to assume that they can adapt Taiwan ethics». Which of two hypotheses prefers Berger? In contrast to majority opinion, he states that science never gives us a definite possibility. The success of Japan and Southeast Asia in general was an experience that doesn't fit the modernization theory and destroys the ideas of social science on society. This development center shift in the region from which nobody expected anything special, surprised Berger. It's known that big and, as it turned out, false hopes were layed on the Philippines that were under strong American influence. Berger, trying to understand this new reality, came to conclusion that institutional model is complicated by culturecentric interpretation. However, analysis of literature about Berger's attitude to Southeast Asian modernization experience leaves the question of cultural and social consolidation nature of transitional society open [17].

Countries in the region are at different stages of socio-cultural development. So, based on the development level, speed of economic growth and technological innovations, the average per capita income Vietnamese scientist Haya identified four «development echelons» of Southeast Asian countries. To the first he refers Japan that has the bigest in world economic and technological potential. To the second echelon he refers such new industrial countries, as South Korea, Hong Kong, Taiwan and Singapore. These countries are rapidly developing and in recent years are known as «Tigers» or «Dragons» of Asia. By the way, Republic of Kazakhstan also set a goal to become one of the 50 most developed countries of the world in coming years. If this goal is solved by the Republic, then to the «Tigers», «Dragons» of Asia the «Snow Leopard» of Eurasia will be added. Haya refers to the third echelon Indonesia, Malaysia, Thailand and the Philippines, the countries are developing fast and stably. According to him, the fourth development echelon includes North Korea, China, Vietnam, Laos, Cambodia.

While considering the social and cultural transformation of these countries, as special modernization cases China and Islamic fundamentalism are distinguished in literature. Zenghaas writes about the situation in China: «Society pluralism is going to further gain dynamism due to irreversible processes of economic transformation. There will be more transparency, politicaly articulated culture may appear... Maybe in the following sequence: the monopolist party without jural sate and democracy, pluralizing monopolist party with the rudiments of jural state and democracy..., the expansion of pluralism and formation of democratic constitutonal state embryonic signs; all within 15-25 years». China and those Asian countries in which the dominant ideology is Islamic fundamentalism are considered by Western scientists as an alternative to modernization, democratic and market-economic transformations in Western version. Because now there is a lively discussion on the issue of a special East Asian path of modernization which is not only equivalent to the Western one, but surpasses it and will define new century.

The leaders of Malaysia (Mahathir Mohamad), Singapore (Lee Kuan Yew) don't accept the Western model of modernization and lobby for own Asian way of discipline and integration. On the basis of this rejection in the 1990s there was a concept of «Asian values, public debate around which focused on the severest human rights problem. In contrast to the Universal Declaration of Human Rights adopted by the UN in 1948, and the Vienna Declaration of 1993 reaffirms that human rights are «universal and indivisible», supporters of «Asian values» insist on the existence of the fundamental cultural differences in relation to the issues and human rights.

One of the main opponents of Singapore ex-Prime Minister Lee Kuan Yew sharply speaks against Western attempts to impose the East the alien principles and norms. He says: «I've always admired those American features that make it so attractive against the communist system backround... But I find a number of American system elements totally unacceptable: the spread of firearms, drugs, crime, vagrancy, lewd public behavior, shortly, decomposition of civil society. Individual rights expansion to a such level when an individual is free to behave as he wants, caused damage to society order. In the East the main goal is order provision... In the West... the idea of inviolability of human rights turned into a dogma... The idea of individual's interests and right to freedom of expression primacy are carried to extremes, but set difficulties for preserving the integrity of American society. We, the people of Asia, see it. Those who wants to have a healthy society in which young women and old women can safely walk at night, and young men are not molested by drugdealers, will not follow the American model... If every day the television shows violence and sex, it's to destroy all society» [18].

It's obvious, in contrast to the West in Asia public interests have primary importance in comparison to individual interests and rights. If personal freedom

is highly valued in the West, in the East the priority is given to the «order and harmony».

The order and harmony in society are provided through such most important «Asian values» as thrift, respect for the powerholders and absolute loyalty to the family. In summary, they envisage «unindividualistic modernization model in which the capricious demand of freedoms and rights is submitted to a broader understanding of good, and traditional and modern aren't on opposite sides.

Western democracies traditions and principles in Kazakhstan can be used with regard to its historical, social and cultural features. It was taken into account by British politician and writer Jonathan Aitken [20]. He notes that in the XXI century it's necessary to very carefuly evaluate the regimes in different countries. The Western world shouldn't consider its model as perfect and impose it to others. There is parliamentary democracy in Britain, however, I will not say that it's the best in the world. We have it working well, but if it works in other countries is unknown. Very important index of regime success is the stability of the government and society. Kazakhstan has it. According to him, there is no sterling democracy in the Western concept. But we must take into account from what low level its construction began. Recently there was no democracy – by historical standarts – and now there is. There are still too many people of old formation, old ideas and habits in government. It's a serious brake. However in Kazakhstan the glass of democracy isn't half empty, but half full and continues to be filled. President Nazarbayev's merits here are obvious and can't be questioned. With such rating of him is possible to agree only in part.

Responding to reproaches of autocracy, Nazarbayev suggests to all those who speaks that there isn't enough democracy in our country, to deeply penetrate into the history and culture of Kazakhstan. «I know that we are sometimes reproached of autocracy. How is it possible to talk about autocracy, when every 4-5 years at the nation-wide vote the people elect their President, elect their Parliament at free alternative elections. We are told that we should faster move on the way of democracy that Western countries from the United States to Europe live. We perfectly understand all. Democracy is the common main way of mankind development, we'll have come there, but we always take into account that we are Asian society, we have traditions different from Western, our religious, cultural views are different, so we should move cautiously», – Nazarbayev said at the conference dedicated to the 20th anniversary of the RK Constitution. «Moreover, in contrast to other countries there were no democracy culture, political culture over the last 300 years. That is, when they evaluate our vital activity, I'd advise our friends deeplier get into the system, history, culture, traditions of Asian society», – the head of state said. He notes that if the government in the approach to the state construction had a fancy for hasty and political abstract schemes, our country would fail. «We see the example of our nearest neighbors. And the price of failure would be catastrophic», – the President concluded.

The director of Center for Public Administration and Public Policy at Carleton University, Doctor of Political Sciences, Piotr Dutkiewicz fairly notes that in the last 20 years democracy has become blurred concept in the East and West. In his opinion, «an ordinary citizen» speaking in support of democracy is guided mainly by desire for more fair redistribution of income and opportunities for access to health care, education, economic and personal security. In all these areas we watch mixed results in Eastern and Western Europe, the EU and the USA. In the West «democracy» has significant public support. But while it's perceived as a source – in addition to the fundamental freedoms – of such benefits as social security, system stability and «justice»; democracy is considered as a tool for achievement of worthy position ensured with comfortable living conditions and safety [21].

In this regard, professor notes that skepticism in post-Soviet space, Central and Eastern Europe is connected with that the democratization process in practice turned up full release, «liberalization», of a thin political and buisness elite layer from legal or social control. Only quite small group of people was able to use the full benefits of «democracy. So the main problem is that few people could fully use democracy benefits.

For the full using of democracy in the Republic of Kazakhstan some concrete steps are directed in the reform of accountable government formation. They are expanded opportunities for citizens to participate in decision-making, strengthening the role of community counsils at the state bodies and akimats to discuss the implementation of the strategic plans and territorial development programs, budgets, reports etc.

Southeast Asian development experience has an important role in building Mangelik El. It was once thought that Asia is able to upgrade a little. Weber saw in it hard convertible traditional society, because it has different life standarts and values. Apparently, according to some scientists, it's related to different Asian standarts. It concludes that it

has unacceptable standarts. For example, such an attitude is characteristic for the Western debate on authorianism and democracy problems. In other words, there is opposition of «Western values» (liberalism, opinion pluralism, individualism, emphasis on individual rights) and «Eastern values» (collectivism, patriarchy, paternalism, family headship, the guide function of the state).

There is controversy of individualism and collectivism in the foundation of two modern values system. The specifics of Asian modernity is the importance of collective solidarity, high prestige of education, meritocratic («rule of the best») norms and institutions producing elites. There is preservation of such values as hierarchy, duty, obligation, consensus, loyalty to the group, individual interests submission to group interests, communitarianism in the relationship between the company and employees. Leading Southeast Asian countries development experience and their values systems are of Kazakhstan interests in terms of identity and strengthening the unity of the people.

The region is dominated by the influence of Chinese culture, or more precisely, Confucianism. The famous American philosopher Tu Wei-ming identifies six basic values shared by all «Confucian» countries of Southeast Asia. These values are very close to the values mentioned by Nursultan Nazarbayev at the XXII session of the Assembly of People of Kazakhstan. At his time, Abay was called Eastern Confucius [22].

Firstly, a strong central government taking responsibility of people's welfare and stability of the society.

Secondly, customs and rituals that have extraordinary significance in the formation of public virtue and morality.

Third, a family is a basic unit of society, the chief translator of values from one generation to another.

Fourth, civil society plays the role of «dynamic mediator» between private and public social life areas.

Fifthly, education «that must become society civil religion». It defines «Confucian humanism» feature: the main purpose of education is rather «to learn how become a human» and not to be an institution created for knowledge and skills acquisition.

Sixth, quality life dependence of each member's «self-improvement» level. Such improvement means that people recognize their ethical responsibilities towards the society in comparison to personal freedom and happiness. «Self-improvement is a source of family control, government and peace in Tianxia».

According to Tu Wei-ming, adhering to the «Confucian values» the people of Southeast Asia could «learn to think both globally and locally», ensure «the presence of traditions in modernization process». This «presence of traditions in modernization process» also takes place in in the Eurasian Economic Union.

At Moscow book launch of «The Creator. Nursultan Nazarbayev: View from Russia «[23] July 1, 2015, the Chairman of the State Duma Committee on CIS Affairs, Eurasian Integration and Ties with Compatriots Leonid Slutsky said that exactly the President of Kazakhstan has idea of the Eurasian Economic Union creating. He believes, Nursultan Nazarbayev, of course, is the patriarch of today Eurasianism. Under his leadership the Eurasian project is improving, growing. And since 1 January 2015 all we live in the era of the Eurasian Economic Union. The President of Kazakhstan is for many years to coordinate important projects that will set the shape of the Eurasian world in the XXI century.

The writer, deputy chief editor of «Rossiyskaya Gazeta» Nikolai Dolgopolov in the essay «The Ally» calls Nursultan Nazarbayev main friend of Russia. According to him, «Eurasian Union was a huge breakthrough into the future. To provide foresee is given not for everyone. Only elected has enormous gift. And such foresight Nazarbayev has. I would call all our plans and proposals by Nursultan Nazarbayev paving a new way» [24].

Offering this idea Kazakh President Nursultan Nazarbayev has also proceeded from the fact that Europe and Asia need each other. Integration between them is a movement in the right direction. The head of state underlined that «Europe needs our resources, we need their science and their technology, so we are complementary. And he is sure that the normal time comes, and the economy will live without the policy to improve the lives of people truly». He is confident in the further expansion of the Eurasian community. President Nursultan Nazarbayev believes that this is going right now. It's the idea of the Silk Road and that economic development along this path. It is unification. From the Pacific Ocean to Western Europe we are now building a highway, building a railroad. It is Europe and Asia, isn't it? We'll come to this».

Realization of Kazakh President strategic approaches and initiatives would allow the Eurasian Union to achieve full internal integration and more fully realize the potential of its foreign policy, gradually turning into one of the key factors in

ensuring the stability of the world political and economic systems. So exactly today it's necessary to discuss them in political, scientific and expert groups and then fixing as political decisions inseparably linked with the common fate of Eurasian people.

Acknowledgements: The authors express their gratitude to the colleagues of the philosophy department and University Bachelor Shaydulina Darya Rustamovna for their assistance in preparing this article for publication.

References

1 Marks K., Engel's F. Soch., t. 13. – S. 8.
2 Rozov N.S. Struktura sotsial'noy ontologii: na puti k sintezu makroistoricheskikh paradigm // Voprosy filosofii. – 2000. – №2. – S. 3-21.
3 Bell D. Gryadushcheye postindustrial'noye obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya. – M., 1999. – 345 s.
4 Sorokin P. Rodovaya struktura sotsiokul'turnykh yavleniy // Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo. – M., 1992.
5 Dyurkgeym E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii. – M., 1991. – 576 s.
6 Aron R. Demokratiya i totalitarizm. – M., 1993. – 262 s.
7 Parsons T. Sistema sovremennykh obshchestv. – M., 1997. – 310 s.
8 Shpengler O. Zakat Yevropy. Ocherki mifologii mirovoy istorii. – M., 1994. – S. 487.
9 Danilevskiy N.YA. Rossiya i Yevropa. – SPb., 1985. – 629 s.
10 Trubetskoy N.S. Yevropa i chelovechestvo. – Sofiya, 1920. – S. 65.
11 Savitskiy P.N. Kontinent Yevraziya. – M.: 1997. – 464 s.
12 Gumilev L.N. Zametki poslednego yevraziytsa // Yevraziya. – 2001. – № 3-4. – S. 5-23.
13 Lapin N.I. Problema sotsiokul'turnoy transformatsii // Voprosy filosofii. – 2000. – № 6. – S. 3-17.
14 Khantington S. Tret'ya volna. Demokratizatsiya v kontse KHKH veka. – M., 2003. – 365 s.
15 Veber M. Nauka kak prizvaniye i professiya // Samosoznaniye yevropeyskoy kul'tury XX veka. – M., 1991. – S. 133-153.
16 Modernizatsiya i globalizatsiya: obrazy Rossii v XXI veke. Otv. red. V.G.Fedotova. – M.: IF RAN, 2002. – 126 s.
17 Berger P., Lukman T. Sotsial'noye konstruirovaniye real'nosti. – M.: Academia – Tsentr: Medium, 1995. – 147 s.
18 Fedotova V.G. Faktory tsennostnykh izmeneniy na Zapade i v Rossii // Voprosy filosofii. – 2005. – № 11. – S. 20.
19 Sotsial'nyye znaniya i sotsial'nyye izmeneniya. Otv. red. V.G. Fedotova. – M.: IF RAN, 2001. – 251 s.
20 Aytken Dzhonatan. Nursultan Nazarbayev i sozidaniye Kazakhstana. Perevod s ang. Pod obshchey redaktsiyey O.Suleymenova, V.Ignatenko. – M.: Khudozhestvennaya literatura. 2010. – 382 s.
21 Vstrecha studentov s pochetnym doktorom RUDN, professorom politicheskikh nauk, direktorom Tsentra upravleniya i gosudarstvennoy politiki Karltonskogo universiteta (Kanada) Piotrom Dutkevichem, 12 fevralya 2015 goda na temu «World Instability and Unpredictability – Reasons and Consequensces» – «Nestabil'nost' i nepredskazuyemost' v mire – prichiny i posledstviya».
22 Tu Wei-Ming. Asian Values and the Asian Crisis: A Confucian Humanist Perspective // http://www.ruf.rice.edu/~tnchina/commentary/tu1098.html.
23 Sbornik: «Sozidatel'. Nursultan Nazarbayev: vzglyad iz Rossii». – M., 2015. – 400 s.
24 1 Poslaniye Prezidenta RK N.A. Nazarbayeva narodu Kazakhstana «Nurly zhol – put' v budushcheye» // Zakon kz. – 2014. – S. 3.

Если мы хотим быть состоятельным государством и хотим построить свою государственность в расчете на долгую и достойную перспективу, то нам надлежит осмыслить истоки нашей духовности.

В мире есть немало мест, где человек может заработать на хлеб, найти занятие по душе и добиться высокого положения в обществе. Но что все это по сравнению с глотком воды, испитой на земле своей Отчизны?!

Назарбаев Н. А.

Хибина З.Н., Хибина Н.Н.

Г. Болингброктың тарихи-философиялық көзқарастары

Бұл мақалада ағылшын ағартушысы Генри Сент-Джон Болингброктың тарихи-философиялық көзқарастары қарастырылады. Лорд Генри Болингброктың пікірінше, адамзат, адам ақыл-ойы прогресіне, адам өмірі мен табиғаты заңдарының байланысына, дүниежүзілік тарихи даму идеяларына жақын болды. Тарих жөніндегі ойлардың өзі адам табиғатынан табиғи заңдар әсеріне қатысты элемент, табиғат жүйесінің «органикалық элементі» ретінде адамның өзі де, қоғам да танылған кезде ажырамастай күйге жетеді. Г.Болингброктың көзқарастарынан, адамның тарихқа құштарлығы – өзгермес адам табиғатының құбылыстарының бірі деген түйінге келуге болады. Г.Болингброк әрбір ұрпақты толғандыратын жайлар өткенімен емес, казіргісімен бейнеленеді деп есептейді. Тарихи шындықтың өлшемі табиғи-тарихи нақтылық және фактінің мүмкіндігі, оның салауатты ақыл-оймен байланысы, моральдық мүмкіндігі, ең соңында, замандастардың куәліктеріндегі деректілігі болып қызмет етеді.

Түйін сөздер: Г.Болингброк, ағылшын ағартушысы, ағартушылық, тарихи-философиялық көзқарас, тарихи таным, рационализм, гуманизм, тарихи факті, тарихи сын, тарихи болмыс.

Khibina Z.N., Khibina N.N.

Historico-philosophical views of G. Bolingbrok

In this article is considered historico-philosophical views of the English educator Henry Sent-Dzhona Bolingbrok. According to lord Henry Bolingbrok, «all personal and public misfortunes» result from the fact that «close, though smaller, the benefit will define behavior of most of people as opposed to much bigger, but more remote – even to our own measures – to the benefit».»Instant» and «powerful» passions cause behavior of the person than «slow» and «cold» reason incommensurably more effectively – G. Bolingbrok believed. «As the period of miracles and revelations remained behind, the person has no different way to know about the future, than to try to expect him, proceeding from history of the past and the present». The main thing for Henry Bolingbrok, in this sense, disclosure of potential of historical material for needs not only the present, but also future. According to G. Bolingbrok, historical knowledge – the prerequisite and a basis of human knowledge per se.

Key words: G.Bolingbrok, English educator, education, historical and philosophical views, historical knowledge, rationalism, humanism, historical fact, historical criticism, historical reality.

Хибина З.Н., Хибина Н.Н.

Историко-философские взгляды Г. Болингброка

В данной статье расматриваются историко-философские взгляды английского просветителя Генри Сент-Джона Болингброка. По мнению лорда Генри Болингброка, «все личные и общественные несчастья» проистекают из того, что «близкое, хотя и меньшее, благо будет определять поведение большинства людей в противовес гораздо большему, но более отдаленному – даже по нашим собственным меркам – благу». «Моментальные» и «могущественные» страсти несоизмеримо более эффективно обусловливают поведение человека нежели «медленный» и «холодный» разум – полагал Г. Болингброк. «Поскольку период чудес и откровений остался позади, у человека нет иного способа знать о грядущем, чем попытаться предвидеть его, исходя из истории прошлого и настоящего». Главное для Генри Болингброка, в этом смысле, раскрытие потенциала исторического материала для нужд не только настоящего, но и будущего. Согласно Г. Болингброку, историческое познание – предпосылка и основа человеческого познания как такового.

Ключевые слова: Г. Болингброк, английский просветитель, просвещение, историко-философские взгляды, историческое познание, рационализм, гуманизм, исторический факт, историческая критика, историческая реальность.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 94(410)»1603/1714»

[1]Хибина З.Н., [2*]Хибина Н.Н.

[1]Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университеті,
Қазақстан Республикасы, Ақтөбе қ.
[2]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[*]E-mail: neilya2204@mail.ru

Г. БОЛИНГБРОКТЫҢ ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСТАРЫ

XVIII ғасырда тарихи ғылымды жасау ағартушылық ойдың негізгі міндеттерінің бірі болды. Өткенді танудағы ақылой құқығын бекіту және қоғам, мемлекеттік өкімет құрылымы, саяси, экономика, құқық және тағы басқаларға философиялық көзқарастың әсерлері мақсатын қажет етті. Ағартушылардың тарихи зерттеулерге және тарихи-философиялық жинақтауларға терең ықылас білдіруі, міне осымен түсіндіріледі. Г. Болингброк қозғаған тарихи мәселелер шеңбері ауқымды. Оның тарихи көзқарастары Вольтердің дүниетанымын қалыптастырды.

«Тарихты зерттеу және пайдасы туралы хаттар» – ойшыл Г. Болингброктың жоғары табысы, олар бұрынғы ағылшын ағартушыларының ой-пікірлерінің жарқын көрінісі ретінде қаралады.

Г. Болингброктың тарихи көзқарасының түп-тамыры жөніндегі мәселе елеулі қызығушылық тудырады. Ол өзі жақсы білген осы саладағы көне дәстүрді (Тит Ливий, Полибий, Цицерон, Тацит және т.б.) кең пайдаланып қана қоймай, Лоренцо Валла, Н. Макиавелли және Ф. Гвиччардиниден бастап гуманистік пікірлерге сүйенеді.

Г. Болингброктың хаттары тарих теорияларының мәселелеріне ғылым, білім, адамзаттың рухани қызметінің саласы ретінде арналады. Осы бір мәселенің танымдық методология жағына қарай қызықты бетбұрыс жасауының өзі саясат пен әлеуметтану, этика мен құқық пәндерінің елеулі элементтері аралас қосыла отырып тарих саласында кең түсінікпен үндеседі. Бір сөзбен айтқанда, біздің алдымызда сол кездегі гуманитарлық өзіндік философиялық жиынтықтарына айналған ғылым ретінде тарихты кең пайымдау тұр [1, 11].

Болингброк еңбектеріне талдау жасай отырып, оның ағартушылық, тарихи көзқарастарын ашуға ұмтыламыз. Англиядағы Дж. Свифт пен Д. Дефо, Франциядағы Ш. Монтескье мен Вольтер сияқты, сол заманның көптеген көрнекті ой иелерінің қатарында Г. Болингброк тарихты интеллектуалдық күш-жігерлердің лайықты қосымшасы ретінде ғана қарап қоймай, өтіп жатқан идеологиялық және саяси күрестердің шешуші дәлелі деп қарады.

XVI ғасырдың гуманистерінің тарихқа деген адамдардың тұрақты мүдделілігінің себептерін айқындайтын мәселесі жө-

нінде өз болжамдары болды. Олар тәрбие, оқыту, риза болу және тағы басқалар сияқты таза прагматикалық мақсаттардан арыға бармады [2, 16]. Олардан бөлек Г. Болингброк: «Тарихқа деген адам махаббатынан артық өмірде ақиқат жоқ – бұл дегеніңіз өзіңіздің өзіңізді жақсы көруіңіз ғой», – деп жазды [3, 168]. Тарих жөніндегі ойлардың өзі адам табиғатынан табиғи заңдар әсеріне қатысты элемент, табиғат жүйесінің «органикалық элементі» ретінде адамның өзі де, қоғам да танылған кезде ажырамастай күйге жетеді. Г. Болингброктың осы болжамдарынан қорытынды жасай отырып, адамның тарихқа құштарлығы – өзгермес адам табиғатының құбылыстарының бірі деген түйінге келуге болады. Басқаша айтар болсақ, тарихқа мүдделілік – уақытша құбылыс, сән куу немесе еріккеннің ермегі емес, адамның өмірлік мүдделіліктері талап ететін оның тұрақты мәңгілік моральдық эстетикалық қажеттілігі. Егер осы мүдделіліктер Ренессанс заманынан бастап көрнекілікке айналса, ол одан бұрын болмағандықтан емес, тарихтың өзі осы дәуірде дүниеге келгендігінен болатын. Бұл болжамнан тарихи түп-нұсқаны «құдайдың еркімен» емес, адамзат тарихымен байланыстыратын рационализмнің маңызды жетістігін көреміз. Дегенмен тарихқа деген мүдделілік моральдық заң сияқты ежелден келе жатқан болса, бұл әр түрлі ұрпақтар назарын аударған тарих мәселелері өзгеріссіз қалып келеді дегенді білдірмейді. Бұл мәселеде бұрынғы гуманистерге қарағанда Болингброктың өзгешелігі ол тарихи шепке ие болды. Болингброк әрбір ұрпақты толғандыратын жайлар өткенімен емес, казіргісімен бейнеленеді деп есептейді. Бірақ бұл пікір одан әрі дамымай қалды. Осыдан Болингброктың тарихи мүдделіліктердің тұрақты ауысатыны жөніндегі ой-пікірлерге жақын болғанын байқаймыз.

Сонымен қатар қайта өрлеу уақытынан бастап қарама-қарсы болжам – «ақындық тарих», яғни сезімдер, құмарлық қиялдауға берілетін тарихи бейнелеу түрі кеңінен тарады. Бұл тарих үшін ақиқат мәселелері жоқ, болған іске қарағанда қиялды жақсы деп есептейді. Ол әр уақыттан құмарлықты, әуестенушілікті туғызады. Бұған тарих пәнінің табиғатының өзі кінәлі.

Тарихи бейнелеудің екінші түрі – ақыл-ойға келтіретін рационалистік бейнелеу. «Бірақ қандай аянышты – тіпті тарих жөніндегі таңдаулы кітаптар ақыл-ойға соншалықты сирек жүгінеді. Аянышты болу себебі ауқымды танымдық мүмкіндік пайдаланылмай қалады: табиғат сезім үшін нені сүйкімді етсе, ақыл-ой сезімнің неғұрлым пайдалы қосымшасы етіп жасай алар еді», – деп жазды Г. Болингброк.

Сонымен, Г.Болингброк шын мәнінде тарихи ғылымның алғашқы ағылшын теоретигі болды. Ол тарихи бейнелеудің екі көзқарастағы әр түрлі типтерінің гуманистік тарихнамалық дәстүрлі негізінде өзгешелігін ашып «эмоционалды» тарих және «рационалистік» тарих деген мән берді. Г.Болингброк, тек «рационалистік» тарих қана ақыл-ой қызметін оятуға қабілетті деп есептеді.

Тарихтың пайдасы мен ол туралы Ағартушылық ой-пікірлер, сондай-ақ неміс философы И.Г. Гердер де байқалады. И.Г. Гердер: «Тарихты оқып үйрену қазіргі шақ және болашақ үшін, адамзат баласын тәрбиелеу және оқыту үшін, билеушілерді үйрету және заңдылықты жақсарту үшін қажет», – деп ойлады [4, 28]. Бұл орайда Р.Дж. Коллингвудтың сөздерін мысалға келтіре кеткен орынды. Ол: «тарихтың құндылығы... мынада, соның арқасында адам не істеді, сонымен қатар ол кім екенін білеміз», – деп жазды [5, 139].

Г. Болингброк тарихтың практикалық пайдасы жөніндегі сауалға жауап ретінде жеке емес, тарихта тексерілген және жинақталған әлеуметтік-тарихи тәжірибені және оның қоғам мен адам өміріндегі рөлінің практикалық мағынасының мәселесін алға тартады.

Жүйелі эмпиризмге толық сәйкес тәжірибе бұл жағдайда жалпы бірден-бір жол ретінде және соның ішінде әлеуметтік-тарихи таным есебінде қаралады. Әлеуметтік-тарихи тәжірибе, ұрпақтар, тарихи дәуірлер тәжірибесі – бір адамның өмірінде ғана емес, тұтас қоғамның өміріндегі жол бастаушы – бұл пікірге XVI ғасырдағы гуманизм, белгілі болғандай, қол жеткізе алған жоқ. Тәжірибе екі түрлі болуы ғана мүмкін: қазіргі уақыт және тарихи тәжірибе түрінде. Тарихи тәжірибеге қатысты не нәрсе, өз тәжірибесіне баса көңіл бөле отырып Болингброк сонымен қатар бірінші және екінші түрлердің арасындағы терең байланыс пен бір-біріне тәуелділікті атап көрсетеді, сол арқылы әлеуметтік тәжірибенің барлық мәселелерін мүлде күтпеген жағынан бұрады.

Мәселен, ол өткен ұрпақтар тәжірибесін білмей субъект көп нәрсені білуі мүмкін бе деген мәселені талқылауды ұсынады. Бұл сұраққа Болингброктың жауабын XIX ғасыр тарихының жолына межелі кезең ретінде қарау міндет: тарихи тәжірибе өз тәжірибемізді түсіну үшін бізді даярлауға, оны оқып үйренгенімізше жанымызда сүйемелдеуші болып жүруге, яғни шын мәнінде біздің өміріміздің барлық кезеңінде міндетті түр-

де қажет. Тіпті данышпанның өзі де атап көрсетеді. Болингброк, егер өзінің тәжірибесін басқа адамдардың басқа кезеңнің тәжірибесімен толықтырмаса толық күшінде жарқырай алмайды. Өз тәжірибесіне ғана сүйенген қарапайым пендеге айтылар нәрсе, олар әлеуметтік ғылымда жартылай білгіштер ғана болып есептеледі.

Сонымен «Хаттардағы» тарихи тәжірибе жөніндегі мәселелерді айтуымен лорд Генри Болингброк тар прагматикамен емес, ақиқатында философиялық кеңдігімен ерекшеленеді. Одан шығатын қорытынды, тарихи таным – адамзат танымының алғышарты мен негізінің тұтастығы. Өткен шақ жөнінен хабардар ете отырып, тарих шындығында әрбір ұрпаққа оның «қазіргісін», осы заманғы өзінің жеке тәжірибесінің мәнісін ашып береді. Басқа сөздермен айтсақ, адам тарихи перспективасыз бүгінгі күннің мәселесін талдай алмайды және өз тәжірибесінің сабақтарын ақыл-ойға келтіре алмайды, оларды қажетінше пайдалануы да мүмкін емес. Бұдан шығатын қорытынды, тарихты адам өз бетінше өмір сүруге кіріспес бұрын оқып үйренуге тиіс – оны өзі-ақ адамды парасатты өмірге әзірлей алады. Бұл орайда Р.Дж. Коллингвудтың: «Тарих – зерттеудің немесе іздестірудің сан алуандығы: бастысы, ол біз ғылымдар деп атайтын, яғни біз сауалдар қойып және оларға жауап беруге ұмтылатын пайымдаудың түрлерінің сан алуандығы. Жалпы ғылым дегеніміз белгілі бір схемаға сәйкес жауаптардың жиынтығы емес екенін түсінудің мәні бар. Ол бір нәрсеге ой-пікірлерді шоғырландырудан тұрады», – деген сөздерін келтірген орынды [5, 142].

Ғылым – бұл ізденіс, осы мағынадағы тарих – бұл тарихты оқып үйренудің қажеттігі мен пайдасы туралы тағы да айтады.

Г. Болингброк тарихқа анықтама бере отырып, тарихтың ақиқат пайдасы қандай деген сұраққа ол: «Дионисий Галикарнасский бір жазбасынан оқығанымды айта отырып Сізге жауап беремін... Менің ойымша, тарих дегеніміз – бұл мысалдар көмегімен бізді оқытатын философия. Мысал күшінің күнделікті әсіресе көру үшін өзімізді қоршаған ортаға көз тастаудың өзі жеткілікті; мысалдың мұндай күшке ие екенін бірден байқау үшін ішкі жағдайға назар аударудың өзі жеткілікті», – деп жауап қайтарады [1, 18]. Бұл афоризмде тарих дегеніміздің әлеуметтік тәжірибенің теңдесі жоқ қазынасы екенін айтатын пікір бейнеленген. Г. Болингброктың пікірі бойынша, тарихтың жеке, кәсіптік шектелген мақсаты көзделмей, адамзаттың сол кезеңдегі өткір мүдделерін қозғайтын жалпы философиялық міндеттері шешілуі тиіс. Бұл міндеттер «Хаттарда» жалпы және тұтасымен гуманитарлық дәстүрде нақтылана түседі. Г.Болингброк: «Тарих – бұл ақылгөйлік пен мораль мектебі, адамзат табиғатын жетілдіру үшін ең жақсы құрал», – деп жазады.

Адамзат ойының жетілмегендігінің, ақыл-ойымыздың қоймасы, міне осындай, тіпті өте дұрыс абстрактылы немесе жалпы пайымдалудың өзі бізге күңгірт немесе күдікті болып көрінуі тым жиі, оларды мысалдар көмегімен түсіндірмейінше солай қалады, нақты фактілермен дәлелденбейінше сендіру өзінде шамалы дәрежеде ғана пайдаға шешіледі. Бізге мысалдар келтіріп тұрған кезде олар алдарқатып тұрған сезімдеріміз бен пайымдауларымызға үндесіп тұрғандай. Бірақ, бұл мысалдың көмегімен оқытудың жалғыз артықшылығы емес, өйткені мысал біздің пайымдауымызға ғана емес, сезімге де сондай деңгейде әсер етеді. Мысалдың қажеттігіне Генри Сент-Джон Болингброк осындай баға берді. Одан әрі ол: «Мысалдың мектебі бүкіл әлем болып табылады, ал бұл мектептегі тәлімгерлер – тарих пен тәжірибе», – деп пайымдады [5, 28].

Г. Болингброктың пікірінше, тарихты – оқып үйренумен байланысты басқа да артықшылықтар бар. Г.Болингброк: «Мен айтып отырған ерекше адамдар, сондай-ақ оқиғалар түрінде бізге тарих ұсынған мысалдардан құралады – әдетте аяқталған түрде болады: барлық мысал біздің алдымызда ашылған. Адамдарға қатысты айтар болсақ, тарих олардың өмірінің бүге-шігесін қамтиды», – деп айтып өтеді [6, 234].

Р.Дж. Коллингвуд, тарихи ғылым қалай жасалатыны жөніндегі сұраққа: «Тарих дегеніміз нақты мәліметтердің түсіндірмесі, мұнда нақты мәліметтер – жеке алғанда құжаттар деп аталатын заттардың жинақтаушы аты. Құжаттар – қазір де мұнда бар заттар, тарихшы оны талдай отырып өткен оқиғалар жөнінде олар қойған сұрақтарға жауап алуға болатын заттар», – деп жауап береді. Тарихи әдіс Р.Дж. Коллингвудтың айтуы бойынша, шын мәнінде нақты мәліметтерді түсіндіруге негізделген [1, 62].

Осы мәселеге қатысты Вольтердің бағыттаушы қағидалары Болингброк пен Коллингвудтың қағидаларына ұқсас. Вольтер оларға өзінің жазған хаттарында және тарихи еңбектерінің мәтінінде бірнеше рет тоқталды. Бұл – ең алдымен тарихи нақтылық мәселелері. Тарих дегеніміз не? «Тарих, К.Н. Державиннің әділетті байқауынша, – бұл түпнұсқада ұсынылатын фактілер жөніндегі әңгіме. Тарихи факт анықталған факт

болуы тиіс. Міне сондықтан тарихшы бар тарихи бастауларға күдікпен қарауды алдымен басшылыққа алуы қажет. Тарихшылар әдетте нақты емес фактілерді алып тастап отырады. Ежелгі тарих бірқатар күдік туғызады. Геродоттың өз көзімен көріп жазғандарының бәрі рас, ал бірақ оның тыңдап жазған мысалдарынан тұратын кітабы ертегіні еске түсіретін романға айналған. Бұл тарихи қателіктердің қайнар бұлағы: қиял, мысалдар мен шіркеулік-діни аңыз әңгімелер. Бұдан тарихи шындықты алғашқы факторлар авторы болып табылатын қиялшылдар тұтқынынан босату қажеттігі туындайды» [6, 373]. Тарихи шындықтың өлшемі болып қызмет етеді: табиғи-тарихи нақтылық және фактінің мүмкіндігі, оның салауатты ақыл-оймен байланысы, моральдық мүмкіндігі, ең соңында, замандастардың куәліктеріндегі деректілігі.

Тарихты оқи отырып «біз өткен уақытқа қайта оралған сияқты әсер аламыз – бізге дейін өмір сүрген адамдармен істес боламыз және еш уақытта көрмеген елдерге барамыз. Сонымен біз үшін кеңістік ұлғаяды, ерте жасынан тарихты оқып үйренуге ден қойған адам бірнеше жыл ішінде, өз бетінше өмір сүруге кіріспес бұрын адамзат баласы туралы кең біліп қана қоймай, сонымен қатар жүзжылдықтардың үлкен санының тәжірибесін өз бойына сіңіреді. Себептерді анықтау үшін оқиғаны аздап айналдыруға ғана шамасы келген жағдайда тәжірибе бізді одан әрі апара алмайды; ал тергеу іске кіріспейінше тәжірибенің нысаны бола алмайды. Бұдан ой-пікірде көптеген қателіктер кетуі мүмкін. Тәжірибе екі рет іске аспайды: басталуын көрер едік, бірақ біз дүниеге өте кеш келеміз, өте ерте өлеміз де көптеген құбылыстардың аяқталғанын көрмей қаламыз. Тарих осы екі жетіспестіктің де орнын толтырады.

Тори, – деп жазады А.В. Гулыга, бұл өткен шақ. Тарихқа тәуелділік – яғни өткенге қатысты деген сөз. Өткен туралы естелік, оны білу, түсіну, қайғыру тарихи ақыл-ойды бейнелейді. Адамның өткенін оқып үйрену тарихи мүддделілікті туғызады. Өткенмен жанасқан адамдар әрқашан: «Мұның бәрі қалай болды?» Неге «бұлай болған?», – деген сұрақтар қояды [4, 32]. Сондықтан Р.Дж. Коллингвуд тарих адамның өзін-өзі тануы үшін қажет деп жазады. Адамның өзін-өзі тануы маңызды деп саналады. Өзін-өзі тануы дегеніміз адамның жеке ерекшеліктерін, оның басқа адамдардан өзгешеліктерін танып қою ғана емес, сонымен қатар өзінің адамдық тарихын тану деп түсінген жөн. Тарихтың құндылығы мынада: оның арқасында біз адам не істегенін білеміз, сондай-ақ сол арқылы оның өзі кім екені белгілі болады. Тарихшы қалай және қандай жағдайда өткенді таниды? Тарихшы өткенді өз ақыл-ойында еске түсіруге тиіс. Адам тарихты ойлаған кезде, оның алдында бір құжаттар немесе өткеннің қалдығы жатады. Оның міндеті осы қалдықтарды өзінен кейін тастап кету, бұл оқиғаның немен байланысты болғанын ашу. Тарихи мәнді заттар дегеніміз не деп егер сұрайтын болса, оның жауабы мынау: ол – тарихшының санасында еске түскен нәрсе. Бірінші кезекте, мұндай нәрсе тәжірибе болуға тиіс [6, 418]. Р.Дж. Коллингвуд сонымен тәжірибенің тарихи мәнін бірінші кезекке шығарды.

Тарихтың тағы бір гуманистік трактатын талқылауға болады. Тарих адамдардың провинциалдық шектеулерін жоюға көмектеседі, деп жазды Болингброк; басқа халықтардың өмірімен және салтымен таныса отырып, адамдар санасындағы этикалық және діни сәуегейліктерді жеңуге, өздерінің нәсілдік және ұлттық шектеулері жөніндегі ой-пікірлер надандығының салдарларын жоюға қол ұшын береді. Сонымен қатар тарих өз еліңе деген сүйіспеншілік, патриотизм, басқа елдерге ұқсамайтын қабілетін жан-жақты ашады [1, 16].

Бұл орайда біз адам қызметінің заңдары туралы сияқты оларды табиғат заңдарына қарама-қарсы қоя отырып айтамыз. Тарих заңдарын, яғни қоғамдық даму заңдарын тек тарихшылар ғана емес, социологтар, экономистер де оқып үйренеді.

Қоғам дамуы заңдарының мәселесін сондай-ақ неміс философы, жазушы-ағартушы И.Г. Гердер қарады. Бұл мәселе И.Г. Гердердің «Адамзат тарихының философиясына ой-пікірлер» деп аталатын еңбегінде басты орын алған. Философ табиғатта іс-әрекет жасап жатқан сияқты заңдарды қоғамда көреді. И.Г.Гердер: «Табиғат, төменгі басқыштан жоғарыға қарай үздіксіз заңды даму жағдайында болады; қоғам тарихы табиғат тарихымен тікелей қабысып жатады, онымен қосылып кетеді. Қоғамның даму заңдары табиғат заңдары сияқты табиғи қалыпта болады. Тірі адам күштері – адам тарихының қозғағыш серітпесі; тарих дегеніміз – жағдайлар, орындар мен уақытқа байланысты болып келген адам қабілеттерінің табиғи жемісі», – деген пікір айтады [7, 270]. Бұл, Гердердің пікірінше, тарихтың негізгі заңы. И.Г. Гердердің философиялық негізгі гуманизмі адамзат прогресі жөніндегі оқу болды – қоғам Гердер адамгершілік деп атаған жоғары жағдайға әрекет жасайды. Г.Болингброкқа келетін болсақ, ол барлық адамды халықтар тарихын оқып-үйренуге шақырады: «Адам дегеніміз кез-

келген тарихтың заты; оны жақсы білу үшін біз оны әртүрлі жас мөлшерінде, барлық елде, мемлекетте, өмірде және өлгенде көріп, түсінуіміз керек – тек тарих қана оны бізге бейнелеп береді. Сондықтан кез-келген тарих – өркениетті және өркениетті емес, ежелгі және қазіргі заман халықтарының әрекеттері мен мінез құлықтарын егжей-тегжейлі бейнелеп беретін барлық тарих бізді өзіміздің тегімізбен, яғни өзімізді өзімізбен таныстыру үшін пайдалы» [7, 305]. И.Г. Гердер халықтар мәдениетін, оның шығу тарихын, дамуын жан-жақты оқып-үйренуді ұсынады. «Халық мәдениеті, бұл оның болмысының түсі. Оның мәнін әдемілеп сыңғырлатып ашу. Егер гомерлік мифология адамдар жанында мәңгілік өмір сүрсе, грек құдайлары мәңгі үстемдік құрса, афиндық Демосфендердің қатты даусы шығып тұратын болса, онда бұл тарлық, шектелгендік болар еді.

Әрбір өсімдікке гүлдеу тән, бірақ гүлдер пісіп жарылып жан-жаққа тұқым шашады және тірі жаратылыс жаңғырады; Шекспир Софокл болған жоқ, Мильтон – Гомер, Болингброк – Перикл болмайды, бірақ әрқайсысы өз орнында және ежелгілер де өз орнында, өз тегінде қалды. Сонымен, әркім заттар тізбегінде болғанша, мейлі өз орнында болуға ұмтылсын; солай болуға ғана тиіс, басқаша мүмкін емес», – деп жазды ол [8, 66].

И.Г. Гердер адамзаттың тарихы дамуының ішкі мағынасы дегеніміз адамгершілік ойы деп есептейді. Осыдан неміс философының ағартушылар ойымен байланысы көрінеді. Тоқтаусыз, тақтайдай жазық, түзу сызықты көрініс жоқтаушыларға қарама-қайшы болып жатқан құбылысты көрмеуге дайын уайымшылдарға жас Гердер тарихта «айқын үдемелі қозғалыс пен дамуды, осыған дейін жоғары мағынада байқалған бұларды тарихта көрмеу мүмкін емес екенін айтты» [9, 94].

Сонымен, «адамзат, Гердерше айтқанда, жеке адам сияқты өзінің даму барысында жүйелі жағдайлардың қатарын бастан өткеруі – тарихи заңдылық, олардың әрқайсысы оның алдындағыларға қарағанда сапасы жағынан ерекшеленеді. Мұндай жағдайлар – өркениет дамуының ерекше басқышы» [1, 199].

Г. Болингброк адамзат прогресінің бар екенімен барлығын сендіреді. Адамзат прогресі жөніндегі бұл пікір ағартушылардың тарихи-философиялық ойының бағыттарының бірі болып табылады.

«Отанымызға деген сүйіспеншілігіміз – бұл тума қасиет емес, ақыл-оймен берілген сабақ. Онымен бізді түйсік емес, міндет пен пайда дағдыларын тәрбиелеу байланыстырады. Отанға деген сүйіспеншілік, барлық ұлттарды тұрақтандыру мен гүлдендіруде соншалықты қажет болып табылады». Генри Болингброк тарихтың кейбір кезеңдеріне тән және оларды аяқталған тұтас нәрсе етіп қалыптастыратын шынайы байланыстардың бар екенін көрсетеді. Тарихты кезеңдерге бөлудің объективті алғышарттары жөніндегі мұндай ұсыныс оның заманындағы тарихнаманың тарихи көрінісіне қарағанда алға озып кетті және Вольтердің көзқарасынан асып түсті [7, 282].

Г. Болингброктың анықтауынша тарих – мысалдарға негізделген философия. Бұл сөздерде ағартушылардың тарихи теориясының мәні бейнеленген. Шынында, егер тарих философияның тегі болса, онда ол, бір жағынан, тарихи фактілердің ақиқаттығын нақты айыруы керек, екінші жағынан, тарихи шындықтың нақтылығына көз жеткізуі қажет. Жекелеген фактілердің ақиқаттығы тарихтың ақиқаттығына әлі кепілдік бере алмайды, сондай-ақ философиялық мәндегі тарих шындығы оның нақты негізінің ақиқаттығына байланысты. Тарихнаманың Г.Болингброк заманындағы көрсетілген пікірлерінің бірде-бірі оны қанағаттандырмады. Мәселен, эрудитті тарихына оқырманды көптеген фактілермен, бірыңғай фактілермен тұншықтырды; тарихи тақырыптарға философиялық болжамдарға қатыстыларды айтар болсақ, олар жалпы фактілермен онша есептескен жоқ. Классикалық ескі тәураттың дерегі өте сенімсіз, олардың мазмұны түсініксіз, жалпы танымдық деп саналатын түсіндірмелері шындығында өз бетімен кетті, онда қасақана жалғандықтар мен ақтаңдақтар көп болды. Сонымен қатар көптеген хабарламаның бірыңғай көрінісі оларды сын тұрғысынан тексеру мүмкіндігін жоққа шығарды. Соның салдарынан аңыздар көбіне-көп әлі де нақты оқиғалар есебінде көрінуде. Г. Болингброкқа мән беруіміз керек – ежелгі тарих көбіне-көп XIX ғасырдың деректануындағы сынақ әдістерін жоғары қойды [7, 283].

Сонымен, тарихи сын ағартушылардың тарихи-философиялық ой-пікірі бағыттарының бірі болды. Г. Болингброк кез келген тарихи болмыстың нақтылығына күмән келтіреді, әрбір хабарланған деректі мұқият қатал тексеру қажеттігін айтады. Тарихшы, Болингброктың пікірінше, дайын деректерден бастай алмайды; ол алдымен деректердің аңыз қабаттарынан шындығын мысқылдап мұқият арши отырып соны сынау жолынан бастауға тиіс. Г. Болингброк

алға тартқан тарихи сын қағидалары ғылымды тәураттық-теологиялық тұжырымнан ажыратуға шынайы деректерді таңғажайыптан бөліп-жаруға әсер етті [7, 284-287]. Болашақ үшін аса зор маңызы бар XYIII ғасырдың тарихи ақыл-ойдың басқа бір маңызды бағыты – тарихтан «құдайшыл» емес, табиғи заңдарды іздестіруге ұмтылу. Г.Болингброк, ағылшын ағартушыларының өкілі ретінде өз еңбегінде шіркеу мен дінге қарсы қатал күрес жүргізеді, өйткені шіркеу ұйымынан ол адамзаттық ақыл-ойының, ағартудың басты жауын көрді.

Генри Болингброк осы жолдан феодалдық тарихшылардың қаламынан шыққан тарих жөніндегі көптеген кітаптарды тас-талқан етіп сынға алды. Ағартушыларға тән ақыл-ой, пікір рөлін ұлғайтып көрсету дегеніміз шіркеуге қарсы күрес екендігін ерекше атап көрсеткен дұрыс. Ағартушылар адамзат пен адам ақыл-ойының белсенділігі пікірін және тарихты өздері «жасау» құқығы мен оның нәтижесіне әсер ету идеясын бекітудің абсолютизмі мен шіркеуге қарсы күреске ұмтылды. Бірақ бұл орайда да ағартушылар тарихтағы пікір рөлін ұлғайтып жіберді.

Ағартушылар орта ғасырлық пікірмен және мекемелермен күресе отырып осы күрестің алыстағы көздерін бақылауға ұмтылды. Олар дін мен шіркеудің «мәңгілігіне» деген сенімді үзді. Ағартушылар өткеннің тарихын ақыл-ой мен ақылсыздықтың, ақыл-ой бостандығы мен шіркеудің, еркіндік пен қаталдықтың күресі ретінде көрсетуге тырысты. Ағартушылардың елеулі еңбегі өркениеттің құлдырауының себебі ретінде саяси және қоғамдық езгі жөніндегі мәселені кеңінен жасағандығы болды [10, 187].

Г. Болингброк өз еңбектерінде тарихи шындықты көлеңкелейтін аңыздардың әр түріне және шіркеулік-діни танымдарға қарсы күресті жалғастырды. Ол тарихи дерек ретінде тәураттық наным беделін жоюға тырысты, дерек ретінде бірқатар тәураттық эпизодтар мен кейбіреулерді салыстырмалы тарихи зерттеу жолына түсті. Ағартушы ежелгі шығыс, Египет және ежелгі мифологиялық тәураттық мәтіндегі көп материалдарды сынға алды. Г.Болингброк грек-тің аңыз-әңгімелерін, Вавилонның аңыздарын, Египет теологиясын және т.б. пайдаланды.

Г. Болингброктың және басқа ағартушылардың тарихи еңбектерінің елеулі көпшілігі «ақыл-ой әлемді билейді» деген ағартушыларға тән сенім деп есептеуге толық негіз бар. Бірақ ағартушылардың бұл тезисін бағалауға диалектикалық тұрғыдан келу керек, кейінгі ғана емес, олардың алдындағы тарихи ақыл-ой тұрғысынан ағартушылар пікірін бағалау қажет.

Бұдан бұрын айтқандай, Г. Болингброк дәстүрлі діни сенімдерді мойындамады және тәураттық аңыз-әңгімелерді әжуа етті, бірақ өмірдегі жасаған және оның заңдарын белгілеген жоғарғы ақылды күшке жол беру қажет деп есептеді. Болингброк дін көпшілікті ауыздықтау үшін қажет деп ойлады. Оның осы пайымдауында таптық тәуелділік аңғарылды. Ағартушылар қоғамдық даму мәселелерінде идеалистер болды. Сословиялық құрылыс қиратылған соң әлеуметтік гармония дәуірі басталады деп сенді. Қанаушылық әлі де «діни және саяси танымдармен» бүркемеленген феодалдық құрылыстың орнына жаңа буржуазиялық құрылыс оның «ашық, ұятсыз, тіке, қатал қанаушылығымен» бірге келетінін олар түсінбеді [11, 275-276].

Соңында, Генри Болингброк тек адам жағдайын ғана емес, кезеңдердің жеке-даралығы қайталанбайтын тарихи кезеңдерді ауыстыру пікірлеріне жақын келді, олардың қандай мезгілдегі оқиғадан шыққандығына қарамастан тарих сабақтарын пайдалану мүмкіндігіне – гуманистердің дәстүрлі сеніміне жаңа сарын қосты. Мұны пайдалану дегеніміз – прототипке соқыр еліктеу деген сөз. Егер мүмкін болса, біз рухты ұстауымыз керек..., бірақ тарихтың өзі бізге бейнесін салып беріп отырған ұлы қайырымды адамдардың нақты мінез-құлқын біздің әрекеттерімізде құлша тергеуден сақ болғанымыз жөн.

Г. Болингброктың тарих философиясы оның саяси көзқарастары мен таптық тұжырымдарымен тығыз байланысты. Ағылшын торилерінің идеологиясы ретінде Болингброк Эразм, Элиот, Сидней және тағы да басқа гуманистердің ізімен ағылшын ақсүйектеріне, басқарушы элитаға ден қойды. Осындай байланыстардың тарихы «табиғи басқарушыларды» әлеуметтік және моральдық тәрбиелеудің құралы ретінде қарастырады.

Генри Сент-Джон Болингброктың тарихи пікірлері ағарту дәуіріне тән болды. Бұл пікірлер адамзат, адам ақыл-ойы прогресіне, адам өмірі мен табиғаты заңдарының байланысына, дүниежүзілік тарихи даму идеяларына жақын еді. Болингброктың тарихты ғылыми тұрғыда оқып үйрену әдістеріне қатысты пікірлері тартымды. «Хаттардың» замандастар және оларға жақын бірнеше ұрпақ оқырмандары арасында танымал болғанына қарамастан тарихнама мен философиялық тарихи пікірлердің оларға немқұрайлылығы көзге түседі.

Сонымен қатар, тарихта белгілі болғандай, Вольтер тарих философиясы мен методологиясы саласындағы бірқатар негізгі пікірлері үшін Бо-

лингброкқа міндетті, бұл пікірлері ретінде ден қоя оқуда.

Жоғарыда айтылғаннан белгілі болғандай, Ағартушылық ғасырдың еуропалық тарихи және саяси пікірінің арнасына Г. Болингброктың көптеген пікірлері автордың аты көрсетілмей кіруі тиіс. Англияның ақыл-ой өмірінде вигизмнің ұзақ уақыт үстемдігі тори ойшыл, әрине, өз табының көзқарасы – жер ақсүйектері – «Алтын қаптар» патшалығын құлату үшін көп нәрсе істеген Г. Болингброктың әдеби мұраларының тарихы үшін қатерлі болды.

XVIII ғасырдың басында өз заманындағы буржуазиялық қоғамды сынауда Г.Болингброк үлкен рөл ойнады. Оның пікірі сол дәуірдегі Франциядағы қайраткерлер пікірінен көбінекөп асып түсті. Шындығында, буржуазиялық әлеуметтік және саяси пікірдің шығуы және жер иелері табының құлауы ғасырында заманға деген тарихи көзқарас ақсүйек идеологтарына ғана тән болды. Смит пен Рикардо әлі де иықтарында отырған XVIII ғасыр пайғамбарларына бұл индивидуум... Өткенге жататын пікірлермен көрінеді. Ол тарих қорытындыларымен емес, бастапқы түрде берілген. Көптеген жағдайларда XVIII ғасырға аристократ ретінде қарама-қайшы келетін Стюарттың тарих топырағындағы салмағы басым, мұндай адасудан аулақ болды.

Лорд Генри Болингброк ақсүйек ретінде негізгі мәселелердің бірқатарын талдап отырды. Саяси оппоненттеріне қарағанда тарих топырағындағы оның шоқтығы анағұрлым биікте тұрды. Бұдан ағылшынның саяси қайраткері, публицист, тори көшбасшыларының бірі – Г.Болингброктың идеялық мұрасының мәдени-тарихи құндылығында шек жоқ екені көрінеді.

Г. Болингброктың дүниетанымында тарих, тарих ғылымы үлкен рөл атқарады. Тарихи жағдайлар қайталанып тұрады. Сондықтан да әлем тарихын көне дәуірден бастап, кейінгі кезеңдермен бірге салыстырмалы түрде қарастырған жөн.

Әдебиеттер

1 Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории / пер. С.М. Берковской, А.Т. Парфенова, А.С. Розенцвейга. – М.: Наука, 1978.

2 Блок М. Апология истории. – М.: Наука, 1973.

3 Державин К.Н. Вольтер. – М.: Изд-во АН СССР, 1946.

4 Гулыга А.В. Эстетика истории. – М.: Наука, 1974.

5 Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1970.

6 Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.

7 Барг М.А. Историческая мысль английского Просвещения: Болингброк // Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории. – М.: Наука, 1978.

8 Фридлендер Г.М. История и историзм в век Просвещения // Проблемы историзма в русской литературе. – Л., 1984.

9 Жирмунская Н.А. Историко-философская концепция И.Г. Гердера и историзм Просвещения // Проблемы историзма в русской литературе конца XVIII – начала XIX в. – Л., 1981.

10 Честерфилд Ф.Д.С. Письма к сыну. Максимы. Характеры. – М.: Наука, 1978.

11 Просветительское движение в Англии / под ред. Н.М. Мещеряковой. – М., 1991.

References

1 Bolingbrok G. Letters on studying and advantage S.M. Berkovskaya, A.T. Parfyonov, A.S. Rosenzweig's history / Processing. – M.: Science, 1978.

2 Block M. Apology of history. – M.: Science, 1973.

3 Derzhavin C.N. Voltaire. – M.: Publishing house of Academy of Sciences of the USSR, 1946.

4 Estetik's A.V. Gulyga of history. – M.: Science, 1974.

5 Collingwood R. J. Idea of history. Autobiography. – M, 1970.

6 Herder I.G. Ideas to mankind history philosophy. – M, 1977.

7 Барг М. А. Istoricheskaya thought of the English Education: Bolingbrok//Bolingbrok G. Letters on studying and advantage of history. – M.: Science, 1978.

8 Friedlander G. M. History and historicism in a century of Education//historicism Problems in the Russian literature. – L., 1984.

9 Zhirmunskaya N. A. The historico-philosophical concept of I. G. Herder and historicism of Education // historicism Problems in the Russian literature of the end of XVIII – the beginnings of the 19th century – L., 1981.

10 Chesterfield Pisjm F.D.S. to the son. Maxims. Characters. – M.: Science, 1978.

11 The educational movement in England / Under the editorship of N. M. Meshcheryakova. – M, 1991.

2-бөлім

МӘДЕНИЕТТАНУ

Раздел 2

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Section 2

CULTURAL STUDIES

Борбасова Қ.М.,
Альджанова Н.К.,
Карабалина Э.

Коммуникациялық қатынастар семиотикасының қазақ әдебиетіндегі көрінісі

Мақалада дәстүрлі қазақ мәдениетіндегі терең коммуникациялық қатынастар семиотикасына талдау жасалады. Қазақ хандығында басталған коммуникациялық мәдени өзгерістер мен олардың рәміздік суреттемелеріне шолу жасай келіп, авторлар үлгі боларлық адамның бейнесін сомдайды. Қазақ даласындағы әлеуметтік коммуникациядағы ерекше этносоциологиялық сана мен әлеуметтік бірлік мәдениеті үрдісінің қалыптасуы ақын-жыраулар мен жазушылар шығармашылығы арқылы дәлелденеді.

Түйін сөздер: қазақ мәдениеті, дәстүр, коммуникация, рәміздер, дүниетаным, бейне.

Borbassova K.M.,
Aljanova N.K.,
Karabalina E.

Semiotics of communication in kazakh literature

The article presents the analysis of communication semiotics in traditional Kazakh culture. The authors depict the image of the exemplary person making the review of communication cultural change begun in the Kazakh khanate and their symbolic descriptions. The formation of a special ethno-sociological consciousness of the sociological communication and sociological trends of a single culture in the Kazakh steppe is reasoned by creativity of poets, zhyrau and writers.

Key words: Kazakh culture, tradition, communication, symbols, worldview, way.

Борбасова К.М.,
Альджанова Н.К.,
Карабалина Э.

Семиотика коммуникационных отношений в казахской культуре

В статье приведен анализ семиотики коммуникационных отношений в традиционной казахской культуре. Авторы изображают образ примерного человека, делая обзор коммуникационных культурных изменений, начатых в казахском ханстве, и их символических описаний. Формирование особенного этносоциологического сознания социологической коммуникации и тенденции единой социологической культуры в казахской степи аргументировано творчеством акынов, жырау и писателей.

Ключевые слова: қазахская культура, традиция, коммуникация, символы, мировоззрение, образ.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 392 (574) (=943.42)

*Борбасова Қ.М., Альджанова Н.К., Карабалина Э.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: karlygash_bm@mail.ru

КОММУНИКАЦИЯЛЫҚ ҚАТЫНАСТАР СЕМИОТИКАСЫНЫҢ ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНДЕГІ КӨРІНІСІ

Этностық шоғырланушы коммуникациялар қашанда ортақ рәміздер мен дүниетанымдық ұстанымдар арқылы тұтастанатыны белгілі. Алайда бұл бірігу рулық мүдделер шеңберінен көп жағдайда шыға алмады. Қазақтың дәстүрлі мәдениеті дәуіріндегі адам мен дүние қарым-қатынастары туралы тікелей әдебиет болмағанымен, осы мәселенің кейбір жақтары Қ.Ш. Нұрланованың, Е. Тұрсыновтың, Б. Байжігітовтың, Н. Шаханованың, Г. Шалабаеваның, Ә. Хасеновтың, Ш. Ыбыраевтың, Б.Ғ. Нұржановтың, Ж.Ж. Молдабековтың, Т.Х. Ғабитовтың, Г. Нұрышеваның, С.Е. Нұрмұратовтың және тағы басқа зерттеушілердің ғылыми нәтижелерінде XV ғасырдың екінші бөлігінде Қазақ хандығында басталған коммуникациялық мәдени өзгерістері, олардың рәміздік суреттемелері зерделенген.

Қазақтың дәстүрлі коммуникациясының негізгі модель-үлгісіне тіршілік хронологиясы жатады және ол өзінің рәміздік көп мағыналығымен көзге түседі. Белгілі философ Ю. Хабермас индивидуалдық коммуникацияның әр мәдениеттегі деңгейін анықтау үшін оның мынандай қасиеттеріне назар аудару қажет деген: а) жеке адамдардың қарым-қатынасқа түсу қабілеттілігі: ә) өзіндік меннің бар болуы және оған сүйену; б) моральдық жауапкершіліктің болуы. Осы жағдайда индивидуалдық дискурс жүре алады [1].

Қазақ хандық дәуіріндегі ақын-жырауларда жеке-даралық дискурстың жоғары деңгейде болғанына мынандай дәлелдер келтіруге болады. Қазақ даласындағы әлеуметтік коммуникациядағы ерекше этносоциологиялық сана мен әлеуметтік бірлік мәдениеті үрдісінің қалыптасуын білдіреді. Адамның адамзат тарихы қалыптасқаннан бергі тарихын оның рухани болмыс-бітімінің үздіксіз ашылу үдерісі деп қарастыруға болады. Адамзат тарихы адамның өз шығармашылық қасиеттерін көрсетуі арқылы, көзқарастары мен ойлары, жасаған образдары және дүниетанымымен ерекшеленеді.

«Қазақ ділмәрларының азаматтық татулық пен әлеуметтік бүтіндіктің көріну формасы мен оны іске асыру тетігін келесі бір тамыры ретінде қазақтың үш жүздік құрылымын қарастырғандығын айтуға болады. Қазақ ділмәрларының пікірінше, дәстүрлі дала қоғамындағы үш жүздік әлеуметтік құры-

лымның өзі ру, тайпа, ел, ұлт болып, бүкіл қоғамда төлтума коммуникацияның қалыптасуына тікелей мұрындық болған» [2].

Кеңпейілділік, кешірімділік, досқа адалдық, өзара адами түсіністік қарым-қатынастар көп қырлы сипатымен адамдардың өздерін өз өмірлерін бағалай білуге жетелейді. Асан қайғының ойынша, адамның қоғамдағы орны оның атқаратын іс-әрекеттерінің адамшылық арнадан көрінуі және адамдардың бірін-бірі бағалай білуіне байланысты. Әсіресе дау-дамайдан, жанжал, ұрыс-керістерден өздерін сақтауы тиіс. Адамның қадірлі болуының негізі – сол адамның мінез-құлықтарынан туындайды. Адам өз-өзін тежеп, сабырлы ұстауы оның беделін арттырады. Философиялық ой ағымымен айтсақ, адамның бағалы не бағасыз болуы оның өзіне ғана байланысты. Ол өзі ғана осы қасиетке ие бола алады немесе бола алмайды. Асан толғауының негізінде қайырымдылық рухы жатыр. Зұлымдықтан, жамандықтан, адам беделін түсіретін әрекеттерден сақтандыру, бұл орайда маңызды сатылар, тек қайырымдылық арқасында жағымсыз құбылыстарды тудырмау немесе болдырмау Асанның болмысындағы әділеттіліктен бастау алады. Асан тыйым салып отырған әрекеттердің адамға тигізер зияны көп. Біріншіден, Асанның өзін ұстай білуге үндеуі коммуникацияда адамның қадірін арттырып, оның бағалы жақтарына баулиды. Бұл дегеніміз адамның бағасын білдіреді, мойындатады, яғни коммуникацияға қажетті қасиеттердің сапалы болуын көздейді:

Өзіңе біреу тиіссе,
Кейін қарай жылыспа.
Мінезі жаман адамға,
Енді қайтып жуыспа.
Тәуір көрер кісіңмен,
Жалған айтып жуыспа.
Өлетұғын тай үшін,
Желке терің құрысып,
Әркімменен ұрыспа.
Жөнге баспай тырысып,
Орынсыз жерге жем болма,
Ашу-дұшпан артынан,
Түсіп кетсең қайтесің,
Түбі терең қуысқа [3].

Асан қайғы қарым-қатынаста адамгершілікті жоғары бағалаған. Оның қалыптасқан этикалық ұстанымдары, қағидалары бар. Адамның мінез-құлықтарын саралап, оларға баға беріп, жақсыны жаманнан айыра білуді, олардың қатынастарын реттеу тетіктерін атап, жақсылыққа бастайтын бағыттарды нұсқап отырады. Өмірде пайда табу үшін ұрыс-керіске барудың жаманшылық әкелетінін көрсетіп, одан сақтандырады. Адал достықты қадірлеп, жалған дүниенің соңына еруден қорғап, жақсылықтың қайнар көзі болатын бірлікті дәріптейді. Асан ашуды жағымсыз қылық, зұлымдыққа апаратын жол деп есептейді. Жаман, жақсы дос, дұшпан, ұрыс, ашу, кешірімділік, қайырымды болу Асан толғауларындағы басты ұғым-түсініктер, міне, осындай. Қоғамда жақсылыққа жол ашу, адамдарда дұрыс мінез-құлықтар қалыптастыру Асан ойынша адамның өзіне тікелей байланысты.

Қазақ даналары тектік түптің бір болуын жүз бен жүз арасындағы дауларда үнемі алға тартып, коммуникацияда ынтымақ пен әлеуметтік бірліктің рухани өлшемі ретінде көрсетіп отырған. Және оны дәстүрлі дала қоғамындағы этнотоғыстырушы механизм ретінде қолданған. Мәселен, жайылымға таласқан үйсін мен арғын тайпаларының дауында Төле бидің:

Ақты ақ деп бағалар!
О, игі жақсы ағалар!
Өзегі талса ел біткен,
Өзен бойын жағалар, –

деген ойды бастай келе,

О, игі асқар тауымыз,
Әділ ме осы дауымыз?
Жар астында тұрғанда,
Жасырынып жауымыз, –

[4] деген кісілік пәтуа айтқан соң екі жақ төрелікті Төлеге беріп, ол жерді екі жаққа да теңдей бөлген екен.

Төле бидің «жер жетер, көңіліңді ұстама тар» деген сөздерінде тектік тамырға нұсқаған астарлы сана-сезім жатыр. Осы тұсы үш жүздің әр азаматының шыққан тегі бір екенін, олардың бәрінің де белгілі бір қауымға жататынын, сол бір ғана қазақ қауымының өкілі екенін терең сездіріп тұрғандай. Демек, Төле би қарым-қатынастардың үш жүздік әлеуметтік жүйесіндегі мінез-құлықтарды қандас-тектестік идея арқылы қауымдық бірлікке, азаматтық татулыққа бейімдейді. «Елдің бірлігі, бидің білігі емес пе!» – деген Бөлтірік шешеннің толғауының мәнісі осында болар. Мұндай рухани кесім-бітім кезкелген қоғамның коммуникациялардағы әлеуметтік ахуалын әртүрлі әлеуметтік аномиялардан (ауытқулардан) тазартуға бірден-бір себепші болып отырғаны хақ.

Жеті аталық үрдістен туындайтын коммуникацияның қандастық-туыстық жүйесінің қалыптасуы адамдар арасындағы қатынаста әлеуметтік қатынас нормаларын орнықтырып, халықтың тұтастығын сақтап отырған. Қазақтың қандастық-туыстық жүйесі негізінен үш жұрттың (әлеуметтік топтың) арасындағы жүріп отырғандығын байқауға болады: өз жұрты, нағашы жұрты, қайын жұрты.

Қазақ қауымында жеті атаға толмай қыз алысқан жағдайда адамның да, әлеуметтік қатынастың да сапасының бұзылатындығын қазақ шешендері қатты ескерген. Осы жөнінде, Нақысбек шешен: «Ең бірінші келіннен ұят кетеді, баладан мият кетеді, күйеуден мейір кетеді, ағайыннан пейіл кетеді. Екіншіден, ұрпағы кем болады. Құлқыны кең болады» [5] деген ойды айтады. Шындығында келіннен ұят, баладан ақыл-ес кетсе, күйеу баладан мейір-шапағат кетсе, құда-жекжат арасында барыс-келіс болмай жақыны алыстап, ара суыйды деген сөз. Бұл әлеуметтің тұтастығына нұқсан келтіреді.

Тарихи себептермен қалыптасқан «белсенді коммуникациялық ғасырларда» ақын-жыраулар белсенді мәдени қаһармандар ретінде қалыптасқан. Олар елдік сана мен жігерді ұйымдастырушылар қызметін атқарған. Мысалы, атақты Қазтуған жырау үшін алынбайтын кедергі жоқ:

Бұлт болған айды ашқан,
Мұнар болған күнді ашқан,
Мұсылман мен кәуірдің
Арасын бұзып өтіп дінді ашқан
Сүйініш ұлы Қазтуған!!! [6, 12 б.].

Қазақтың арғы тектерінде қауымдық құрылымдардың маңыздылығы жоғары болған. Бұл жағдай дәстүрлі қазақ мәдениетінде де өз жалғасын тапты. Р. Құл-Мұхаметтің пайымдауынша, ру, қауым, тайпа, жүз коммуникациясы – дәстүрлі көшпелі мәдениеттің іргетасы болғандығы даусыз. «У ішсең де, руыңмен іш» дейді халық мақалы. Қазақтың дәстүрлі рулық қоғамы туысқандық қатынастарға негізделгені де белгілі.

Ш.Уәлиханов атап өткендей, жүз бен жүздің, жүз ішіндегі рулардың бір-бірімен арасындағы қатынас нағыз тығыз туысқандыққа сәйкес, ал рулардың өз жүзіне деген қатынасы баланың әкеге, үлкен жүздің аға руына көзқарасы жиеннің нағашысына қатынасындай. Әрине, рулық адамның классикалық көшпелілік қоғамдағы оң құндылықтары туралы жеткілікті жазылған. Алайда, бір жағдайды ескеру қажет. Қауым жеке тұлғаны, кісіні емес, алдымен тұтастықты қайталауға ұмтылады. Бұл тұлғалық енжарлықтың бір себебі де болып табылады [7, 42 б.].

Қазақтың бір мақалы «Жеңім жаман болса, жағам жақсы, өзім жаман болсам, ағам жақсы» дейді. Мақалды екі түрлі түсіндіруге болады. Бірінші жағынан, коммуникацияда арқа сүйетін тұлғаның болуы қалыптасып келе жатқан жас өркен үшін маңызды. Мысалы, Бұқар жырау былай толғайды:

Әкелі бала жау жүрек,
Әкесіз бала сұм жүрек.
Жиын болса бара алмас,
Барғанмен орын ала алмас.
Екі көзі жаудырап,
Тұлымшағы салбырап
Күні де соның не болғанын білмеймін,
Шайнағаным күманді-ды.
Әкелі бала жау жүрек
Жиын болса барады,
Барса орын алады,
Бітірер сенің дауыңды,
Қайтарар сенің жауыңды,
Күнінде тастап өтер жебесін [8, 76 б.].

Қауымшылдық құндылығы тек тікелей отбасылық негіздерге сүйенуден ғана емес, сонымен бірге аталас-руластарымен бір болумен айшықталады:

Атаның ұлы жақсыға
Малыңды бер де, басың қос,
Бір күні болар керегі.
Бостаны бар-ды теректің,
Болаты бар-ды беректің,
Тұсындағы болған нартың қорлама,
Тұсындағы болған нартың қорласаң,
Табылмас-ты керекте [8, 35 б.].

Қазақтың дәстүрлі мәдениетіндегі коммуникацияда қауымдық арналардың басымдылығы туралы аз жазылып жүрген жоқ және оған деректерді де біршама келтіруге болады. Осы түсінік туралы біз өз назарымызды даралық пен қауымдылықтың қазақ қоғамындағы тоғысқан ұғымбейнелеріне аудармақпыз. Осындай төл тума ұғымдардың біріне «кісі» атауы жатады. «Кісі» ұғымы жалпы контекстіде жиі қолданылғанымен, еліміздің әдебиетінде тек соңғы жылдары арнаулы талданылып келеді. Кісі осы адам мен пендені біріктіруші ұғым. «Есті кісі бар, ессізі де бар». Абай айтқандай, «егер есті кісілердің қатарында болғың келсе, күнінде бір мәртеде, болмаса жұмасында бір, өзің-өзіңнен есеп ал».

Ер кісі ғана жамандыққа жақсылықпен жауап бере алады. Ақын жырлағандай:

Кісінің тегі таза, қылығы – нұр,
Қызығып сол қылыққа көңілді бұр.
Адамнан адамдардың парқы басқа –
Ұқсайды бір-біріне бөрігі құр [9].

Байқап отырғанымыздай, жоғарыдағы мәтінде «адам» мен «кісі» синонимдар сипатында қолданылады. Осы заманның тағы бір ғұламасы Жүсіп Баласағұн «кісі-адам» мен «кісі-киікті» ажыратқан. Бұл қисын бойынша, тек дұрыс кісі ғана адам бола алады. Кісілігі бар адамның мінезінде ұнамды қасиеттер көп болады. Ол ақыл тоқтатып, жұртқа өнегелі сөз айтып, өзгені де тыңдай білетін адам. Кісілігі бар адам бір істі бастаса, оны аяғына дейін жеткізіп, тындыруы тиіс. Оның әрбір қимыл-қозғалысы, әрекеті діттеген мақсатына бағытталып отырады [10, 15 б.].

Кісіні көрсең, есікке,
Жүгіре шық кешікпе.
Қарсы алмасаң мейманды,
Кесір болар нәсіпке, –

депті Үмбетай жырау [8, 65 б.].

Адамгершілік ұстаным коммуникацияда қашан да кісілік қасиеттерде көрініс табады. Кісілік қасиеттер әл-Фарабидің «Қайырымды қала» ілімінде арнаулы қарастырылады. Оның пікірінше, кісілік белгілер, әсіресе, елбасыға тән болуы қажет. Осындай кісіге қойылатын талаптар: «Біріншіден, бұл кісінің мүшелері мүлдем мінсіз болуға тиіс: жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінетін және істің жай-жағдайына сәйкес ұғып алатын болуы керек, алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болуы шарт; өткір сөз иесі және ойына түйгеннің бәрін айданаық айтып бере алатын тілмар болуы шарт; өнер-білімге құштар болуы, оқып-үйренуден шаршап-шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып азаптанбай, бұған оңай жететін болуы керек; тағамға, ішімдік ішуге, сұқ-сұқбат құруға келгенде қанағатшыл болуы керек; шындық пен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік-жалған мен суайттарды жек көруі керек; жаны асқақ және ар-намысын ардақтайтын болуы шарт; оның жаны жаратылысынан пысық істердің бәрінен жоғары болып, игі істерге ынтазар болуға тиіс; дирхем, динар атаулыға, жалған дүниенің басқа да атрибуттарына жирене қарау керек; жаратылыстан әділеттілік пен әділеттілерді сүйіп, әділетсіздік пен озбырлықты жек көру керек; қыңыр болмау керек; өзі қажет деп тапқан істі жүзеге асырғанда шешімпаздық көрсетіп, бұл ретте қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ер жүрек болуы керек», – дейді [11, 336 б.].

Сонымен, «кісі» шығыстық коммуникацияда инабатты адам мағынасына жақын қолданылатын адамдық келбет болып табылады. Жоғарыда коммуникациядағы ақын-жыраулардағы интерсубъектілік мотивтер туралы сөз еткенбіз. Бұл интерсубъектілік, бір жағынан, өзіндік бірегейлік іздеуден туса, екінші жағынан, ол өзінің кісілігін паш етумен қатысты:

Атадан тудым жалқы боп,
Жақыннан көрдім талқы көп.
Жасым жетпей он беске,
Қорғайтын жан ашыр адам жоқ,
Әкем жүр момын сорлы боп,
Кәрі ақсайды ақылдан,
Ер ақсайды жақыннан,
Қазір жас бала болсам да,
Үмітім бар ақырдан,
Жалғыздық сені қайтейін!
Жасым жетіп он беске,
Кірер ме екем кеңеске.
Ерегіскен дұшпанмен
Шығар күн болса күреске! [12, 41 б.].

Тілек-арманнан бастау алған әрбір есім сол халықтың тарихын, этностық даму ерекшелігін сипаттаумен қатар, жеке адамдардың субъективті-индивидуалды сезімдерін, құндылықтарды бағалау ерекшеліктерін, қабылдау-тану өрістерін және өмірлік тәжірибелерін сұрыптауға мүмкіндік береді [13, 151 б.]. Кісі есімдерінің уәжділік және танымдық сипатын зерттеген Н. Асылбекова олардың гендерлік сипатын былайша көрсетеді: «Әйел адамдардың ассоциативті ойлау жүйесіне көбінесе адамгершілік, ізгілік, жылылық, күнделікті күйбең тіршілік жақын да, ер адамдардың ассоциативті ойлау жүйесіне ерлік жасау, батырлық көрсету, кәсіппен шұғылдану т.б. жақын болады. Сәбиге ат қою кезінде оның жыныстық ерекшелігі ескерілетіні сөзсіз. Кісі есімдерін жасауда шаш, көз, гүл, сұлу, бике, ай, бибі, наз сыңарлары жиі кездессе, ал ұл балалардың есімдерінде сұлтан, хан, батыр, ғали, берген, берді, мырза, бек, тай, т.б. сыңарлары белсенді қызмет атқарады» [14, 20 б.].

Дәстүрлі қазақ мәдениетіндегі терең коммуникациялық қатынастар семиотикасын әйел рәміздері арқылы көрсетейік. Ер адам өзінің күш-қуатымен ерекшеленсе, әйел сұлулығымен, жанымен, рухымен құдіретті. Ғасырлар толқы-

нымен бірге сұлулық деген көзқарас та өзгермелі екені заңдылық.

Мәңгілік қойнауынан бізге жеткен арулар кескінін көз алдымызға елестетсек, сұлулық тәңіріндей салтанатты Египет патшайымы Нефертити, мәрмәр тәнді Венера Милосская, өзіміздің тотыдайын таранған, аққудайын сыланған Қыз Жібек, Ақжүніс, Баян сұлулар келбеті елестейтіні сөзсіз. Әлемде қанша ұлт, мемлекет болса, сұлулық туралы көзқарас, оның өлшемі де соншама. Мысалы, Перудегі майорун тайпасында денесін піскілеп бояп, маймылдың тістерінен алқа тағып, шашына, мұрнына, құлағына қауырсын, қабыршақ секілділерді неғұрлым көп іліп алған әйел әдемі деп саналады. Натчи тайпасында бас сүйегі қолдан әдейі сопайтылмаған әйелді ұсқынсызға жатқызады. Филиппиндегі палавеньо тайпасының әйелдері тістерін тегістеп егеп, қара бояумен бояп алады. Сенегалда волоф әйелдері шаштарын бірнеше бұрым етіп өріп, мүйіз секілді тікірейтіп қояды. Вьетнамдағы зырай әйелдері мойындарын ұзарту үшін алқа орнына бұрама құрсау киіп жүреді. Ежелгі махаббат құдайы Афродита (Венера) сыршыл сезімді сұлулықты меңзесе, Зевстің сүйіктісі Гера асқақтықты, билікті әйелдің қасиеті деп таныған. Ал Афина Паллада әйелдердің ақыл-парасатын бірінші орынға қойған.

Адамның белгілі бір қасиетін, мінез-құлқын, белгісін сипаттау тілдік жүйеде және жазушы мен сөйлеуші аталған тілді тұтынушылардың өмір сүру жағдайына, мәдениетіне, салт-дәстүріне, әдет-ғұрпына, дүниетанымы, таным-талғамына, күнделікті тұрмыс пен өмір тәжірибесінде бұрыннан қалыптасқан түрлі зат, құбылыстармен байланысты. Яғни тілден халықтың рухани және материалдық мәдениетінің іздерін байқауға болады.

Ал кез келген деңгейдегі тілдік элементтер тек қана мәтін жүйесінде эмоциялы әсер ете алады. Осындай «өзіне тән эстетикалық коммуникацияның бірліктері ретіндегі көркем мәтіннің ерекшелігі оның жалпы адамға қатысты ортақтылығы, яғни әлем тану мен оның көрінуі әдебиет шығармасында ең алдымен адамның танымына бағытталады, ал берілген көркемдік оқиғалар оның жан жақты көрінісінің тәсілдері болып есептеледі» [15, 33 б.].

Осыған сәйкес қазақ тілінде әйел көркін сипаттайтын, коммуникацияда «қазақ әйелі» рәміздерін танытатын концептілер төмендегіше көрініс тапқан: «Көз» – тана көз, бота көз, бадана көз, айна көз, қарақаттай көз, жәудір көз, күлім көз, көген көз, қой көз, қоңырқай көз, тұнық, мөлдір көз, майылдай көз, тұнжыр көз, нәркес көз, тостағандай жанары, елегізеген еліктің жанарындай, қос жұлдыздай қос жанары, т.б.

Әйел сұлулығын тануда көзге қатысты эпитет, теңеулер әр жазушы танымында ұлттық дүние суретіне сай, алайда алуан түрлі сөз өрнегімен өріледі. Мысалы, М. Әуезов сұлулық үлгісі ретінде «шошақтау біткен үлкен қой көз, нұрлы көз, ойлы көз, шұғылалы көзді» таныса, ал Ғ. Мүсірепов танымына «үлкен қара көз, бота көз, құралай көз, айна көз» сияқты эпитеттер жақын.

Ал қаз мойын тіркесі иілген әдемі мойынды білдіреді. Әуелде аттың сипатына байланысты, кейін сұлу қыз, көрікті әйелдің мойнына қатысты айтылатын тұрақты тіркеске айналған. Қаз бен аққудың кейбір ұқсастығы негізінде «кербездік», «сұлулық» концептісін бейнелейтін жағымды коннотация туған. Аққудай иілген мойны, жаңа туған айдай иіле біткен жіңішке қасы, жазық маңдайынан тура түскен әсем мұрны, ителгінің тамағындай аппақ, жұмыр иегі мен қымсынғанда қызыл арай теуіп тұратын нұрлы жүзі, бәрі-бәрі қолдан ойылып жасағандай. «Шашы» – жібектей майда шаш, сүмбіледей қара шаш, қолаң жібек шаш, толқынды қою қара шаш, білектей-білектей қос бұрым, тізесіне төгілген білектей бұрым, жылтырап өрілген жуан бұрым, көмірдей шаш т.б. Аққу – сирек кездесетін, қазақ ұғымында құс патшасы саналатын, оны атқандар киесіне ұшырайтын қасиетті құс. Ондай киелі, ерекше ардақталатын құстың жұмыртқасы да айрықша болатыны белгілі.

Қазақ әйелінің бағасы мен сипатын, қадір-қасиетін дәл тауып, оны өзінің даналық сөздері, мақал-мәтелдері арқылы өрнектеп, ұрпақтарына мирас етуші халқымыздың бітім-болмысы, тұрмыс-тіршілігі, асылы мен жасығы туралы көзқарасы аталған теңдессіз мұраларында айқын көрініс тапқан. Мысалы, «Әйелдің әйелден артықшылығы – мінезінде», «Көріп алған көріктіден, көрмей алған текті артық», «Қыз мінезді келсін, ұл өнерлі келсін», «Жақсы әйел жаман еркекті адам қылады, жаман әйел жақсы еркекті надан қылады», «Жақсы әйел өміріңді ұзартады, жаман әйел үстіңе тұз артады» дейді халық даналығы.

Көркем туындыларда әйел бейнесін мүсіндеп, әйел сипатын бейнелегенде ұлттық салт-дәстүрдің, әдет-ғұрыптық ерекшеліктерімен бірге рухани дүниенің сырлары, эстетикалық сезімдері, ұлттық таным, болмыс, тәлім-тәрбие ерекше орын алатыны мәлім. Сол сияқты Абай өлеңдерінде де «әйел» концептісін білдіретін

рәміздердің ұлттық дүниетанымға сай берілгені аңғарылады. Әйел болмысы, оның еркектен ерекшелігі, ең алдымен, әйелдің сұлулығынан көрінеді. Сұлулық – тек әйел затының өлшемі. Сондықтан, әрбір әйелдің сұлулыққа ұмтылуы, ал ақындардың бүкіл адамзат баласы секілді сұлулыққа құмарлығы, ынтықтығы – заңдылық.

Абайдың «сұлулық» рәмізін сипаттау семиотикасы төмендегі тіркестер арқылы көрінеді: кең маңдай, қолаң шаш, ақ тамақ, қызыл жүз, қара көз, имек қас, қараса жан тоймас, аузың бал, қызыл гүл, ақ тісің кір шалмас, иісің – гүл аңқыған, нұрың – күн шалқыған, үлбіреген ақ етті, ашық жүзді, қақтаған ақ күмістей кең маңдайлы, аласы аз қара көзі нұр жайнайды, ақша жүз, алқызыл бет, маңдайдан тура түскен қырлы мұрын, қолаң қара шашы бар жібек талды, торғындай толқын ұрып көз таңдайды және т.б. Аталған тіркестерден қазақ халқының сұлулық туралы ұғымына сай мағыналар айқын аңғарылады. Олардың бірқатары халық санасында бұрыннан қалыптасқан етене жақын тұрақты сөз тіркестері болса, енді бірқатары ақынның өз қолданысындағы сөз өрнектері.

«Сымбаттылық» рәмізі Абайдың суреттеуінде былай көрінеді:

Бұраң бел, бойы сұлу, кішкене аяқ,
Болады осындай қыз некен-саяқ
Тақтайдай жауырыны бар, иығы тік,
Екі алма кеудесінде қисаймайды.
Сорақы ұзын да емес, қысқа да емес,
Нәзік бел тал шыбықтай бұраңдайды .
Қыр мұрын, қыпша бел,
Солқылдар соқса жел [16].

Қазақ әйелінің сыртқы сыр-сымбаты мен ішкі рухани әлемінің сан қатпарлы, мол иірімді ерекшеліктерін, ұлттық-мәдени белгілерін танытатын, жоғарыда аталған коннотацияларға дәлел бола алатын айрықша лингвомәдени бірліктер жиі кездеседі. Біздіңше, оларды шартты түрде мынадай когнитивтік модельдер арқылы көрсетуге болады:

Коммуникацияда «Бауырмалдылық» рәмізі де аса маңызды болып келеді: «Айтолқынның бәлденіп-баптанып болуына қарамай, Шынар Ұлпан тобына барып қысылып қалды. Құшақтаса кетердей үзіле қарап келеді, Ұлпан да сондай күйде екен. – Сенбісің, ей, айналайын? – деді. – Мен ғой... Айналайын-ай, қандай бауырмал едің? – деп Несібелі Шынардың бетінен сүйді» (Ғабит Мүсірепов. Ұлпан).

Қарапайымдылық, ақылдылық рәмізі: «Жас әйел Ұлпан асқан ақылды адам еді. Өз айтарын әуелі Есенейге байлатып алып жүр. Есеней де «мына қатын былай деп еді» деп Ұлпанның атын шығара сөйлейді. Итаршысы көп, татымы жоқ, тұяқ санаған бос өмірден көңілі суынған, қызығары қалмаған Көпей мырзалық-сараңдықты сән көрмей, алыс-жақынға бірдей қарайтын. Жұманды жұрт ұната алмайтын да, Көпейді қия алмайтын (Ғабит Мүсірепов. Ұлпан).

– Қазақ әйелі өз ұлтын мақтан тұтады, халқына жанашыр:

«Көсем болып алған соң бұл әйел не істей алды? О, істемегені жоқ!.. Есенейдің барлық жерін еліне бөліп берді. Бөліп бергенде біздердей біреуге ана жақтан, біреуге мына жақтан аттамалатып берген жоқ, ауыл-ауылға қыстауды да, егінді шабындық жерді де тұтас берді... Бұл араның қазағына егін салдырды, шөп шаптырды, қыстау салғызды» (Ғабит Мүсірепов. Ұлпан).

– Қазақ әйелі жаңаға үйір.

– Қазақ әйелі – салт-дәстүрді сақтаушы.

Жаратылысы нәзік қыз болса да, бас көтерер әкесі болмағандықтан, кедейліктен ауыр тұрмыстың тауқыметі басына түскен соң оған амалсыз мойынсұнып, өзін қайрап, ерлерге тән қайсарлықпен әйел төтеп бере алмайтын ауыр жүкті қабақ шытпай көтерген қайынсіңлісінің болмысын дөп танып, дәл басқан қазақ әйелдерінің тапқырлығына таң қалмасқа болмайды. «Ат тергеу» қазақ келіндерінің тапқырлығы мен ойлау жүйесінің ерекшелігін танытады.

Рәміздік ұғымға «тектілік» жатады. Тектілік ерге де, әйелге де, байға да, кедейге де тән қасиет. Ол кез келген адамда болмайды. Тектілік деңгейін «тұқым мен қан тектілігі, азаматтың өз басының тектілігі, халқының тектілігі» деп бөлген философ ғалым А. Адаеваның пікірінше, «осы тұқым мен қан тектілігі туралы қазақ түсінігі ерте заманнан бастау алғанын және бұл қасиетке атасы мен анасының бірдей жауапты екенін, көбінесе әкесінен гөрі анасының тегіне қатты мән берілетіндігін, қазақ түсінігінде елді текті адам билеуі тиіс екенін дәлелдейтін мысалдар жеткілікті» [17, 96 б.]. Әсіресе, ақынжыраулар шығармашылығындағы «қазақ әйелі» концептісінің рәміздік көрінісі жоғарыдағы ұлттық дүниетаным құндылықтарына сәйкес келеді:

Қатын алдың қарадан,
Айрылдың хандық жорадан,
Ел ұстайтын ұл таппас,
Айрылар ата-мұрадан!
Мұны неге білмейсің! [8, 116 б.].

Шынында да, халық аңыздары мен жырларында, тарихи хикаяларда, шежірелерде, ұлттық салт-дәстүр, әдет-ғұрыптардан ата-бабаларымыздың ең алдымен ана тегіне ерекше назар аударғаны жайлы деректер жиі кездеседі. Бұл туралы Л.Н. Гумилевтің: «Анасының шыққан тегіне айрықша маңыз берілген. Мәселен, Ханзада Төременді тақтан тайдырудың себебі «шешесінің шыққан тегінің төмендігі болады. Әрине, бұл желеу, оның саяси жауларының айла-амалы ғана, бірақ сол дәлелінің қызықтығына қараңызшы», – деп жазуы тегін емес [18, 72 б.].

Тілімізде киелі мәнді, яғни айрықша құрметтелетін ата-баба аруақтарын кие тұту белгісі ретіндегі ұрандардың сақталу себебі, ел басына күн туған, қиын-қыстау кезеңде, ел үшін, жер үшін кескілескен шайқастарда ата-бабасының, сол рудан шыққан батырлардың, билердің, жыраулардың атын ұран етіп шақырып, солардан медет сұраған. Солардың ішінде ру, халық рухын көтерер, елдікке бастап, желеп жебейтін әйел есімдері аз кездеспейді.

Шын мәнінде, қазақ тарихы мен мәдениетін зерделесек, сан ғасырлар бойғы күресте елдігін ерен ерлігімен, асқан парасатымен, шексіз шыдамдылығымен сақтай білген, ұлттық рухты ұрпағының бойына тіл арқылы сіңіре білген әйел-аналар да аз емес (Құртқа, Қарашаш, Домалақ ана, т.б.). Сондықтан ана тілінің тағдырында, бүгіні мен ертеңінде бағзы замандардағыдай аналардың алатын орны, атқаратын рөлін көрсету мен жаңғыртудың мәні ерекше. Демек, тіліміздің алтын арқауын асыл қолдарынан шығармай ұстап, құнарын жоғалтпай сақтап, ұлттық тіліміздің қадірі мен құдіретін ұғындыруды аналардың қасиетті парызы ретінде қазіргі қазақ қоғамында қалыптастыру, оның әлеуметтік-материалдық негізін жасау – өзекті мәселелердің бірі.

Ислам VIII-IX ғасырлардан бастап Орталық Азияның номадтық аймағына ене бастағанымен, бұл үрдіс талай ғасырларды қамтиды және кейде аймақта мұсылмандандыру үрдістері де (мысалы, Шыңғыс хан әулеті тұсында) жүріп жатты. Басқаша айтқанда, IX-XV ғасырлардағы түркілік мәдениеттегі бейнелеу суреттемелері синкреттік сипатта болды, мұсылмандық рәміздер ежелгі тәңіршілдік таңбаларымен қатар жүрді. Әрине, синкретизмді мәдени сұхбат пен бірегейленуден жоғары қою архаикалық ұстанымға жатады. Алайда, мәдени синкретизмді (екі ұдайылық) ежелгі маргиналдық деп сараптаудың да сыңаржақтылығы анық. Егер осы үдерістің рәміздік қисынына келсек, онда Көк тәңірінің Алла тағалаға, оңғұнның аруаққа, бақсылық демондардың жын-шайтандарға, киелінің қасиеттіге, Күн құдайының Нұрға, т.т. айналуын байқауға болады. Инкорпорацияға ұшыраған ескі рәміздер өз мағынасын ұзақ уақыт сақтап келді. Сол себепті Ш. Уәлиханов сырты мұсылмандық рәміздердің тасасында бақсылық түсініктер қалып отыр деді. Осы Ренессанстың түркілерге қатысты тағы бір рәмізіне «семсер» жатады. Мәселе коммуникациядағы «көшпелілік варварлықта» жатқан жоқ. Өйткені түркілер исламдық бағыттардың арасында толерантты, білімді құндылық деп санайтын ханифиттік тармақты таңдап алды.

Исламды қабылдау түркілік рәміздерді қайтадан қарауға ынталандырды. Е. Тұрсыновтың тілімен айқанда «екінші мифологияландыру» басталды. Қазығұрттың басына Нұх пайғамбардың су топанынан құтқарған кемесі тоқталды, фәни дүниенің қайталап жаңғыруы Кіндік Азиядан басталды делінді. Қожалар өздерін Мұхаммед пайғамбардың ұрпақтарымыз деп есептеді. Александр Македонский Ескендір қожаға айналып кетті. Түркілердің арғы тегі Көк бөрінің орнын Нұх пайғамбардың ұлы Иафет алды. XIX ғасырда ұлы Абай бұл рәміздік түсініктердің жасандылығын аңғарып, түркілер семиттерден пайда болмады деді. Бұл бейнелер ортағасырлардағы исламдық бейнелеу суреттемелеріне нәр беріп, оларды халықтық дүниетаным үрдістерімен қоса білді.

Ресей империясы құрамындағы қазақ мәдениетінің көркем-рәміздік белгісіне «Зар заман» коммуникациялық семиотикалық суреттемелері жатады. XIX ғасырдың 20-жылдарынан бастап Ресей Қазақстанды толық отарлай бастайды. Қазақ адамы жаңа дүниеде өмір сүруге мәжбүр болды. Бірақ бұл дүние дәстүрлі қазақ мәдениетінің ғасырлар бойы қалыптасқан құндылықтары мен дүниетанымдық бағдарларын мүлдем өзгертіп жіберді. Мысалы, Шортанбай ақын діни мағынадағы «ақырзаман» ұғымын әлеуметтік дағдарыстың рәмізі ретінде қолданады. Зар заман ақындары тек саяси-мәдени бодандықты ғана айыптап қоймай, Ресеймен бірге Қазақ еліне ене бастаған капиталистік құндылықтарға да қарсы шығады. Мысалы, Шортанбайдың суреттеуі бойынша, капитализмнің басты символы – ақшада «не сауып ішер сүті жоқ, не мініп көрер күші жоқ», – деп капитализмге жиркенішпен қарайды.

Қазақтың дәстүрлі коммуникациялық мәдениетінде «кісі» концептісімен өзіндік Менге қатысты қолданылып, сөз өнерін жете меңгеру арқылы үлгі боларлық адамды белгілейді.

Бұл, әсіресе, ақын-жыраулардың перформативтік дискурсына тән. Аталған дискурста кісілік коммуникация алдыңғы қатарға шығады. Бұл зерттеу қазақ мәдениетінің коммуникациялық жүйесіне типологиялық және семантикалық пайымдама жасауға арналғандықтан, семиотикалық талдаудың негізінде қазақтың дәстүрлі адам мен әлем және адам мен адам қарым-қатынастарының генезисін, аксиологиялық тамырын талдауға ерекше назар аударылды.

Әдебиеттер

1 Habermas J. Theorie des kommunikationen Handelns. – Frankfurt/M., 1981. – P. 65

2 Қазақ би-шешендерінің дүниетанымы және философиясы. Жиырма томдық. 9-том / Құраст. Ж.Ж. Молдабеков, Д. Раев. – Астана: Аударма, 2007. – 450 б.

3 Асанқайғы, Тоған, Абат. Мұрын жырау нұсқасы // Батырлар жыры. – Алматы, 1990. – 6 т. – 49 б.

4 Төле би. – Алматы: «Мұраттас», 1991. – 276 б.

5 Адамбаев Б. Шешендік сөздер. – Алматы: «Жазушы», 1990. – 321 б.

6 Қазтуған. Мұрын жырау нұсқасы // Батырлар жыры. – Алматы, 1990. – 6 т. – 73 б.

7 Құл-Мұхаммед Р. Қазақстандағы әлеуметтік-мәдени құндылық бағдарламаларының типологиясы. – Алматы: Атамұра, 2000. – 32 б.

8 Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Хрестоматия – Алматы: Ана тілі, 1993. – 176 б.

9 Абай // http: //www. abay. nabrk. kz/index.php?page=content&id=149.

10 Молдабеков Ж.Ж. Тектілі тұрағы – тұлғалыққа тірек // Адам әлемі. – № 2. – 1999. – 12-17 бб.

11 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.

12 Бес ғасыр жырлайды. XYғ-XX ғ бас кезіне дейінгі қазақ ақын жыраулырының шығармалары. – III т. – Алматы: Жазушы, 1984. – 41 б.

13 Керимбаев Е.А. Казахская ономастика в этнокультурном, номинативном и функциональном аспектах. – Алматы, 1995. – 248 с.

14 Асылбекова Н. Кісі есімдерінің уәжділігі мен танымдық сипаты. – Алматы, 2006. – 229 б.

15 Жұртбаев Т. Дулыға. – Алматы: Жалын, 1994. – 368 б.

16 Абай Құнанбайұлы. Жазғытұры // Абай. Поэзия. // http: //www. abay. nabrk. kz/index.php?page=content&id=149.

17 Адаева Г. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы гендер мәселесі: филос. ғыл. канд... дисс.: 09.00.11. – Алматы, 2007. – 129 б.

18 Гумилев Л. Көне түріктер. – Алматы: Білім, 1994. – 460 б.

References

1 Habermas J. Theorie des kommunikationen Handelns. – Frankfurt/M., 1981. – P. 65

2 Kazakh bi-sheshenderining dunietanymy zhane filosofiasy. Zhiyrma tomdyk. 9 tom / Kurast. Zh.Zh. Moldabekov, D. Raev. – Astana: Audarma, 2007. – 450 b.

3 Asankaygy, Togan, Abat. Muryn zhyrau nuskasy // Batyrlar zhyry. – Almaty, 1990. – 6 t. – 49 b.

4 Tole bi. – Almaty: Murattas, 1991. – 276 b.

5 Adambayev B. Sheshendik sozder. – Almaty: Zhazushy, 1990. – 321 b.

6 Kaztugan. Muryn zhyrau nuskasy // Batyrlar zhyry. – Almaty, 1990. – 6 t. – 73 b.

7 Kul-Mukhammed R. Kazakhstandagy aleumettik-madeni kundylyk bagdarlamalarynyn tipologiyasy. – Almaty: Atamura, 2000. – 32 b.

8 Kazakh handygy dauirindegi adebiet. Krehtomatiya. – Almaty: Ana tili, 1993. – 176 b.

9 Абай // http: //www. abay. nabrk. kz/index.php?page=content&id=149.

10 Moldabekov Zh.Zh. Tektili turagy – tulgalykka tirek // Adam alemi. – # 2. – 1999. – 12-17 bb.

11 Al-Farabi. Filosofiyalyk traktattar. – Almaty: Gylym, 1973. – 446 b.

12 Bes gasyr zhyrlaidy. XV – XX gasyr bas kezine deingi Kazakh akyn zhyraularynyn shygarmalary. – III t. – Almaty: Zhazushy, 1984. – 41 b.

13 Kerimbayev E.A. Kazakhskaya onomastika v enthnokulturnom, nominativnom i funktsional'nom aspektah. – Almaty, 1995. – 248 b.

14 Asylbekova N. Kisi esimderining uazhdiligi men tanymdyk sipaty. – Almaty, 2006. – 229 b.

15 Zhurtbaev T. Dulyga. – Almaty: Zhalyn, 1994. – 368 b.

16 Abai Kunanbaiuly. Zhazgytury // Abai. Poeziya // http: //www. abay. nabrk. kz/index.php?page=content&id=149.

17 Adayeva G. Kazakh halkynyn dasturli dunetanymyndagy gender maselesi: filos.gyl.kand…diss.: 09.00.11. – Almaty, 2007. – 129 b.

18 Gumilev L. Kone turikter. – Almaty: Bilim, 1994. – 460 b.

Толерантность – это источник мира, а отсутствие толерантности – это источник беспорядка и неурядиц.

Пир Байл

Самый высокий результат образования – толерантность.

Хелен Келлер

Это долг каждого культурного мужчины или женщины, сочувственно читать писания мира. Если мы хотим уважать другие религии как свою собственную, нам нужно дружелюбно изучать религиозные миры – это является священным долгом.

Мохандас К. Ганди

Исмагамбетова З.Н.,
Балпанов Н.

«Толеранттылық» терминінің лексика-семантикалық аспектілері

Аталмыш мақалада толеранттылық терминінің лексика-семантикалық мәні мен қалыптасу тарихы туралы қарастырылады. Толеранттылық ұғымының қолданыс мәніне талдау жасалынады. Толеранттылық сөзінің мағыналық аспектісінің жиілігіне анықтама беріліп, түрлі ғылыми саладағы жұмсалу мазмұны анықталады. Толеранттылық сөзінің лексикалық, түсіндірмелік, жұмсалымдық қызметі ажыратылып, ішкі тоғыспалы мағыналық сипаты танылады. Толеранттылық сөзінің мағыналық жүйесіне қарай синонимдік өзара мәндес ұғымы жүйеленіп, қолданылу қатары беріледі.

Түйін сөздер: толеранттылық, төзімділік, мағына, лексика-семантикалық аспект, ұғым, термин, дінитөзімділік, дәстүр, тұрақтылық, мазмұн, ғылыми қолданыс, этникалық, этнос, мәдениет, руханият, діни ерекшелік, құндылық.

Ismagambetova Z.N.,
Balpanov N.

Lexical-semantic aspects of the term «tolerance»

The article discusses the history of the formation and nature of the lexical-semantic term tolerance. The analysis of the concept of tolerance. The definition of the semantic aspect of the word tolerance frequency of application arespecified in the various branches of science. The distinctive feature in the vocabulary word tolerance, interpretation and application. Systematized synonymous and are close in meaning of the word in relation tolerance concepts presented their examples.

Key words: tolerance, tolerance, meaning, lexical-semantic aspect, concept, term, religious tolerance, tradition, stability, content, scientific applications, ethnic, ethnos, culture, spirituality, religious backgrounds, worth.

Исмагамбетова З.Н.,
Балпанов Н.

Лексико-семантические аспекты термина «толерантность»

В статье рассматривается история формирования и суть лексико-семантического термина «толерантность». Проводится анализ применения понятия *толерантности*. Дается определение частоте смыслового аспекта слова толерантность, уточняется суть его применения в различных отраслях науки. Приведены отличительные функции слова *толерантность* в лексике, толковании и применении. Систематизированы синонимичные и близкие по значению слова по отношению к понятия *толерантности*, приведены их примеры.

Ключевые слова: толерантность, терпимость, значение, лесико-семантический аспект, понятие, термин, религиозная терпимость, традиция, устойчивость, содержание, научное применение, этническое, этнос, культура, духовность, религиозная особенность, ценность.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 673,5(574)

***Исмагамбетова З.Н., Балпанов Н.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: zuchra-50@mail.ru

«ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ» ТЕРМИНІНІҢ ЛЕКСИКА-СЕМАНТИКАЛЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ

Астанада өткен Қазақстан халқының Ассамблеясының 15-ші сессиясында Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев қоғамда білім беру жүйесі мен тәрбие арқылы азаматтық сәйкестендіру, толеранттылықты дамыту қажеттілігі жайында сөз айтып республикамыздың мектептеріне толеранттылық негіздері атты курстар енгізуді ұсынды. Саяси мәдениеті жаңа қалыптасып келе жатқан біздің мемлекетімізде саяси толеранттылық орныққан болды деу қиын. «Бізде демократиялық мәдениеттің терең дәстүрлерінің жоқтығы, еркіндікті ойыңа келгенді істеуге болады деп түйсіну елді тұрақсыздыққа ұрындыруы, біздің болашаққа арналған барлық жоспарларымызды белінен басып, өзімізді алысқа кері серпіп тастауы әбден мүмкін екенін мойындауымыз керек», – деді Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев Қазақстан халқына Жолдауында [1]. Мемлекет басшысы – Ұлт көшбасшысы Н.Ә. Назарбаевтың: «Қазақстанның әлеуметтік жаңғыртылуы: Жалпыға Ортақ Еңбек Қоғамына қарай 20 қадам» бағдарламалық мақаласы мен «Қазақстан білім қоғамы жолында» интерактивті дәрісі қазіргі уақытта барша қазақстандықтардың басты назарында болып отыр. Елбасы аталмыш мақалаларында тәуелсіздік жылдары мен бейбіт кезеңдегі еліміздің әлеуметтік-экономикалық қайта түрленуіне толыққанды талдау жасаған болатын. Сондай-ақ, Елбасы XXI ғасырдың реалийлеріне сәйкес әрекет етудің тактикалық жоспарларын нақтылай отырып көрсеткен. Әсіресе, Президенттің қазақстандық табысқа қол жеткізудің үш кілті туралы ережені шығармашылық көзқараспен қарастыра келе, оны байыпты да терең тұрғыдан мазмұндауында да үлкен теориялық және практикалық мән жатыр. Бұл, біріншіден, 135 этностың басын біріктіруші бүкіл қазақстандықтардың ынтымақтастығы. Екіншісі – толеранттылық болса, ал үшіншісі – тарихи тағдырлардың қауымдастығы.

Ал енді, «толеранттылық» – деген терминнің түпкі мағынасын түсініп, анықтап алуға тырысайық. Кейбір деректерге көз жүгіртіп, үңіліп қарайтын болсақ, «толеранттылық» деген сөз француз саясаткері Шарля Морис де Тайлеран деген адамның атынан пайда болды – деседі. Ол адам барлық қатарластарын, әріптестерін сатып кеткен, яғни қажетті адамдарды сатып кету арқылы сыртқы істер министрі лауазы-

мын түрлі режимдерден өту кезінде сақтап қалып отырған: Директориялардан бастап Луи Филиптің басқарғанына дейін – жалпы ол 14 ант берген. Оның адамдарды сатып кету қабілеті шын мәнінде ғажайып, ерекше болған: мысалы ретінде келтіріп кетсек, ол тіпті Александр I патшасын да сатып кеткен, әрине ол үшін ол ең алдымен Францияны сатып кеткені белгілі. Ол өзінің ерекше қасиетімен барлық адамдарды таң қалдырып отырды, тіпті өзінің уақытша патроны Наполеон Бонапартты да таң қалдырған. Соңғы сатып кеткен адамы былай деп айқай салған екен: «Мен сатқындықтан құрыдым». Талейран дінді, Людовик XVI-ні, Құрылтай жиналысын, Директорияны сатып кеткен. Тайлеранның өзі сатқындық жасағанын сатқындық деп есептемеген, керісінше ол өзінің идеясын қысқаша оймен түйіндеген: «Уақытылы сатып кету – ол сатып кету емес, керісінше алдын ала болжау» [2]. Бастапқыда, адамдардың идеяларға өкшелей жүріп ізет тұтуы кезінде, ал айтқан сөзі мен жасаған ісінің байланысы жоғалмаған шақта, «талейран» (немесе қазіргі кезде жиі қолданып жүрген, қалыптасып қалған ұғым «талеранттылық») ұғымы келеңсіз, жағымсыз болды. Десек те, бұл ұғым Льюиса жазушының күнделікті пресса мен түрлі ақпарат құралдарының алдында орынды айтуының арқасында өзгертілді. Мансап мүмкіндіктеріне қол жеткізуде «орамдылық», тәсілқойлық қасиеттерінен басқа «алдын ала болжай алу» іскерлік қасиеті қосылды, бір ауыз сөзбен айтқанда толеранттылық.

«Толеранттылық» термині медицина саласынан шыққан және организмнің антигенді қабылдамайтынын білдіреді. (Мәселен, ректың төртінші кезеңінде метастазамен зақымдалған организм мінсіз толерантты). Орыс тілінде «толеранттылық» сөзі қашан пайда болды? – дегенге тоқталатын болсақ, «толеранттылық» термині медицинаның дамуына байланысты пайда болған. «Толеранттылық» медицина термині (tolerantia лат. сөзінен – төзімділік). Бұл терминді 1953 ж. П. Медавар ағылшын иммунологы кіргізген. Бөгде тканьдерді ауыстырылып қондырылған организмнің имунналық жүйесінің «төзімділікті» анықтап алуы. «Иммунологиялық паралич» «арсбелсенділік» т.б. терминдері толеранттылықтың түрлі формаларын білдіреді. «Толеранттылық» – иммунологиялық реакцияның толықтай немесе жартылай болмауы [3].

«Толерантты» деген сөз орыс тілінде XX ғасырдың екінші жартысында кездеседі. Бұл терминнің мағынасы «мейірімді, төзімді». Толеранттылық – толерантты болу қабілетті. Бұл сөз француз тілінен алынған. Оның түпкі тамыры – латын тілінен tolerate – қолдау, атқару, орындау дегенді білдіреді. Ал, кейбір деректерде латын сөзі tollere – жоғары дәрежеге көтеру, ұлықтау, кие тұту. Қазіргі кезде толеранттылық сөзі медицинада, математикада, техника ұғымында да қолданылады. Оның тағы бір мағынасы – организмнің қолайсыз әсерлеріне төзу қабілеті, рұқсат етілген көлемдегі, мөлшердегі ауытқулар. Осы ұғым әлеуметтік-саяси ғылымдағы тұжырымдамалық аппаратқа да кірді. Әлеуметтік-саяси ұғымы ретінде толеранттылық – өзге діндерге, наным-сенімдерге, салт-дәстүрге, көзқарастарға, саясатқа төзімділікпен қарау дегенді білдіреді. Мысалы ретінде келтіретін болсақ, бұл сөз діни төзімділік туралы Актісінде қолданылсын делінген (Toleration Act), өзін 1649 ж. дін еркіндігін жариялаған америка континетіндегі бірінші заң.

Толерантты болу – өзгелердің құндылықтарын бөліп-жармау арқылы танып білу, құрметтеу дегенді білдіреді. Жаһандану жағдайында толеранттылық жеке басын куәландыру мәселесі ретінде қарастырылады.

Толеранттылық – мультимәдени саясатының құрамдас бөлігі – түрлі мәдениет жақтаушылардың бірлесе тұра алуының үрдісін қолдау.

Көптеген сарапшылар XXI ғ. бірінші онжылдығын мультикультурализм мен толеранттылықтың дағдарыс онжылдығы ретінде қарастырған. Атап айтқанда, (Рогозин Д) пікірінше, Еуропаның мұсылмандары ынтымақтастықта тұрады, өз тамырларын жоғалтпауға тырысады, этникалық кварталдарын құрады және қазіргі Еуропалық қоғаммен бірігіп ықпалдасады. Осы тұрғыдан қарастырып айтатын болсақ, толеранттылық өзіндік идентификацияны құртады, теріс эмоцияларды қалыптастырады, ең бастысы кемсіту сезімі пайда болады.

Толеранттық – [лат. tolerencia – төзімділік] – айырмашылықтарды мойындау, сыйлау; өзінен өзге сенімдегі, көзқарастағы, мінез-құлықтағы басқаның құқын мойындау арқылы қақтығыстардың шешімін табу мүмкіндігін іздестіруге апаратын адамның күнделікті тұрмыста басшылыққа алып отыратын өнегелік жүріс-тұрыс ережесі. Толеранттылық латын тілінен аударғанда tolerantia – шыдамдылық, өзге көзқарастарға, мінез-құлықтарға, әдеттерге төзімділік таныту, қолайсыз әсерлердің ықпалын бастан өткізе алушылық деген мағынаны білдіреді. Көбіне толеранттық ретінде өзгелердің кемшілігіне кешіріммен қарау, төзе білу, басқаны қабылдай білу түсініледі. «Толеранттылық» (лат. «tolerantia» –

шыдам, төзім) терминіне шет тілдері сөздігінде екі мағынада түсініктеме беріледі:

1) бір нәрсеге, біреуге төзімділік, төзу, шыдау;

2) биологиялық, медициналық тұрғыда – иммундық реакцияның жартылай немесе толықтай болмауы, яғни организмнің ауруға қарсы тұратын антиденелер шығару қабілетінің болмауы.

Толеранттылық (tolerantia лат. сөзінен – төзу, төзімділік, ерікті түрде жаны ашу, қасірет шегу) – социологиялық термині өзге ұлттың дүниетанымына, өмір салтына, салт-дәстүрлеріне төзімділікпен қарау дегенді білдіреді. Толеранттылық енжарлықпен (немқұрайшылыққа тән) тең емес. Ол сонымен қатар, өзге ұлттардың өмір салтын қабылдап өмір сүру емес, керісінше басқалардың өз дүниетанымына сәйкес өмір сүруіне мүмкіндік беру дегенді білдіреді [4].

Философиялық энциклопедиялық сөздіктің анықтамасына сәйкес «толеранттылық – әр түрлі ой пікірлерге, әдеттерге, мінезге (нравам), өнегелеріне төзімділікпен қарау. Толеранттылық әр халықтардың, ұлттар мен діндердің ерекшеліктеріне қатысты қажетті. Ол өзіне деген сенімділігінің белгісі және ұстанған жолының дәйектілігіне сенімді болуы, барлық идеологиялық ағымдар үшін ашық болуы, осы ретте ол өзге көзқарастармен салыстыра отырып, рухани бәсекелестіктен қорықпайды» [5].

Толеранттылық құрметтеу дегенді білдіреді, өзге ұлттардың мәдениетін дұрыс түсіну мен қабылдау, яғни адамды жеке тұлға ретінде тану жолдары. Толеранттылық көну, кешірімшіл болу, жасанды әрекет жасау дегенді білдірмейді. Сонымен қатар, толерантты болу дегеніміз әлеуметтік әділетсіздіктерге төзу, наным-сенімдерінен бас тарту немесе өзгелердің нанымдарына жол беру, өзінің нанымдарын, көзқарастарына басқа адамдарды мәжбүрлеу дегенді білдірмейді [6].

Көптеген мәдениеттерде «толеранттылық» ұғымы «төзімділік» синонимімен ұштасып жатады: лат. tolerantia, ағыл. tolerance, нем. Toleranz, фр. tolérance. Сонымен қатар, XX ғ. барлық сөздіктерінде толеранттылықты бір ауыздан төзімділік деп тура түсіндіреді.

XX ғ. сөздіктерінде «толеранттылықты» өзгелердің өмір салтына, тәліміне, дәстүрлеріне, сезімдеріне, сенімдеріне, жеке пікірлеріне, идеяларына төзімділікпен қарау деп анықтама береді [7, 8, 9] немесе «толеранттылықты» «төзу» ұғымының синонимі ретінде деп атайды [10]. Брокгауза мен Ефронаның сөздігінде толеранттылықты дінитөзімділік (веротерпимости) деп көрсетілген [11].

«Төзімділік» сөзі барлық орыс сөздіктерінде кездеседі. Атап айтқанда, В.И. Дальдің сөздігінде «төзімділік» ол мейірімділік пен кешірімшілдіктің арқасында төтеп беру қабілеті деп анықтамасын береді [12].

«Толеранттылық» ұғымы ғылыми қолданысқа XVIII ғ. енгізілген. Ресейде толеранттылық ұғымы XIX ғ. ортасында либералдық баспасөздерінде қолданыла бастады, бірақ та 1930 ж. ортасында ол ұғым саяси лексикадан түсіп қалды, содан кейін 1990 ж. басында ғана қайтадан қолданыла бастады [13].

90-шы ж. басында төзбеушілік саясатқа тікелей қатысты бола бастады және ол әлемнің қауіпсіздігі пен бейбітшілігіне қауіп-қатер ретінде қарастырылады.

Төзімділіктің принциптері Диклорациясына сәйкес (ЮНЕСКО, 1995 ж.) толеранттылықтың келесі анықтамалары белгіленді [14]: азаматтық қоғамның әлеуметтік нормалары мен құндылықтары, бұл азаматтық қоғамдағы барлық жеке тұлғалардың әр түрлі бола алуының мүмкіндігі, әртүрлі конфессия, саяси, этникалық және өзге де әлеуметтік топтар арасындағы тұрақты үйлесімді қамтамасыз ету, әртүрлі әлемдік мәдениеттердің, өркениеттердің, халықтардың өзіндік ерекшеліктерін құрметтеу [15].

Преамбуладағы БҰҰ Жарғысының алғысөзінде төзімділіктің ерекшеліктері туралы келесі анықтамалар көрсетілген: «құдайы көрші ретінде толеранттылықта бір-бірімен бейбітшілікте өмір сүру» [16].

Tolerance (ағылшын тілінен) – төзімді болуға дайын болу, мейірімді болу. Төзімділік (орыс тілінен) – кез келген нәрсеге шыдамдылық көрсету қабілеті, байсалды болу, төзімді болу, берік және табанды болу, өзгелердің пікірін ескеру, қамқор болу.

«Толеранттылық құрметтеу дегенді білдіреді, қазіргі әлемдегі сан қырлы бай мәдениетімізді дұрыс түсіне алу, қабылдау». Толеранттылық – ол адам құқықтарын, демократия мен құқықтық тәртіпті бекітуге ықпал ету. Толеранттылық – айырмашылықтарды мойындау, сыйлау; өзінен өзге сенімдегі, көзқарастардағы, мінезқұлықтағы басқаның құқығын мойындау арқылы қақтығыстардың шешімін табу мүмкіндігін іздестіруге апаратын адамның күнделікті тұрмыста басшылыққа алып отыратын өнегелік жүріс-тұрыс ережесі. Көбіне толеранттылық ретінде өзгелердің кемшілігіне кешіріммен қарау, төзе білу, басқаны қабылдай білу деп түсіндіріледі. Толеранттылық жеке адамдардың, әлеуметтік топтардың басқа адамдармен немесе

әлеуметтік топтарымен қарым-қатынасынан көрініс табылатын психологиялық немесе әлеуметтік-психологиялық мінез-құлқы ретінде; қазіргі қоғамның аса маңызды құндылықтарының бірі ретінде; тәуелсіздікке, дербестікке, идеяларды зорлықпен тануға жол бермеу ретінде; адам еркіндігін шынжырлайтын діни, этникалық, нәсілдік нанымдарды жоққа шығарушы ретінде қарастырылады.

1995 ж. ЮНЕСКО ұйымының құрылуының 50 жыл толуына байланыста өткізілген жиынында 16 қарашаны Халықаралық толеранттылық күні деп жариялады. Ал 1996 жылы БҰҰ Бас ассамблеясы БҰҰ-ға мүше елдерге әр жыл сайын 16 қарашаны Халықаралық тағаттылық күні ретінде атап өтуді ұсынды. Сөйтіп, халықаралық қауымдастық толеранттылықты қазіргі заманғы адамзат болмысының іргелі тұғырнамасы ретінде мойындалды. Толеранттылық әр заманда адамзат үшін маңызды ұстаным болып табылды. Жаһанданған қазіргі әлем үшін оның маңызы еселеп артып келеді.

16 қараша әлемнің көптеген елдерінің тұрғындары төзімділік, немесе Халықаралық төзімділік күнін тойлайды. Бұл мереке Біріккен Ұлттар Ұйымы Бас Ассамблеясының шешімімен 1996 жылы құрылды. Төзімділік күні көптеген елдерде атап өтіледі. Бұл күні, БҰҰ-ға мүше мемлекеттер мен әлемнің басқа да халықтарының тұрғындары арасында төзімділікті тәрбиелеуге арналған қоғамдық іс-шаралар өткізілді. Іс-шаралардың басым көпшілігі білім беру және кәсіби білім беру мекемелеріне бағытталған, бірақ та өткізілетін кейбір іс-шаралар бүкіл қоғам үшін де жүзеге асырылады.

1995 ж. қабылданған төзімділік Декларациясы төзімділік күнінің сақталуына арналған. Бұған сәйкес, толеранттылық деген әлемдегі әрбір халықтың мәдениетінің алуантүрлілігін қабылдай және құрметтей білудің бір белсенді ұстанымын білдіреді. Толеранттылық деген тек қана мәдениеттердің, ұлттардың өзіндік келбетін мойындау ғана емес, сонымен бірге адамдардың да пікірлерінің әр алуандығын мойындауды білдіретін ұғым. Оның басты мақсаты, кейінгі кездердегі әлемде болып жатқан барлық зорлық-зомбылық пен экстремизмді біртіндеп азайту болып табылады. Мемлекеттермен декларацияға қол қойылды – алты арнайы құрылған төзімділік жалаулары көтерілді. ЮНЕСКО-ның барлық салалары арнайы іс-шаралар мен кездесулерді кең ауқымды ұйымдастырды. Неміс суретші Хелмут Лангер осы логотипті құрды [17].

«Толеранттық» деген атауы халықаралық термин сөз болғанымен, мазмұн-мағынасы қазақтың төл сөзі – кәдімгі төзімділік дегеннің баламасы. Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына арнаған Жолдауларында осы маңызды мәселе – үнемі басты орында. Қазақстандықтар үшін негізгі құндылық – ұлтаралық татулықты сақтау, көпұлтты Қазақстан жағдайында бірін-бірі түсіну, сену мен құрметтеу және азаматтық келісімді орнату [1].

Толеранттылық мәселесін елбасымыз Н.Ә. Назарбаев халыққа жолдауында ерекше атап өтті: «Біз әркімнің ар-ұжданы, абыройы мен беделі қадірленетін, мәртебелі мораль, этикалық негіздер мен рухани құндылықтар ірге тепкен қоғам құруымыз», – деді. Және осы бағытта Қазақстан халықтарының ассамблеясында біршама игі істер атқару үстінде. Бұл істердің негізінде елбасымыздың ұлтаралық мәселелер жөніндегі ішкі және сыртқы саяси бағдарламалары негіз болып отыр. Бұл бағдарламалар біздің болашақ ғылыми зерттеулерімізде негізгі ұстанымы болмақ [1].

Толеранттылық – адам құқығы мен бостандығы. Ол қарапайым тұрмыста көршінің көршіге деген төзімділігінен бастап, кең ауқымда мәдениеттер арасындағы, діни конфессиялар арасындағы, ұлттар, ұлыстар, тілдер арасындағы өзара төзімділікті білдіреді. Толеранттылық түрлі халықтардың, ұлттардың және діндердің ерекшеліктеріне қатысты қажет болатын қасиет.

Тарихтың әр кезеңінде біздің республикамыз түрлі себептермен көптеген этнос пен ұлыстар өкілдерінің Отанына айналды. Қазақстанда 140-қа тарта ұлыс тату-тәтті тұрмыс құрып, айрандай ұйып отыр. Осы жарастық халықаралық деңгейде «қазақстандық феномен» деген жаңа терминді туғызды. Нұрсұлтан Назарбаевтың: «Толеранттылық – ұран емес, ол біздің өмір салтымыз!» деуінің өзі толеранттық біз үшін саммит алдында бөтен елдерге көз қылып арзан ұпай жинау емес, қазақтың қанына сіңіп кеткен өмір дағдысы екенін айғақтап тұр. Оған осы Тәуелсіздіктің 22 жылында өзге ұлттар мен ұлыстар тату-тәтті өмір сүрген уақыт куә. Бұдан артық дәлелдің де керегі жоқ. Әлбетте, қазақтың қанында толеранттық қасиет болмаса, елдегі бүгінгідей татулық пен достыққа қол жеткізер ме едік?! Қазір Қазақстандағы тұрақтылық ахуал дос сүйсініп, дұшпан күйінетіндей халде. Енді осы жарастылықты шайқап-төгіп алмай, одан әрі келешек ұрпаққа аманаттап кету – бүгінгілердің парызы.

Сондықтан да, біз Қазақстан халқын ең үздік және мәңгілік құндылықтар – ел игілігі жолында ынта мен жігерді, еңбекқорлықты және мақсаткерлікті арттыруға шақырамыз. Этносаралық келісім – ол өміршеңдік оттегісі» деп ерекше атап өтті. Ассамблеяның негізгі бағыты барлық этностық топтарды ортақ мақсатқа жұмылдыру болып табылатындығын атап өткен Елбасы Ассамблеяның өміршеңдігінің ең басты ерекшелігі – ол этностық топтардың қызметін бақылаумен айналысатын қарапайым ұйымға ғана емес, сонымен қатар еліміздегі барлық ұлт пен ұлыстың мүдделерін бір арнаға тоғыстырушы, барлық азаматтардың этностық, діни ерекшеліктеріне қарамастан құқығы мен бостандығын сақтаушы толыққанды саяси институтқа айналғандығын айтты.

Алдағы уақытта толеранттылық біздің халқымыздың күнделікті өмірінің дағдысына, дәстүріне айналуы керек. Сондай-ақ, біздер толерантты қоғам арқылы ұлттық болмысымызды жойып алмауға баса мән берген жөн. Қайта керісінше толерантты қоғамды пайдаланып тілдік, ұлттық басымдылыққа жетудің жолдарын қарастырғанымыз абзал. Сонда біздің ұпайымыз түгел болатыны белгілі. Толеранттылық бізді ассимилияцияға түсірмеуі тиіс. Сондықтан мемлекеттік саясатты барынша айқындап алуымыз шарт. Сонда ғана толеранттылық біздің мақсат-мүддемізге жұмыс істейтін болады.

Қазақ жерінде тұратын барлық этнос өкілдерінің бойындағы өзара түсіністік пен төзімділік, отаншылдық пен ел тағдыры үшін азаматтық жауапкершілікті сезінетін асыл, қымбат құндылықтарымызды тынымсыз жүргізілген жұмыстардың нәтижесінің арқасында екенін түсіне біліп, достық пен татулықтың шынайы мекені болған Қазақстанның тағдырына, оның келешегіне бей-жай қарамай, ары қарай дамып, гүлденуіне өз септігімізді тигізуіміз керек. Бұл – біздің қасиетті борышымыз бен міндетіміз.

Төзімділік – ол қайырымдылық, жанашырлық, құрметтеу, мейірімділік, шыдамдылық, сезімталдық, ымыраластық, мәмлегерлік, бітімгерлік, ауыз-түйістік, ықыластық, кең пейілділік, ақ ниеттілік, серіктестік, меймандылық, ізгілік, пәтуаға келу, достық, алуан түрлі үйлесім, бейбітшілік пен келісім жолы. Ойымызды түйіндей келе, жарастық табу – толеранттылықтың негізі. Тарихи тәжірибе толеранттылық сананың әр түрлі деңгейі барлығын көрсетеді:

– «Бөтенді» – барынша кінәлау, құдалау немесе күшке негізделген келісім;

– «Бөтенмен» – ымырасыз күрес, оны идеялық «әшкерелеу», тыйым салу, бірақ жазалауға бармау;

– Парықсыздық, талғаусыздық, «маған бәрі бір» – деп құндылықтарға бей-жай қарау;

– «Бөтенді» – қабыл алмау, бірақ оған және оны қолдаушыларға құрмет көрсету;

– «Бөтенді» – іс жүзінде қолдау, оны күшпен ығыстырумен келіспеу, қоғамда өз орнын алуын мойындау.

Толеранттылық XXI ғасырда экономикалық дамудың маңызды факторы және әлемдік экономиканы рецессия жағдайынан алып шығушы тұтқа болып отыр. Қазақстанда бұл тәсіл уақытпен тексеріліп, сынақтан өткізілген, сондай-ақ оның тиімділігі тарихпен дәлелденген. Қазақстан осында өмір сүріп жатқан әртүрлі ұлттар мен ұлыстардың шынайы Отаны бола білді. Олардың жалпы тарихи тағдырлары ұқсас және біздің бәріміз үшін бейбітшілік пен достықты, ұлтаралық және конфессияаралық татулықты сақтау маңызды болып қала бермек. Тек өзінің ұлттық шығу тегін сыйлаған адам ғана басқалардың мәдениетін сыйлай алады. Этникалық толеранттылықты қалыптастыру тұрғылары, яғни, Ұлттық Құндылық, Пайымды тәуелділік. Ынтымақты Құрамдас Бірлік, Әлеуметтік Кәсіби Даралық символы мен ізгілік үндестігі арқылы Мәңгілік Ел идеясын жасампаз ете аламыз.

Әдебиеттер

1 Назарбаев Н. Қазақстан – 2030. Ел Президентінің Қазақстан халқына жолдауы http://www.akorda.kz/kz/addresses/addresses_of_president/page_kazakstan-respublikasynyn-prezidenti-n-a-nazarbaevtyn-kazakstan-khalkyna-zholdauy-2012-zhylhy-14-zheltoks_1357813742

2 http://alex-nacharov.livejournal.com/9215.html

3 loza.prihod.ru/v_pomoshh_uchitelju_opk_razdel/view/id/10582

4 Viktor Emil Frankl. Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse. – S. 471–472.

5 Философский энциклопедический словарь / под ред. А. Б. Васильева. – 2-е изд. – М.: Инфра-М, 2011. – 576 с. – ISBN 978-5-16-002594-0.

6 Рамазан Г. А. Этнополитология: учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – СПб.: Питер, 2004. – С. 182.

7 Балцевич В.А., Балцевич С.Я. Толерантность // Энциклопедия социологии. – М., 2003.
8 Толерантность, в третьем значении // Большой энциклопедический словарь. – вт.: ред. А.М. Прохоров, Изд. – СПб: Норинт, изд. 2-е, 2002. – 1456 с.
9 Словарь иностранных слов и выражений. – М., 1998. – 477 с.
10 Толерантность // Толковый словарь русского языка Ушакова, 1935–1940.
11 Толерантность // Словарь Брокгауза и Ефрона, 1890–1907.
12 Даль В. Терпеть // Толковый словарь русского языка. – М., 1998. – Т. 3.
13 Семашко М. А. Развитие термина «толерантность» в гуманитарных науках // Электронный научно-педагогический журнал, 2007. – № 10.
14 Толерантность // Безопасность: теория, парадигма, концепция, культура. – Словарь-справочник. – М., 2005.
15 Декларация принципов толерантности – www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml
16 Преамбула Устава Организации Объединенных Наций – www.un.org/ru/sections/un-charter/preamble/index.html
17 Декларация принципов толерантности. – М., 1995.

Referances

1 Nazarbaev N. Kazakstan – 2030. El Prezidentinin Kazakstan halkyna zholdauy. http://www.akorda.kz/kz/addresses/addresses_of_president/page_kazakstan-respublikasynyn-prezidenti-n-a-nazarbaevtyn-kazakstan-khalkyna-zholdauy-2012-zhylhy-14-zheltoks_1357813742
2 http://alex-nacharov.livejournal.com/9215.html
3 loza.prihod.ru/v_pomoshh_uchitelju_opk_razdel/view/id/10582
4 Viktor Emil Frankl. Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse. – S. 471–472.
5 Filosofskijj ehnciklopedicheskijj slovsr» / Pod red. A.B. Vasil»eva. – 2-e izd. – M.: Infra-M, 2011. – 576 s. – ISBN 978-5-16-002594-0.
6 Ramazan G.A. Ehtnopolitologija: uchebnoe posobie dlja studentov vysshikh uchebnykh zavedenijj. – SPb.: Piter, 2004. – S. 182
7 Balcevich V.A., Balcevich S.Ja. Tolerantnost’’ // Ehnciklopedija sociologii. – M., 2003.
8 Tolerantnost’’, v tret’’em znachenii // Bol’’shoi ehnciklopedicheskijj slovsr»- vt.: red. Prokhov A.M., Izd. – SPb: Norint, izd. 2-e, 2002, – 1456 c.
9 Slovsr» inostrannykh slov i vyrazhenijj. – M., 1998. – 477 s.
10 Tolerantnost’’ // Tolkovyjj slovar’’ russkogo jazyka Ushakova, 1935-1940.
11 Tolerantnost’’ // Slovar’’ Brokgauza i Efrona, 1890-1907.
12 Dal’’ V. Terpet’’ // Tolkovyjj slovar’’ russkogo jazyka. – M., 1998. – T. 3.
13 Perejjti k: 1 2 Semashko M.A. Razvitie termina ‘’ tolerantnost’’ ‘’ v gumanitarnykh naukakh // Ehlektronnyjj nauchno-pedagogicheskijj zhurnal, 2007. – № 10.
14 Tolerantnost’’ // Bezopasnost’’: teorija, paradigma, koncepcija, kul’’tura. – Slovar’’-spravochnik. – M., 2005.
15 Deklaracija principov tolerantnosti – www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml
16 Preambula Ustava Organizacii Ob«edinennykh Nacijj – www.un.org/ru/sections/un-charter/preamble/index.html
17 Deklaracija principov tolerantnosti. – M., 1995.

Толерантность – это масло, которое смягчает трение о жизнь.

Уилберт Чир

Толерантность предоставляет любому человеку право, чтобы он мог требовать того же, что и вы.

Роберт Грин

История человечества тянется на протяжении веков, но главный урок в ней – взаимная терпимость

Эмиль Золя

Мир во всем мире, как общественный мир, не требует, чтобы каждый человек любил своего ближнего, он только требует, чтобы люди уживались друг с другом, проявляя толерантность, представив свои споры справедливости и мирному урегулированию.

Джон Кеннеди

Еркебай А.С.

Қазіргі қазақ театрының әлемдік классиканы игеру деңгейі

Мақалада соңғы екі-үш жылдардағы қазақ сахнасында классикалық шетел драматургиясының қойылу деңгейі сараланады. Түркістан қаласының сазды-драма театры қойған Еврипидтің «Троя ханшасы», Қ. Жандарбеков атындағы Жетісай драма театрының Ю. Онилдің «Шырмауық астындағы шырғалаң», Жастар театрының М. Левидің «Жер мен көктің арасында» және Жамбыл облыстық қазақ драма театрының Шекспирдің «Отелло» қойылымдары талданады.

Түйін сөздер: театр, классика, драматургия, режиссер, актер.

Yerkebay A.S.

Development of world classic by modern Kazakh Theater

The article deals with the art of the world's classic drama on the stage of the Kazakh theatrein the last few years. Analyzed the performances of «Trojan Women» by Euripides musical drama theater of Turkestan, «Desire Under the Elms» Y.O'Nil in Zhetysay Drama Theatrenamed after K. Zhandarbekov, «Between Heaven and Earth» M. Levi in Astana Youth Theatre and «Othello» by Shakespeare in Zhambyl regional Kazakh Drama Theatre.

Key words: theater, classical, playwright, director and actor.

Еркебай А.С.

Освоение мировой классики современным казахским театром

В статье рассматривается уровень постановок мировой классической драматургии на сцене казахского театра за последние несколько лет. Проанализированы спектакли «Троянки» Еврипида музыкально-драматического театра г. Туркестана, «Любовь под вязами» Ю.Онила Жетысайского драматического театра им. К. Жандарбекова, «Между небом и землей» М. Леви Молодежного театра г.Астаны и «Отелло» Шекспира Жамбылского областного казахского драматического театра.

Ключевые слова: театр, классика, драматургия, режиссер, актер.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 792.03(574)

Еркебай А.С.

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: aerkebaj@bk.ru

ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ТЕАТРЫНЫҢ ӘЛЕМДІК КЛАССИКАНЫ ИГЕРУ ДЕҢГЕЙІ

Қазақ театры шымылдығын тұңғыш рет түрген күннен бастап әлемдік классиканы игеру жолын бірден қолға алды. Ұлттық театрымыздың тарихына үңілсек, сонау «трагедияның әкесі» атанған көне грек драматургі Эсхилден бастап, Шекспир, Мольер пьесаларымен қатар, орыстың ұлы жазушылары А.Н. Островский, Н.В. Гоголь мен А.П. Чеховтың шығармаларын сахнамыздың төрінен көруге болады.

Тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдары бұл игі шара өз жалғасын тауып, қазақ сахнасынан бұрын-соңды қойылмаған әлемдік драматургия да тың шешімдермен, түрлі режиссерлік интерпретациямен қойылып жатыр.

Әсіресе, М.О. Әуезов атындағы мемлекеттік академиялық драма театрының сахнасында аударма пьесаларды сахналау жақсы жолға қойылған. Соңғы жиырма жылдықта К. Гоццидің, Г. Гауптманның, Ф. Кафканың, Г. Ибсеннің, М. Метерлинктің, Б. Брехттің, Т. Уильямстың, т.б. әлемді мойындатқан жазушылардың шығармалары қазақ көрерменіне ұсынылды. Облыстық театрлар да аударма дүниелерді сахналауды жіті қадағалап отырады. Әрине, бұлардың барлығының көркемдік сапасы түрлі деңгейде болғанымен де, өнер ұжымдарының, режиссерлардың ізденісін жоққа шығаруға болмайды.

2012 жылы Түркістан қаласының сазды-драма театры Еврипидтің «Троя ханшасы» атты қойылымын сахналады. Көне грек драматургі Еврипидтің «Троя әйелдері» пьесасында құлаған Троя қаласы мен оның күл-қоқысында жылап-сықтаған Гекубаның жағдайы баяндалады. Режиссер Ғазиз Арынов пьесадағы барлық кейіпкерлерді сахнаға шығармай, тек Гекубаның өзін және қойылымның басында бір рет, соңында бір рет шығатын хорды көрсетіп, қойылымды моно-спектакль деп атаған. Бірақ, Гекубаны сахнаға жалғыз шығарғанымен, режиссер Кассандра, Андромаха, Елена, Минелайдың және хордың дауыстарын сахнаның сыртынан шығарып, олармен диалог құрған. Осыдан бұл қойылымның жанры жағынан сұрақ туындады. Сонымен қатар, бір рет шығарған хорды, сол қалпында сахна төрінде қалдырып, көне грек театрының үлгісінде шешсе спектакль мүлдем басқа дүние болып шығушы еді деген ойда қалдық.

Еврипидтің бұл пьесасы соғысқа қарсы жазылғанымен, үмітсіздікке толы шығармаларының бірі. Гректердің троялықтармен соғысын суреттейтін пьесада, Троя әйелдерінің, Приам отбасының қайғы-қасіреті суреттеледі. Приамның әйелі Гекуба Одиссейдің, үлкен қызы Кассандра Агамемнонның, ұлдары Гектордың әйелі Андромаханы Ахиллдың ұлы Неоптолемге күндікке беріп, кіші қызы Поликсенаны Ахилдің табытының басында құрбандыққа әкеледі, ал немересі Гектордың сәби ұлын жартастан лақтырып, өлген денесін әжесі Гекубаға әкеліп береді. Осындай зұлымдықтарды көрсету арқылы Еврипид сол кездегі соғысы бітпейтін саясатты, бейбітшілікті аңсаған халықты суреттеген.

Жалпы режиссер Ғ.Арынов кезінде Жетісай театрының бас режиссері қызметін атқарғанда осы трагедияны «Троя арулары» деген атпен сахнаға шығарғаны белгілі. «...режиссер Ғ.Арынов Еврипид трагедиясының поэтикалық сазын, психологиялық сырын, эмоциялық қуатын, пьесадағы адам рухының күйзелісін өз деңгейінде шығара алмады. «Троя арулары» актер ойынына шабыт беріп, театрдың шығармашылық жағынан өсуіне көмектесе алмады» [1.269] – деген театртанушы Б. Нұрпейістің пікірінен қойылымның көркемдік деңгейінің жоғары болмағанын байқаймыз. Бұрын қойылған шығармаға қайта оралғанда режиссердің белгілі бір көркемдік концепция ұстайтыны, немесе мақсат көздейтіні хақ. Мұндай мақсат, ой-тұжырым Түркістан театрының қойылымда айқын сезіле бермейді. Режиссердің бүгінгі көрерменге не айтқысы келіп отыр, көне талқанданған Троянның оқиғасын тап қазір сахнаға шығарғандағы көркем-идеялық нысана не? Осындай ойлар айқын болуы керек. Ал, айқын болмаған жерде, бүгінгі көрерменге жеткізер ой-тұжырымы да түсініксіз, режиссердің өз қойылымымен тың ештеңе айта алмауы да хақ. Мәселен, 1966 жылы режиссер Мигель Наррос Мадридте осы шығарманы қойғанда бүкіл көрермен фашистік диктатураның салдарынан елдің, кешегі қираған халықтың еңсесі әлі де көтерілмегендігін, дәл сол кездегі мемлекеттің саяси жағдайын сезіп отырды. Өкімет басшыларының қарсылық білдіргеніне қарамастан, цензура бұл қойылымды еш тоқтата алмады. Өйткені, қойылымның стилі академиялық, ал Еврипидтің мәтіні еш өзгертілмеген еді. Осыдан, кезінде бүкіл театр әлемін шулатқан қойылымнан кейін режиссер Арыновтың айтар ойы түсініксіз әрі әр театрда қайталап қоя берген спектаклінде жаңалық, тың көркемдік сипат сезілмегені өкінішті. Осы орайда, кезінде театр сыншысы Қ. Қуандықовтың: «Аударма пьесаларды қоюдағы негізгі принцип – шығарма таңдай білу мен оның сахналық дұрыс шешімін таба білуде...» [2. 241] – деген сөздері еріксіз ойға оралады.

Қ. Жандарбеков атындағы Жетісай драма театры Ю. Онилдің «Шырмауық астындағы шырғалаң» (2013) қойылымы – XX ғасырдың басындағы танымал американдық драмаургтің қазақ театрында қойылған алғашқы пьесасы. Әлемге әйгілі пьесаның келісті пластикалық шешімін тапқан тәжірибелі режиссер Тілеген Ахмет өзіндік қолтаңбасымен көрінді. Ол театр суретшісі (әрі көркемдік жетекшісі және директоры) Б. Сраиловпен ой тоғыстырып, қойылымның сахналық шешімін жаңаша қарастырыпты. Екі қабатты үйдің декорациясын жасау арқылы, әр кейіпкердің іс-әрекетін бірден бірнеше мизансценалар құруы арқылы көрсеткен. Әсіресе, Ибен мен Эббидің біреуі астында, екіншісі үстінгі қабатта теңселіп, ынтық болғанынан бірін-бірі сезіп, қимылдарына дейін қайталауы әсерлі шыққан. Бір өкініштісі, пьесаның аты айтып тұрған шырмауықтың сахнада болмауы. Ресей зерттеушісі А. Роммның: «Присутствие этих символических фигур, в которых как бы воплотилась неизменная судьба, ощущается на всем протяжении драматического действия, и их внутреняя музыкально-лирическая тема воспроизводится во всех образах пьесы» [3. 111] – деген сөздерінен пьесаның басты тақырыбын ашудағы шырмауық ағаштарының мәні зор екенін көреміз. Осы себептен сахнадағы оқиға мен қойылымның аты бір-бірімен сәйкестенбей қалған. Сондай-ақ, сахнадан кәсіби деңгейдегі режиссура көргенімізбен, актерлік шеберлікпен әлі жұмыс жасау керектігі байқалды.

Актер Б. Баймағамбетов Ибен бойындағы қым-қиғаш арпалыс сырын аша алмаған. Оның Эббиға деген махаббатына, жан иірімдеріне сене алмайсың. Дәл сондай, Эбби роліндегі С. Айдарова кейіпкерінің идеялық нысанасын дұрыс түсінгенімен нанымды характер жасай алмаған. Керісінше, пьесаның басты кейіпкері, бірақ қойылымда екінші планға түсіп қалған Эфраим Кэбот бейнесі дұрыс бейнелеу тапқан. Актер З. Найзағараев жас келіншекке үйленген, қара басынан басқа ешкімді ойламайтын 75 жасар қарттың бейнесін терең түсініп ойнайды. Бірақ, автордың трактовкасындағы Кэботтың бойынан қайсарлық пен қажырлық, қаталдық аса байқалмады. Актердің Кэботы байсалды қимыл-қозғалысымен, ойлы көзқарасымен, тіпті парасатты келбетімен ерекшеленді.

Режиссер Т. Ахмет шығармалық батылдығын, актерлер шеберлігін классикалық дүниелерді меңгеру үстінде ұштау ниетін қолдаймыз. Мұндай шығармалар актер мен режиссердің шеберлігін, театрдың кәсіби деңгейін анықтайтын құбылыс. Классикалық ірі драматургиялық шығармалар театрдың шығармалық жағынан өсуіне, актерлер өнеріне шабыт беріп қанаттандырады. Бірақ бұған дайындықпен келіп, мол ізденіс талап ететінін ұмытпаған жөн. Сондықтан, жетісайлықтарға әлі де кәсіби өнер биігінің шыңына шығу үшін талай тер төгу керек дегіміз келеді. Тұтас алғанда кейбір бірлі-жарым олқылықтарына қарамастан «Шырмауық астындағы шырғалаң» театрдың бүгінгі ізденісін толық анықтайтын ұжымның табысты қойылымы.

Астанадағы Жастар театрының бас режиссері Н. Жақыпбайдың шәкірті Дәурен Серғазин өзін режиссерлік кәсіпте де байқап жүр. Оның тырнақалды жұмысы – француз жазушысы Марк Левидің «Жер мен көктің арасы» повесінің инсценировкасы бойынша қойылымының премьерасы 2013 жылдың аяғында өтті. Мұның алдында көрермендерге Голивудтық режиссер Марк Уотерс түсірген фильмы арқылы таныс шығарманың сахналық нұсқасын астаналықтар асыға күтті.

Артур есімді жас жігіт жаңа пәтерінде Лорэн есімді қызбен танысады. Бірақ Лорэн Клайн екі дүниенің ортасында, жер мен көктің, тірі мен өлінің арасында қалып қалған екен.

Режиссер ұстазы Н. Жақыпбайдың ізімен қойылымды пластикаға құрған. Лорэннің екі дүниенің арасында жүруін, Артур екеуінің арасындағы пайда болған сезімдерді әдемі би элементтері арқылы шешкен. Сондай-ақ, суретші Е. Тұяқовпен бірге шығарманың ерекшелігіне қарай сахналық алаңды толық пайдаланып, кейіпкерлердің еркін әрекет жасауына көп көңіл бөлген. Жылжымалы қабырғаларды, үстелдің көрерменнің көзіне көрінбей бөлініп тұруы, жер мен көктің арасында қалып қалған Лореннің қимылына өте қолайлы. Аяқ астынан қабырғаға кіріп кетуі, не болмаса қабырғаның ар жағынан кенеттен басының, не қол-аяғының шығуы өте әсерлі.

Артурды Дәурен Серғазиннің өзі сомдады. Кенеттен үйінде пайда болған қызға деген ызасы біртіндеп қызығушылыққа ауысып, одан кейін махаббат сезімдерінің оянуын актер нанымды жеткізе алды. Ол рөлдің сахналық процесін, өміріне мәні келген жігіттің ішкі жан тебіренісін дұрыс анықтаған.

Айым Жүсіпбекова орындауындағы жер мен көктің арасында қамалып қалған Лорэн әдемі де нәзік, амалдың жоқтығынан осы тірлігіне көне бастаған қыз. Айнала қоршаған адамдармен тіл қатаалмай, ешкімге көрінбей өмір сүруге мәжбүр болған Лорэннің жан-дүниесін психологиялық тоғаныспен жеткізеді. Артурдың ғана оны көріп еститінін білгендегі қуанышы мен үміті, ауруханада төсекте жатқан өз денесінің қасында отырғандағы шарасыздығы көрерменді немқұрайлы қалдырмайды. Ал актрисаның көзге тартымды қимыл-қозғалысы, жеңіл де әдемі шыққан би палары көзге көрінбейтін қыздың философиясын жеткізеді.

Бекжан Керімбаевтың сомдауындағы Томнан нағыз достыққа адал адамды көруге болады. Досының әлдекіммен сөйлесуі, Лорэн туралы естігенде сенбеушілігін актер нанымды жеткізе алды.

«Режиссердің басты міндеті – автор идеясын, көркемдік нысанасын ашу. Бұл – еш уақытта өзгермейтін аксиома» [4.304] десек, Д. Серғазин тырнақалды жұмысында осы қағиданы жақсы түсінген. «Жер мен көктің арасы» қойылымы жас режиссерден үміт күттіреді. Өзіндік ой-тұжырыммен келіп, мизансценаларын психологиялық ойға құрған Серғазиннің спектаклі театр репертуарынан өз орнын алмақ.

Әлемге әйгілі ағылшын драматургі Вильям Шекспирдің шығармалары әлі күнге дейін жұртшылық көңілін қызықтырудан жалыққан емес. «Классикалық шығармаларды меңгерудегі театрдың алғашқы қадамы 1927 жылы Ж. Шанин қойған Шекспирдің «Гамлетінен» басталып, 30-жылдардың аяғында-ақ қалыптасып қалған болатын» [4.102] – деп Б. Құндақбайұлы айтқандай, қазақ театры да ашылған күннен бастап ұлы жазушының қаламынан туған пьесаларды сахна төрінен түсірген жоқ. 1600-1608 жылдары «трагедиялық» деп аталып кеткен екінші кезеңінде жазылған «Отеллоның» ұлттық сахна өнеріндегі алатын орны ерекше. Мұндағы махаббат, достық, адалдық, азаматтық міндет пен соғыс зардабы – Шекспирдің барлық шығармаларына ортақ көтеретін мәселелер. Театр тарихына үңілсек «Отеллоны» сахнаға шығарған режиссерлар мен актерлардың өзіндік тың ізденістерін, даралықтарын көруге болады. Ұлттық өнеріміздің ақсақалдары Шәкен Айманов орындаған Отелло мен Нұрмұхан Жантөрин сомдаған Яго театр қазынасының асылы. Осындай өнер майталмандары салып кеткен даңғыл жолды қайталамай, ерекшелігімен, өз жаңалығымен келу бүгінгі өнер қайраткерлеріне қиын екені рас.

Былтыр ағылшын драматургінің туғанына 450 жыл толуын бүкіл әлем театрлары шама

шарқынына қарай атап өтті. Қазақ театры да бұл мерейтойдан сырт қалмай өз үлесін қосып келеді. М. Әуезов атындағы театр «Отеллоны», Астанадағы Жастар театры «Асауға тұсауды» сахналаса, осы 2015 жылдың наурызында Жамбыл облыстық қазақ драма театрының сахнасында «Отелло» қойылымының тұсауы кесілді. Режиссері арнайы Алматыдан шақыртылған Асыл Құдайбергенов.

Қойылым Родриго мен Ягоның әңгімесімен басталады. Дездемонаға ғашық Родригоны бірден өзіне сыбайлас еткен Ягоның арам пиғылды әрекеті іске асып кетеді. Отеллоның нәсіліне, қолбасшы болып отырғанына, елге сыйлы, енді міне сенатор Брабанционың сүйікті қызы Дездемонамен некелесуі Ягоның жанын өртеп барады. Төңірегіне зұлымдық зәрін шашып жүрген қу Ягоның жоспары Отеллоның сенгіштігінің арқасында жүзеге асады. Адамгершілік, махаббат, ар, гуманизм сезімдері бүкіл пьесаның идеялық-көркемдік мазмұнын құрайды.

Отелло роліндегі Жамбыл театрының жас актері М. Ақүрпековтің дене бітімі, жүріс тұрысы, салмақты көзқарасы мен сөз байлауы әскери қолбасшыға лайық келген. Бет әлпеті қара түсті мавр Отеллоға аққұба Дездемонаның ғашық болуының да себебі – оның түндей қара нәсіліне қарамастан жанының тазалығы, арының пәктігі. Орындаушының жігері, жалын атқан жастығы, ішкі қызулығы, ширақ қимылы қаһарман бейнесін жасауға үйлесімді келген. Отелло – М. Ақүрпеков оқиғаның өрбуіне сай мінезін өзгертіп отырады. Бастапқы сахналарда актердің жадыраңқы дауысы қуанышқа толы. Ал Брабанцио мен сенаторларға өз өмірінің мән жайын айтқан кезде көңілі құлазып кетеді. Орындаушы кейіпкердің өткен өмірін тереңінен зерттеген. Басына қайғы алып келген қанды соғыстарды баяндаған кездері шынайылығына сенесің. Актер кейіпкер мінезін психологиялық толғаныстарымен шынайы көрсете білген. Ол Отелоның тазалығын, адалдығын, мейірімділігін сенімді бейнелейді. Ақүрпековтың Отеллосы Дездемонаны сүйгенімен де лапылдаған жалын иесі, сезімтал жан емес, ол нағыз қолбасшы. Әсіресе маврдың түріктерді жеңіп, елге салтанатпен оралған сәтінде қолбасшыға тән байсалдылық, байыптылық көрсетуі арқылы актер өз кейіпкерінің мінезі мен мақсатын жақсы түсінгенін көреміз. Егер бұның алдында қойылған спектакльдерде Отелло өзінің ұлттық, яғни араптардың киімімен бейнеленсе, режиссер А. Құдайбергеновтың шешімімен кейіпкерін еуропалық үлгідегі киіммен шығаруы арқылы Отеллоның мәдениеттілігінің, зиялылығының жоғары екендігін көрсетті. Дегенмен де, Отелло – М. Ақүрпековке Дездемонаны өлтіретін сахнасында нанымды көзқарастар жетіспей жатты. Жас актерге күрделі бейненің кейбір қырлары, Отеллоның басынан кешетін күйініш пен қуаныш сәттері орындаушы ойынынан терең көркемдік шешім таба бермеген сияқты. Өткен заманның қанқұйлы күшін елестететін Отеллоның философиясын, оның ішкі әлемін ашатын толғаныс жетпей жатыр.

Яго Отеллоның орнын басып дәрежесін көтеру, мансап пен даңққа бөлену ойымен Дездемона екеуінің арасына от жағып, жазықсыз адамдардың махаббатына дақ түсіріп жүрген алаяқ. Ол әркімді өз қалауынша ырқына көндіріп алдап-арбауға шебер, алдына қойған мақсатына жету үшін тіпті қолын қанға малудан да тайынбайтын жан. Осындай күрделі ролді орындаған актер Мәмбет Қожалиев Ягоның көп қырлы психологиялық, философиялық бейнесін жасау үстінде көп тер төккені байқалып тұр. Актер Ягоның қу, арам пиғылды қасиеттерін көремендерге жеткізуде оның қимыл-қозғалысын, әрбір сөз мақамына мән берген. М. Қожалиев қулық пен ақылдылық, іштарлық пен кекшілдік, сондай-ақ, ақсүйекке тән ұстамдылық пен сабырлылық сынды Ягоның жан-жақты мінезін ашуға ұмтылған. Өз пайдасын ғана ойлайтын кейіпкерінің жиіркенішті қасиеттерін актер көрерменге сенімді жеткізе алды. Ягоның ішкі жаман ойын М. Қожалиев ашық сездірмей, оқыс түскен көз қиығымен, «достық» ниетпен әзіл-шыны аралас айтылған сөз астарынан байқатып қалып отырады. Ягоның зұлымдық әрекеттерін біртіндеп ашқан актер оқиға шарықтау шегіне жеткенде оны нағыз қанипезер жауыз етіп көрсетеді. Бірақ актер ойынының жетістіктерімен қатар, кемшіліктері де жоқ емес. Яго – М. Қожалиев сахнаға алғаш шыққандағы дауысында жалған айғай басым болды. Бұл актердің сөйлесу, түсіндіру әдісіне ырғақтық пен жинақылық жетіспей жатқандай әсер береді.

Үлде мен бүлдеге оранып, мәпелеп өскен ақсүйек қыз Дездемонаның тексіз маврмен тағдырын байлауы жүрегінің батылдығын көрсетеді. Осындай ержүрек Дездемонаны сахнаға жас актриса Перизат Рыспанбетова шығарды. Актрисаның сымбатты да әдемі тұлғасы Дездемонаның бойына лайық табылған. Ол Дездемонаның адалдығын, таза жүректі қасиеттерін, ішкі психологиялық толғаныстарын көрсетуге бар күшін салды. Дегенмен де, актрисаның тәжірибесінің аздығы, шеберлігін әлі шыңдай түсу

керектігі ол шыққан әр сахнадан байқалып тұрды. Отеллоны көргенде оған деген махаббат сезімі мен жастықтың отты жалыны байқалмады. П.Рыспанбетова кейіпкердің мінез ерекшелігін тек сыртқы түрленумен суреттегендіктен Дездемонаның психологиялық толқулары мүлде көрінген жоқ. Болашақта актриса серіктестерінің көмегімен ойынын ширатып, қойылымнан қойылымға ашыла түседі деген сенімдеміз.

Қойылымда аз көрінсе де, өзінің мәдениеттігімен, сыпайылығымен Венеция дожы – Ж. Әлімбек есте қалды. Қойылымда түрлі мінездегі кейіпкерлерді ойнаған Қ.Оразбаев (Брабанцио), Б.Көпжасаров (Кассио), Ж. Құлтаева (Эмилия), Ғ. Сұрапбаевтың (Родриго) өзіндік шығармашылық ізденістері бар. Жанрға сай әрекет жасаған актерлердің ойыны шығарманы көркемдік сипатқа көтерген.

Спектакльді қойған режиссер Асыл Құдайбергенов әр кейіпкер даралығын ескере отырып актерларды дәл таңдаған. Шекспир суреттеген оқиғаны классикалық үлгіде шешіп, бүгінгі қоғамдағы Яголардай алаяқтардың, жауыздардың іс-әрекеттерін көрсетуді көздеген. «В. Шекспир мектебі – жауапты сын. Ол – сынға дайындықсыз, әзірліксіз келу – шынайы өнерпаз емес, өнерде адасып жүрген дилетанттардың берекесіз қадамы сынды нәрсе» [5. 84] – деген Ә. Сығайдың сөздерін, пьесаның қазақ сахнасындағы қойылу дәстүрін ескерумен бірге, А. Құдайбергенов өзінің режиссерлік ой-тұжырымымен, Шекспир әлемін өзіндік танып-білу концепциясымен келген. Сонымен қатар, қойылымда орынды қолданған музыка, Қайта өрлеу дәуірінің ерекшелігін нақты көрсететін тарихи костюмдер өз үйлесімділігін тапқан. Суретші Р. Сапаралиева да актерлердің қимыл-қозғалысына ыңғайлы қойылымның пластикалық шешімін оңды тапқан.

Тұтас алғанда, тараздықтардың «Отелло» қойылымы Шекспирдің күрделі әлеміне жасаған батыл қадам болды. Әрине, мұнда әлі орны толмаған олқылықтар да бар. Оның көпшілігі жас актерлердің сахналық тәжірибесінің аздығына, ысылып, жетілмегендігіне байланысты. Дегенмен де, «Отелло» спектаклі режиссердің, актерлердің, суретшінің шығармашылық бірлестіктерінен туған және театрдың мүмкіншіліктерінің мол екенін айқын байқатқан сахналық көркем туынды болып отыр. Сондықтан да, Тараз қаласындағы облыстық театрдың классикалық дүниені сахнаға шығаруы актерлердің, әсіресе жастардың кәсіби шеберліктерін ұштауда үлкен мектеп болатыны ақиқат.

Жалпы әр актердің ұлттық және шетел классикалық пьесаларында өзіндік шығармашылық шеберліктері психологиялық, физикалық, логикалық сезім иірімдерін ұтымды үйлестіруі арқылы шынайы шыңдала түсетіні белгілі. Жоғарыда айтылған қойылымдар қазақ көрерменін тек дүниежүзілік драматургиямен таныстырмай, сонымен қатар ұлттық театрлардың көркемдік мүмкіндіктерін, режиссерлардың заманауи тыныспен жұмыс жасауға деген батыл қадамдарын да байқатты.

Әдебиеттер

1 Нұрпейіс Б.Қ. Жандарбеков атындағы Жетісай қазақ драма театры // «Қазақ сахна өнері. Тәуелсіздік кезеңі» ұжымдық монографиясында. – Алматы: «КИЕ», 2009. – 488 б.
2 Қуандықов Қ. Тұңғыш ұлт театры. – Алматы: «Жазушы», 1969. – 244 б.
3 Ромм А. Американская драматургия первой половины XX века. – Л.: «Искусство», 1978. – 247 с.
4 Құндақбайұлы Б. Театр туралы толғаныстар. – Алматы: «Өнер», 2006. – 320 б.
5 Сығаев Ә. Сахнаға сапар: Драматургия мен театр мәселелері хақында. – Алматы: «Өнер», 1990. – 192 б.

References

1 Nurpeis B. K.JandarbekovatindagiJetisaikazak drama teatri \\ «Kazak sahnaoneri. Tauelsizdikkezeni» ujimdikmonografiasinda. – Almati: «Kie», 2009. – 488 b.
2 Kuandikov K. Tungishultteatri. – Almati: «Jazushi», 1969. – 244 b.
3 Romm A. Amerikanskaydramaturgiypervoipolovini XX veka. – L.: «Iskusstvo», 1978. – 247 s.
4 Kundakbaiuli B. Teatrturalitolganistar. – Almati: «Oner», 2006. – 320 b.
5 Cigaev A. Sahnagasapar: Dramaturgiy men teatrmaselelerihakinds. – Almati: «Oner», 1990. – 192 b.

Игисинова Н.Б.,
Ахметжанова К.Б.,
Қайратова А.Қ.

Исламдағы адагершілік пен ізгілік – мәдениеттің негізі

Берілген мақалада исламдағы адамгершілік пен ізгілік мәселелері қарастырылады. Бүгінгі күні қоғам дамуындағы діннің және мәдениеттің орны діни шарттардың әсерінің күшеюі түрлі жағдайларға байланысты. Адамның қоғам алдындағы міндеттерін де айқындап берген. Сол міндеттердің бастысы – адам имандылығы. Дініміз адам баласының тәрбиесіне үлкен мән береді. Үлкенді сыйлау, кішіге мейірімділік көрсету – бұл жастардың ең басты міндеті. Ислам дінінде амандасу, жанашырлық, қолқабыс көрсетуге байланысты ұғымдар үлкен мәнге ие. Адамзат болмысының бір ерекшелігі – қоғам құрып, бірге өмір сүруі және әлеуметтік қатынас жасау. Қоғамда әр азаматтың басты міндеті қоршаған ортада бірлік пен ынтымақты сақтап, бөлінушілікке, бүлікке, ел тыныштығын бұзатын жәйттарға жол бермеу. Ислам ілімі, бейбітшілікке, ынтымаққа шақырады және адамзат сенімінің ұлы ағымын бұрмалаушы кертартпа өкілдерінен арашалау қажеттілігі туып отырғандығын айтады. Сонымен қатар, діншілдік басты себептерінің бірі – қоғамдық ұйымдардың, ғылым мен мәдениеттің тиісті мекемелерінің діни көзқарасқа мүмкіндіктер туғызып діни ұйымдарды ашуға рұқсат берілген. Бірақта бұл діни ұйымдар мемлекетіміздің заңына сәйкес қызмет атқаруы тиіс. Діни тәрбиенің адамның адамгершілігін қалыптастыруға тигізетін маңызы зор.

Түйін сөздер: дін, ислам, адамгершілік, ізгілік, мейірімділік, сыйластық, сенім, ынтымақ, бейбітшілік, діншілдік.

Igisinova N.B.,
Ahmetzhanova K.B.
Kayratova A.K

Basis of moral culture in islam

This article deals the questions of foundation of culture – humanism and morality in Islam. In modern society are increased the influence of religion and culture. Identified human duties to the community. The main duty is to be highly spiritual. Religion pays great attention to education of person, respect for elders, protection and assistance to junior is the responsibility of the youth. Much attention is paid to charity in Islam, assistance to the needy. The peculiarity of humanity is living in society and the relationship between people. Each person must protect the environment, fight for peace, not to give place discord. Islam calls for peace and tranquility, to guard against incorrect interpretation of the canons of the Koran. Also given permission for the organization of religious communities in the educational and cultural institutions, which must obey the laws of the state. Religious education contributes to the formation of the individual morality.

Key words: religion, Islam, spirituality, youth, charity, environment, peace, the Koran, law, government, education, morality.

Игисинова Н.Б.,
Ахметжанова К.Б.,
Қайратова А.К.

Основы нравственной культуры в исламе

В данной статье рассматриваются вопросы: основы культуры-гуманизма и нравственность в исламе. В современном обществе усиливается влияние религии и культуры. Выявлены обязанности человека перед обществом. Основная обязанность – быть высокодуховным. Религия уделяет большое внимание воспитанию человека, уважению старших, покровительству и помощи младшим. Большое внимание в исламе уделяется милосердию, помощи нуждающимся. Особенность человечества – проживание в обществе и взаимоотношение между людьми. Каждый человек должен охранять окружающую среду, бороться за мир, не давать место раздору. Ислам призывает к миру и спокойствию, охраняет от неправильного толкования канонов Корана. Также дано разрешение на организацию религиозных обществ в образовательных и культурных учреждениях, которые должны подчиняться законам государства. Религиозное воспитание способствует становлению нравственности личности.

Ключевые слова: религия, ислам, духовность, молодежь, милосердие, окружающая среда, мир, Коран, закон, государство, воспитание, нравственность.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 130.1:28

***Игисинова Н.Б., Ахметжанова К.Б., Қайратова А.Қ.**

С. Аманжолов атындағы Шығыс-Қазақстан мемлекеттік университеті,
Қазақстан Республикасы, Өскемен қ.
*E-mail: Igicinova.N@mail.ru

ИСЛАМДАҒЫ АДАГЕРШІЛІК ПЕН ІЗГІЛІК – МӘДЕНИЕТТІҢ НЕГІЗІ

Бүгінгі күні қоғам дамуындағы діннің және мәдениеттің орны діни шарттардың әсерінің күшеюі түрлі жағдайларға байланысты қалыптасуда. Қазақстандағы дін және дәстүрлі қозғалыс, қоғамдық үрдіске әсері болмай қоймайтын құбылыс.

Ислам діні – дүние жүзілік діндердің ішінде ең кеш шыққан жас дін. Ол біздің заманымыздың VII ғасырында арабия түбегін мекендеген тайпалар алғашқы қауымдық қатынастардан таптық қатынастарға көше бастаған кезде құл иеленушілік идеологиясы ретінде дүниеге келді.

Ислам дінін уағыздаудың алғашқы жолдары сәтсіздікке ұшырауына бұл діннің әлеуметтік мазмұны тікелей әсер етеді. Құлдық, кедейлік, аштық, жалаңаштық құдайдың маңдайына жазғаны, тәуір өмір о дүниеге барғанда болады, бұл дүниеге көнгіш болған дұрыс деп уағыз айтылған жаңа дін араб қоғамының жырларына, көшпелі бәдауилерге ықпал жасай алмайды. Сондықтан, құранның алғашқы сүрелерінде байлықты сынау кездеседі. Бұл мәселелер ру, тайпа шонжарларына тиімді болмады. Басқа да барлық дүниежүзілік діндер сияқты Ислам дінінің де өзіндік ұзақ тарихы бар. Ол тарих дүниежүзілік әлем тарихымен ұштасып, жұптасып, шамдасып жатады.

Ислам дінін уағыздаудың алғашқы жолдары сәтсіздікке ұшырауына бұл діннің әлеуметтік мазмұны тікелей әсер етеді. Құлдық, кедейлік, аштық, жалаңаштық құдайдың маңдайына жазғаны, тәуір өмір о дүниеге барғанда болады, бұл дүниеге көнгіш болған дұрыс деп уағыз айтылған жаңа дін араб қоғамының жырларына, көшпелі бәдауилерге ықпал жасай алмайды. Сондықтан, құранның алғашқы сүрелерінде байлықты сынау кездеседі. Бұл мәселелер ру, тайпа шонжарларына тиімді болмады.

Қысқасы Меккеде дін тарау үшін: 1) Ислам дінінің әлеуметтік тірегі болмады; 2) Меккеліктер үшін политеизмнің сақталуы пайдалылырақ болды. Бірақ Меккенің мұсылмандар қауымымен келісімге келуінің маңызды себебі бар еді: 1) Ислам дініндегі жалғыз құдай – алла – күрейшт тайпасының құдайы болатын; 2) Мұсылмандардың аллаға тағзым ететін орталығы Кааба храмы болды. Бұл жағдай Меккенің жаңа дін үстемдік жасаған уақытта да өз саясатын жүргізуге толық мүмкіндігін сақтады. Осы біз жоғарыда көрсеткен сбептердің нәтижесінде

Меккенің мұсылмандық орталыққа айналуымен Ислам діні араб тайпаларының басым көпшілігіне тарады.

Мұсылмандар құранның өзін ғана емес, мазмұнын ғана емес, әрбір әріпі мен қағазын да қасиетті санайды, құран сөзіне еш нәрсені теңімейді, құраннан асыл, онан артық бұл дүниеде ештеңе жоқ деп біледі. Құран ұстап ант береді. Бірақ қазақ арасында құраннан нанды жоғары қою дәстүрі бар. Егер нанға қолың жетпесе, құранды аяғыңның астына қойып, нанды алуға болады, ал нанды басып құранды алуға болмайды.

Ислам діні адамдардың бірлестігін және ұйымдастығын қалыптастырушы идеологиялық механизм. Ислам дінінің мазмұны әлеуметтік мәні бар негізгі құндылықтарды қасиетті деп танудан тұрады. Мәдениеттегі діннің рөлін әрбір мәдениеттің жүйе құрастырушы факторы деп анықтауға болады.

Ислам мен оның өкімет билігі құрылымдарымен арақатынасын байыптау Қазақстандағы дін мен азаматтық қоғам мәселесін қарастырғанда қажет болады. Қазақстан Республикасының ата заңы – Конституциясы бойынша дін мемлекеттен алшақ бөлінген, ол дегеніміз жоғарыда аталғандардың әрқайсысы өз алдына өзінің қызметтерін атқарады әрі бір-біріне кедергі етпейді деген сөз.

Ислам мен оның өкімет билігі құрылымдарымен арақатынасын байыптау Қазақстандағы дін мен азаматтық қоғам мәселесін қарастырғанда қажет болады. Қазақстан Республикасының ата заңы – Конституциясы бойынша дін мемлекеттен алшақ бөлінген, ол дегеніміз жоғарыда аталғандардың әрқайсысы өз алдына өзінің қызметтерін атқарады әрі бір-біріне кедергі етпейді деген сөз.

Имандылыққа қайта бет бұрғалы халқымыздың ислами еңбектерге деген көңілдері артып отыр. Бұл – Ислам дінінің жыл өткен сайын халық жүрегінен тереңірек орын алып келе жатқандығы мен қазақ қоғамының мұсылманшылықпен имандылыққа бетбұрысы [1].

Х.З. Ақназаровтың ойынша: Ислам діні өз сипатына қарай өзіндік ерекшелігі бар. Жаңа тарихи жағдайларға байланысты арабтардың өзіне тән тұрмыс-салтын, әдет-ғұрпын, дәстүрлерін ескереді. Бір жағынан, осылардың негізінде қалыптасқан, екінші жағынан, арабтардың ескі діни нанымдарын бойына сіңіре отырып дамыған [2].

Қазақ халқының ұлттық дәстүрінің ғасырлар бойы ислам дінімен жымдасып, бірігіп ажырағысыз жағдайға түскенін, ұлттық дәстүрді діннен айналып өтіп, дамытудың мүмкін еместігін де айта кету аса маңызды. Соңғы жылдардағы еліміздегі ислам дінінің ықпалының өсуі республикада қазақ лингвистикалық фонетикасының күшеюіне әсер етті.

Қазақстанда тығыз топталып, орналасқан өзбек, ұйғыр, түріктер, қазақ тілінің маңызын терең түсініп, оның қолдану аясын кеңейтіп жатыр, түркі тілдестер тілдері қазақ тіліне жақын болған соң балаларын қазақ мектептеріне беруде. Орыс тілі түркі тілдестер тығыз орналасқан аудандарда ұлтаралық функциядан айырылып, орнын қазақ тілі басуда [3]. Қазақ халқының ділін айтқанда, оның басты бір ерекшелігі – ол тәрбиелік қасиеттілігі. Қазақ халқының бүкіл салт-санасы, әдет-ғұрпы, мақал-мәтелдері, ертегі, жырлары, ойын-сауығы айналып келгенде, тәрбиелік мәселеге келіп тіреледі. Олар адамгершілікке, имандылыққа, көпшілдікке, азаматтыққа баулиды.

Бүкіл әлемді жаратушы, дүниедегі Әділдіктің Үйлесімділіктің, Білімнің және Құдіретті Күштің иесі бар құдайдың бар екендігіне деген сенім сан ғасырлар бойы жер бетіндегі адамдар жүрегін баурап, оларды таза ниетке, ізгі істерге, жарқын үмітке бастаумен келеді. «Иманды бол». Бұл – қазақ халқының ең үлкен алғысы. Дүниені апаттан ізгілік пен сұлулық қана құтқарып қалады» [4].

Имандылық, бір құдайдың әділдігіне шүбәсіз сену – мұсылмандықтың бес парызының ең алғашқысы «Аллаға сену». Ислам діні бір Алла тағалаға құлшылық етуді нақтылаумен қатар, адамның қоғам алдындағы міндеттерін де айқындап берген. Сол міндеттердің бастысы – адам имандылығы. Ислам діні адам өмірін сақтаумен оған қамқорлық жасаудың әр мұсылманға парыз екендігін ескертеді. Дініміз адам баласының тәрбиесіне үлкен мән береді. Баланың туғанынан бастап, ержеткенге дейін ата-анасы материалдық жағынан ғана қамтамасыз етіп қоймай, баланың жүрегіне иман сенімін орнықтыруы қажет. Үлкенді сыйлау, кішіге мейірімділік көрсету – бұл жастардың ең басты міндеті.

Ислам дінінде амандасу, жанашырлық, қолқабыс көрсетуге байланысты ұғымдар үлкен мәнге ие. Адамзат болмысының бір ерекшелігі – қоғам құрып, бірге өмір сүруі және әлеуметтік қатынас жасау. Қоғамда әр азаматтың басты міндеті қоршаған ортада бірлік пен ынтымақты сақтап, бөлінушілікке, бүлікке, ел тыныштығын бұзатын жәйттарға жол бермеу.

Мұсылман адам өз қоғамына қандай да болмасын қиянат жасаудан аулақ болуы керек. Діни сана-сезімге байланысты да жеке ойтұжырым жасауға болады. Дүниенің тылсым сырларын, айналаның таңғажайып, беймәлім құбылыстарын, табиғат өзгерісімен дамуын діни сана-сезімдегі адамдар оқыған, білімді адамдардан гөрі басқаша қабылдайды.

Діни сенімдегі адамдар дүниедегі құбылыстарды жаратушы бір ғана қасиетті күш – құдай дейді, діни сенімдегі адамдар. Олар үшін мақсатты орындау, биіктегі арманға жетесің дейді. Сол мақсатқа жету үшін адам талпынады, ізденеді, еңбектенеді, тер төгеді. Сонда ғана еңбегінің жемісін көреді. Діни тұрғыда алсақ, адамдардан алшақ өте жоғары тұрған игілік, ол – «Құдай болмысы» осыған қол жеткізгенде ғана адам өзін шын мәніндегі жетілген, даму шегіне жеткен жан ретінде сезіне алады. Діни сенімдегі адамдардың түсінігі барлық адамдар еңбек етіп, өтірік айтпай, әділетті болуы керек, сонда ғана игілікті істерге қолы жетеді – деп түсіндіреді.

Адам өзінің тұтас бет-бейнесін, адамгершілік, имандылық асыл қасиеттерін дамыған қоғамдық қарым-қатынасар деңгейінде көрсете білуі қажет. Бір сөзбен айтқанда, адам жан-жақты жетіліп, айналадағы ортаға, өзгелерге деген шынайы, пәк сүйіспеншілігі қалыптасып, өзінің бойына имандылық мұраттарын жинақтайды. Сонымен қатар имандылық тәжірибелерін жинақтай білгенде ғана ол жаңа бір сапалық деңгейге көтеріле алады. Сонда ғана ол игілікті ізгілікті істер жасап иманды болып, қиындықты жеңе біледі.

Адамның имандылығын қалыптастыруда, ол мақсатқа жету үшін талпынады, өзін-өзі тәрбиелейді. Өмірде әр түрлі адамдар кездеседі, бірі – адамгершілігі мол, бірінің әдептілігі бар, екіншісінің имандылығы бар таза пәк адам, енді бірінің үлкенге, кішіге деген инабаттылығы, қайырымдылығы, мейірімділігі немесе зұлым, бұзақы, имансыз т.б. керісінше болуы. Осының бәрі діни тәрбиеге, ортаға қатысты болып келеді. Еліміздің дамуы үшін, өркениетке қолы жетуі үшін, ілгеріректе сөз еткеніміздей, адамгершілік, инабаттылық қасиеттерді әрбір жеке адамның басынан көріп, жақсылыққа қарай қалыптастырып жетілдіру қажет. Сонда ғана даму, өрбу болады.

Сонымен қатар, имандылықтың ерекшеліктері жеке адамның моральдық дамуына әсер етіп, қоршаған ортада өзін-өзі тәрбиелеуіне үлкен көмек көрсетеді.

Қоғамдық өмірде, қызмет орнында жеке адамның имандылығын, адамгершілік бірлігін жетілдіру, дамыту қажет, сонда ғана адам өз белсенділігін арттырып үлкен игі істерге қатысады. Адам өмір сүру үшін, тіршілігінде материалдық заттарға ғана тәуелді емес, сонымен бірге ол өзінің болашақ өмірінде де еркін өмір кешу үшін де әр түрлі жағдайлар жасайды.

Жеке адамның өмір-тіршілігінде оның сана-сезімі қажет, ол өмір ағысының онды-солын аңғарып, пайымдап, қорытындылай білу қажет. Расында да сонда адам өмірдегі өз орнын таба біледі, адаспайды. Өмір соқпақтарының қыры мен сыры көп, соны түсінгенде ғана, қиыннан жол таба білесің. Қоғамдық қарым-қатынастың арқасында, даму барысында әр түрлі өзгерістер болып, өмірлік тәжірибелермен байытылып отырады, бір орында тоқтап қалмайды, өзгереді. Жеке адам арасындағы қарама-қайшылықты шешуде өмір мақсатын нақты, тарихи тұрғыда түсіну керек. Адамзат қызметі мен тіршілігінің түпкі мақсаты адамның өзі, оның бақыты болып табылады. Адамдар арасында өзара қарым-қатынастарында түсінушілік, сыйластық, имандылық болған жағдайларда, бірлік, береке болады. Адамның бойындағы ең бір қасиеті – оның қоршаған ортада өзін ұстай білу, имандылығы, инабатты, әділетті болуы.

Адамдардың сана-сезімін, адамгершілігін жоғары деңгейге көтеру, оның тәжірибесімен, ақыл-ойына, зердесіне байланысты, қалыптасады. Әрбір жеке адам, бойында иманы бар, өмірдегі кездескен мәселелерді, міндеттерді, мақсаттарды іш жүзінде шешуге тырысады. Егер адамның түсінігі жеткілікті дәрежеде болмаса, білімі жетіспесе, онда ол қоршаған ортаны белгілі сын көзбен түсініп, ұғына алмайды, оған сын беруге, тұжырым жасауға қабілеті жетпейді.

Сонымен бірге, егер адам біліммен ғана сусындап, рухани мәдениетке көңіл аудармаса, онда оның алған білімі жеткіліксіз, сыңаржақ болып қалады. Сол себепті әрбір адам, адамзаттың рухани мәдениетінің барлық бағытынан нәр алып жан-жақты дамуы қажет. Сонда ғана ол жан-жақты толық дамыған салауатты адамзат болады. Ол адам қоғамдық өмірдің барлық қарым-қатынастар саласында, діни салада барлық әлеуметтік құрылымды өзгертуге атсалыса алады.

Дін мен білім әр уақытта бірін-бірі қолдай отыра дамиды. Ал, адамның рухани жағынан дамуына және санасын көтеруде мәдениет деңгейін көтеруде ғылыми біліммен терең сусындауы қажет. Біз, сонда ғана діндегі әр түрлі бағыт-бағдардың дұрыс бұрыстығын шеше

аламыз. Осы тұрғыдан қарастырғанда біз үшін ғылыми сана-сезімге жақындай түсуіміз керек.

Ағайын туыс бір-бірімен тату-тәтті, ынтымақты қарым-қатынаста болса, олардың бойында жақсы қасиеттерді қалыптастырса, осының өзі бақыт. Ертедегі адамдар туысшыл, көргендері көп, бөліп жеген, менікі, сенікі деген сөздер болмаған. Қазіргі кездегі қоғамдық өмір, қарым-қатынас мүлдем өзгеше. Көптеген адамдардың зорлық-зомбылық көрсетуі, туысына, әке-шешесіне қатыгездік, қайырымсыздық әдеттер бүгінгі күні көбеюде. Осындай зорлықты болдырмау үшін діннің рөлі зор. Дін адамдарды үлкенге, кішіге деген адамгершілікті, мейірімділікті қастерлеуге шақырады. Діннің мәнділігі, оның имандылық негіздерді таратуында.

Өз тәуелсіздігімізді алып көптеген қиындылықтарды басымыздан өткердік, осындай өтпелі заманда өз мақсат арманымыздың биігіне жету үшін өмірдегі кездесетін қиындықтармен күресе білуіміз керек. Ол қиындықтар діндегі әртүрлі кертартпалық жағдайлар. Адам өмірдің қиындығын жеңе отырып, туысшыл болуы керек. Қазақтың мына бір мақаласынан аңғаруға болады. «Ағайын тату болса, мал көп, абысын тату болса ас көп». Жаман адам өзінің ғана қара басын ойлайды. Ал жақсы адам көпшіліктің тіршілігін ойлап, күйзеледі. Жақсы адамның ойниеті түзу, ақыл-парасаты жоғары болады, оның іс-әрекеті де керісінше, ол халықтың қамын ойлайды. Жас ұрпақ халықтың жақсы салт-дәстүрлерін, жоралғыларын біліп, соны ары қарай жалғастырғанда ғана мерейі үстем болып, еліміз биікке қолы жетіп, өркениетті елдер қатарынан көрінеді. Біздің еліміз көпұлтты ел болғандықтан ұлт, халық, этнос ұғымдарына келесі тарауда түсінік береміз.

Дінтану – адам өмірімен қоршаған ортаға әсер ететін, фантастикалық, табиғи емес күштерге сенуге негізделген дүниетанудың формасы. Әлемдік діндердің әр түрлі түрі бар. Осыған орай дін – адамның абыройын, ар-ұятын сақтап отыратын ереже немесе тәрбиелік құралы. Дін рухани мәдениеттіліктің баламасы, дүниетанымның бір бітімі, дүниедегі тәрбие туралы бағдар немесе жол. Діннің басты қызметі адамдардың қарым-қатынастарын белгілі бір тәртіпке келтіріп оның құдіреттілігі мен қасиеттілігіне адамдарды иландыру.

Ислам – қазақ халқының ішіне тараған әлемнің бір нүктесі. Қазақтар сан ғасыр бойы ислам дінін пір тұтты. Қоғам дамуындағы діннің рөлінің өсуі, түрлі аймақтар үшін қоғамдық жүйеге діни шарттардың әсерінің күшеюі түрлі жағдайларға байланысты. Дін мен нанымның қозғалысы, қоғамдық үрдіске әсері болмай қоймайтын құбылыс. Қоғамды нығайтуда, мемлекетімізді одан әрі қалыптастырудағы қайшылықтардың болуы заңды құбылыс.

Дін адамдар арасындағы бірлік пен ынтымақтастықтың қалыптасуына себепкер болатын адамгершілік қарым-қатынастарды реттеудің мәдени-әлеуметтік әдістерін өмірге келтіреді. Ислам дінінің қазақтар арасында кеңінен тез таралуы және қазақи ой-санада берік орнығуы, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан ұлттық қасиет, үлгі өнеге. Қазақ халқы ұрпақ тәрбиесіндегі жақсы әдеттерге, имандылық құндылықтарға, ата-бабадан қалған игі мұраларға, ұлағатты өнегенің әсеріне ерекше мән берген.

Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаев «Сындарлы он жыл» атты еңбегінде «Бүгінгі күнгі жекелеген елдердегі діни сана-сезімнің өсуі кездейсоқ құбылыс емес. Дін ұлттық және мәдени біртектілікті сақтаудың негізіне айналып отыр» – дейді [5]. Автордың пікірі бойынша, әр алуан себептерге байланысты мемлекеттік немесе ұлттық тұтастық идеясы дағдарысқа ұшыраған кезде, елдің қоғамдық және саяси өмірінің сахнасына дін шықты. Демек, дін адамның дамуы және қалыптасуы барысында, әр түрлі өзгеріске ұшырайды. Сөйтіп, ислам дінінің қоғам дамуы барысындағы рөліне тоқталатын болсақ, тарихтағы кейбір оқиғалардың алдын алуына, халық басына түскен күйзеліске төзуге, жеңе білуіне себепші болады.

Қазақ мәдениетіндегі сенім-наным жүйелеріндегі зерттеулер көп. Өйткені салт-дәстүрді қарастыру сол ескі діни түсініктерсіз білу мүмкін емес.

Ислам діні имандылыққа жетелейді, имандылық деген ұғымда үлкен мән, мағына бар. Имандылыққа – адамның ар-ұжданы, тазалығы, адамгершілігі – әділеттілігі, әдептілігі жатады.

Қай қоғамда болмасын өз дінін, өз тілін сақтап қалған халық қана тарих көшінен қалмай алға дамыған. Мысалы Америкада дін мемлекетті нығайтудың рухани құралы ретінде бағаланады. Ұлы Абай «Алланың өзі де рас, сөзі де рас. Рас сөз еш уақытта жалған болмас» – деп айтқанындай, адамзат баласының имандылығы артып, ата-бабадан мирас болған рухани құндылықтарға бейімделген сайын қоғам тазарып, ілгерілеп дамып, өркениетке бет алары анық. Сонау «хандық дәуір» деп аталатын кезеңнен бастап халқымыздың бағына туған бір тума тұлғаларының жүрген жолы, өмір сүрген

заманы, рухани мұра деп ерекше құрмет тұтатын құндылықтардың бірі – ислам діні.

Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев діни бостандыққа даңғыл жол ашты, өзі бас болып осы бір ұлағатты іске қамқорлық жасады. Қазіргі кезеңдегі Қазақстанның қоғамдық өміріндегі діннің алатын орны мен рөлін сараптай келе, оның қаншалықты мәнді екендігін, оған деген ықыластың артып отырғандығын түсінеміз. Діни фактор, тарихи тұрғыдан алып қарағанда, өз алдына діни немесе ұлтаралық қайшылықтар тудыра қоймайтыны анық.

Ислам дініндегі әр түрлі бағыттардың, әсіресе, фундаменталистік және модернистік ағымдардың бір-біріне қарама-қарсылығы барған сайын күрделеніп күшейе түсуі. Соңғы кездері өзін байқатып жүрген бір келеңсіз нәрсе ұғымдардың толық бұрмалануы барша адамзатты мейілінше күтпеген жағдайға ұрындырады немесе ұрындыруы мүмкін. Мысалы, «өркениеттер қақтығысы» немесе «әлемдер соғысы» дегендердің дүниеде бар екені, не болмаса енді-енді бас көтеріп келе жатқаны туралы жекелеген саясаттанушылардың насихаттауында тұтас дәлелдер жүйесі мен теориялық негіздер бар. Айталық, бірқатар тарихи алғы шарттар мен қазіргі процестерге байланысты негізгі діндер арасында агрессивті қарсы тұрушылықтың бар екені ақиқат. Исламның агрессиялық мәні туралы көзқарастардың негізсіздігін, бүкіл адамзатқа қауіп-қатер әкелетін ислам діні емес, керісінше, оның кейбір өкілдері екендігін көрсету керек.

Демек, ислам ілімі бейбітшілікке, ынтымаққа шақырады және адамзат сенімінің ұлы ағымын бұрмалаушы кертартпа өкілдерінен арашалау қажеттілігі туып отырғандығын айтады. Сонымен қатар, діншілдік басты себептерінің бірі – қоғамдық ұйымдардың, ғылым мен мәдениеттің тиісті мекемелерінің діни көзқарасқа мүмкіндіктер туғызып діни ұйымдарды ашуға рұқсат берілген. Бірақта бұл діни ұйымдар мемлекетіміздің заңына сәйкес қызмет атқаруы тиіс. Діни тәрбиенің адамның адамгершілігін қалыптастыруға тигізетін маңызы зор.

Қазақстандағы дін және дәстүрлі қозғалыс қоғамдық үдеріске әсері болмай қоймайтын құбылыс.

Дін алғашқы қауымдық құрылыста шыға бастағаны бәрімізге мәлім. Оның шығуы мифтік ғажайыптарымен, түрлі елестетулерден туған таңғажайып қиялы бейнелермен тікелей байланысты. Ежелгі адамдардың табиғат алдындағы оның тылсым күштеріне деген табынушылықтан туған әлсіздік, табиғатқа тәуелділіктен барып, діни наным-сенім қалыптасқаны көпшілікке белгілі. Соған байланысты табиғаттың күштерін алғашқы адамдар түрлі мифтік бейнеде елестетіп, қабылдады. Кейіннен келе өндіргіш күштердің дамуына байланысты топтық қоғам дамып, топтар пайда болған кезде билеушілерге табыну етек жайды.

Дін қазіргі заманғы адам мен қоғамның рухани өмірінде ерекше орын алады. Кеңестік таптық идеология үстемдік құрған жылдары дін біржақты зерттелгені белгілі. Діннің соңғы жылдары қарқынды дамуы, қоғамда діни сенімді қабылдаушылардың санының көптеп артуы дінді жан-жақты зерттеуді қажет етті және бұл бағыттағы жұмыстар табысты жүргізіліп отыр. Мысалы, дінді тарих, социология, мәдениеттану, саясаттану, философия және тағы басқа ғылымдар өз ғылымдары деңгейінен, әр түрлі аспектілерде зерттеуде.

Діннің анықтамасы: melego – қасиеттілік, құдайылық – Абсолютті бастаудың, Құдайдың бар екендігінен туындайтын және соған сәйкес мінез-құлық, өмір сүру тәртібін, өмір салтын қалыптастыратын көзқарас, дүниетаным; адамға күш беретін, тірек болатын, өзіне табындыратын тылсым күшпен байланыстылық және оған тәуелділік сезімі.

Дін – күрделі жүйе, ол діни сананы, діни институттарды, діни қатынастарды және діни қызметті қамтиды. Дінге: 1) діни ілім; 2) діни сезімдер; 3) діни салттар; 4) діни ұйымдар мен секталар кіреді.

Діннің даму сатылары: 1) табиғи дін – бұл кезенде табиғи күште құдайлар сияқты болып көрінді; 2) заңдық сипаттағы дін – діни қағидалар мен ережелерді бұлжытпай орындау талап етіледі; 3) ақталу діні, ол Құдайдың алдындағы күнәлілік, бүкіл болмыстың қасіреттілігі және Құдайдың мейірімділігі сезімінен туындайды.

Діни сана – жаратылыстан тыс күштерге, Құдайға деген сеніммен туындайтын көзқарастардың, идеялардың, нанымдардың, теориялардың жиынтығы. Діни сананың құрылымына діни психология (діни идеялардың белгілі бір жүйесімен байланысты стихиялық түрде қалыптасатын түсініктердің, сезімдердің, көңіл-күйлердің, әдет-дәстүрлердің жиынтығы) және діни идеология (діни идеялар жүйесі, оны қалыптастыру және тарату ісімен діни ұйымдар, дінбасылар, діни қызметшілер айналысады) кіреді.

Діни идеологияның маңызды бөлігі болып теология есептеледі, ол Құдай, оның қасиеттері, сапалары, белгілері туралы ілімнің жүйелі

баяндалуы және негізделуі. Барлық халықтар үшін дін – жаулаудың тәсілі мен тәпсірі емес, жан сақтаудың тәсілі болғанын еске салудың зияны жоқ. Әр түрлі себептерге байланысты мемлекеттік немесе ұлттық тұтастық идеясы дағдарысқа ұшыраған шақта елдің қоғамдық және саяси өмірінің сахнасына бүкіл рухани идеяға ұйытқы болып дін шығады. Көп жағдайда сенімнің біртұтастығы тарихтың тайғақ кешулерінде халық тағдырына араша түсіп отырады.

Алайда кейбір жағдайларда, мемлекет рөлі баяу да басыңқы болғанда өмірдің барлық саласында діннің бел алуы сайқымазақтық сипат алып қана қоймайды, сонымен бірге қауіп-қатер төндіретін де кездері бар. Мұның өзі жеке адамдар мен халыққа ғана қауіп төндіріп қоймайды, кейде тұтас адамзат үшін де қатерлі. Мәселен, мұндай жағдай жалаң дінді жамылғы еткен ауыздықсыз агрессия кезінде көрініс табуы мүмкін.

Ислам діні туралы білімнің таяздығы. Біздің елімізде мектеп шіркеуден бөлек болғанымен, сектадан ажыратылмаған. Және жастар үшін басқа дінге өтудің ең қауіпті орнының бірі университет болып отыр. Қазіргі таңда бұл құбылысқа дәлел болатын айғақтар өте көп. Оқу орындарында, мәдениет сарайында, кинотеатрларда батыс миссионерлерінің, гурулардың уағыздары өткендігі, арнайы дүкендерде сектанттық әдебиеттің таратылуы, шет тілдерді үйрету мақсатымен миссионерлердің шақыртылуы секілді жайттардың мемлекетімізде орын алғандығы тіркелген. Секталардағы жастар өмірге, жаңұяға деген қызығушылықты жоғалтып, Отанға деген патриоттық сезімнен жұрдай болады. Осының өзі, бізді қатты алаңдатуы тиіс. Осы себептен де бұл жұмыс бүгінгі таңда аса өзекті мәселе. Сонымен қатар, бұл жұмыста елімізде әрекет етіп жүрген секталардың пайда болуын, олардың идеологиясын, мақсатын қарастыруға ұмтылыс жасалған.

Қоғам дамыған сайын халықтың дүниетанымы, мәдениеті, білім дәрежесі артып, ұлттық ерекшеліктері қалыптаса бастады. Әрбір ұлттың өзіндік ұлттық діндері пайда болды. Әр халықтың діні өзімен бірге өзгеріп, жаңарып отырады.

Ислам дінінің діни-философиялық ұғымы, мұсылмандардың қоғамдық және саяси көзқарастары мен әдеп-ғұрпы ережелері баяндалатын, араб жұртының бағзы заманындағы хал-жайы, тіршілігі, әдет-ғұрпы, түсініктері біршама сәулеленген – «Құран» кітабы. Онда жалпы әлем жаратылысы, жер бетіндегі тіршілік, адамдар мен пайғамбарлар, қарым-қатынастар, әдет-ғұрыптар, сенім-түйіндер, діни рәсімдер басқа да толып жатқан құбылыстар, жорамалдар, аңыздары туралы айтылады.

Ислам дінінің басқа да діндерге, ұлт мәдениеттерінің дамуы мен қалыптасуына тигізер әсері мол. Ислам діні ұлттар мен ұлыстар арасындағы достық, әділдік, тең құқықтық, бейбітшілік секілді бүкіл адамзатқа ортақ асыл құндылықтарын таратып айту және оларды нсихаттау жақтары кездеседі.

Қазіргі уақытта көп ұлтты қоғамдағы идея рухани келісім, ұлыстардың өзаралық қарым-қатынасы, достығы бүгінгі күннің мәселесі болып отыр. Ал ислам діні болса, халықты рухани жағынан болсын, саяси жағынан болсын, мығым ұстай алатын мемлекеттік дін бола алды.

Діни тағылым адамның адамгершілік, ізгілік қасиеттерін қалыптастыруға тигізетін маңызының зор екенін айта кетуге болады. Дін жаңұяда бірлікті сақтауымызға үлкен көмегін тигізеді. Ата-анасынан, әжесінен тағылым алған бала иманды, инабатты, тәртіпті, көрегенді, адал болмақ.

Қазақтың рухани мәдениеті соның ішінде ізгілікті істері, ділі, тілі оның ойлау құрылымы және әлеуметтік-мәдени мүдделері біртіндеп жалпы мұсылмандық типті көрсете бастады. Осылай мұсылмандардың адамгершілік инабаттылық бетбұрыстары қалыптаса бастады.

Мәдениет – адамдардың қоғамдық өмірде ертеден келе жатқан рухани және материалдық құндылықтарын қамтамасыз етеді. Рухани мәдениет және материалдық мәдениет екеуі бірбірімен тығыз байланысты болып келеді. Адам ең бірінші материалдық жағдайын қанағат етпесе, руханилыққа аяқ басуы мүмкін емес. Ал дін болса, осы рухани мәдениетіміздің ерекше салаларының бірі болып табылады. Қазақстанда діннің өркендеудегі алатын орны мен рөлі әлеуметтік мұраны және рухани мәдениетті арттырудағы маңызы ерекше зор.

Дін, діл, тіл, мәдениет ұрпақтан-ұрпаққа беріліп, кез келген қоғамның болашағы тағылым-тәлімсіз болмайды. Адамда ең бірінші алға жетелейтін оның бойындағы ізгі қасиеттері, жүрегіндегі имандылық. Жүрегінде иманы жоқ адамның жүрген кезде табаны нық болмайды, адамның өшуі оңай, өсуі қиын. Сондықтан мұсылман баласы өзінің жүрегіне имандылық ілімін жақындатып, адамдық болмысына сай өмір сүруі қажет.

Әдебиеттер

1 Кішібеков Д. Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең. – Алматы: Ғылым, 1999. – 160 б.
2 Ақназаров Х.З. Ислам діні және өмір шындығы. – Алматы: Қазақстан, 1977. – 8 б.
3 Ислам әліппесі – Азбука ислама ЖШС Фараби – энциклопедист. – Алматы, 2000. – 3 б.
4 Бес ғасыр жырлайды: Екі томдық. – Алматы, 1989. – Т.1. – 93-97 бб.
5 Назарбаев Н.Ә. Сындарлы он жыл. – Алматы, 2003. – 110 б.

References

1 Kishibekov D. Kazakh mentaliteti: ceche, bygin, erten. – Almaty: Gylym, 1999. – 160 b.
2 Aқnazarov H.Z. Islam dini zhane ømir shyndygy. – Almaty: Kazakhstan, 1977. – 8 b.
3 Islam alippesi Azbukva – Islam ZHSHS Farabi – entsiklopedist. – Almaty, 2000. – 3 b
4 Bes gasyr zhyrlaydy: Eki tomdyқ. – Almaty, 1989. – T. 1. – 93 – 97 bb.
5 Nazarbayev N.Ә. Syndarly on zhyl. – Almaty, 2003. – 110 b.

Исмагамбетова З.Н.,
Карабаева А.Г.,
Сарсенбаева З.Н.

Феномен инновационной культуры

В статье рссматривается сущность инновации и ее роль в модернизации общества. Авторы статьи рассматривают сущность инновационной культуры, раскрывают ее роль и значение в условиях модернизации общества, дают характеристику инновационной культуре. Авторами изучается сущность и некоторые характеристики инновационных качеств человека. Обращается внимание на влияние инновационной культуры на позицию и деятельность человека, на модификацию образования. В статье раскрываются основные функции иновационной культуры.

Ключевые слова: инновация, инновационная культура, инновационный человек, инновационные качества, образование и инновация, функции инновационной культуры.

Ismagambetova Z.N.,
Karabayeva A.G.,
Sarsenbayeva Z.N.

Phenomen of Innovation culture

The article deals with the essence of innovation and its role in the modernization of society. The authors consider the essence of innovation culture. The authors reveal its role in a modernizing society. The article describes the culture of innovation. The significance of the role of innovative culture is considered. The authors examine the nature and characteristics of some of the innovative qualities of a person. Attention is paid to the impact of an innovation culture on the position and activity of the person. The authors draw attention to the impact of an innovative culture on the modification of education. The article describes the basic functions of the innovative culture.

Key words: innovation, innovative culture, innovative person, innovative qualities, education and innovation, functions of innovative culture.

Исмагамбетова З.Н.,
Карабаева А.Г.,
Сарсенбаева З.Н.

Инновациялық мәдениет феномені

Мақалада инновация мәні мен оның қоғамды жаңғыртудағы рөлі қарастырылады. Авторлар инновациялық мәдениет мәнін қарастырады. Авторлар оның жаңғыртылған қоғамдағы рөлін көрсетеді. Мақала инновациялық мәдениетті сипаттайды. Инновациялық мәдениет рөлі маңыздылығын ашады. Авторлар адам инновациялық қасиеттерінің мәні мен кейбір сипаттамаларын бақылайды. Адамның жағдайы мен қызметіне инновациялық мәдениеттің әсер етуіне назар аударылады. Авторлар білім түрлендіруіне, инновациялық мәдениеттің әсеріне назар аударады. Мақала инновациялық мәдениеттің негізгі функцияларын сипаттайды.

Түйін сөздер: инновация, инновациялық мәдениет, инновациялық адам, инновациялық сапасы, білім беру және инновация, инновациялық мәдениеттің функциялары.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 316.3

*Исмагамбетова З.Н., Карабаева А.Г., Сарсенбаева З.Н.,

Казахский национальный универитет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: zuchra-50@mail.ru

ФЕНОМЕН ИННОВАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Одним из важных факторов изменений, происходящих в культуре, являлись инновации, которые представляли собой нововедения в культурных механизмах регуляции, организации, упорядочивании культурного поведения и культурной деятельности в обществе. Так, в «Толковом словаре» В. Даль отмечает, что слово «новшество» имеет культурный смысл. Оно означает: «введение новизны, новых обычаев, порядков»; при этом добавлено бытовавшее выражение: «не всякое нововведенье полезно». Рассмотрение инновации как культурного феномена, как изменения и трансформации в культурной деятельности человека позволяет выявить культурные механизмы, направленные на изменение менталитета, этнической картины мира, места и позиции человека в системе культурного поведения. Этот подход позволяет изучить качественные изменения в системе ценностей, поведения, коммуникаций, оказывающих влияние в целом на трансформации в обществе, играют важную роль в цивилизационном развитии, в том числе и в сфере экономики. Культурные иинновации становятся мощным механизмом, который оказывает влияние на изменение модели успешности человека как в личностном, так и социальном измерении.

Проблема инновационной культуры в целом мало изучена. В большей мере ученые акцентирует внимание на исследовании сущности инновации, достаточно много работ посвящено анализу экономических, социальных, технических оснований инновации. Многие зарубежные и российские ученые считают, что само понятие «инновация» впервые появилось в научных исследованиях культурологов (прежде всего немецких) ещё в середине XIX века и означало введение (инфильтрацию) некоторых элементов одной культуры в другую. При этом речь обычно шла о внедрении европейских способов организации производства и жизнедеятельности в традиционные (архаичные) азиатские и африканские общества. В 20-х годах прошлого века стали изучаться закономерности технических инноваций (нововведений). Позднее (в 60-70-х годах) начинает складываться специальная междисциплинарная область научного знания – инноватика. Специалисты по инноватике используют накопленные данные самых различных наук – инженерии, экономики, социологии, психологии, акмеологии, технической

эстетики, культурологии и т.д. Одной из наиболее разработанных современных прикладных научных дисциплин является инновационный менеджмент, понимаемый как совокупность знаний и система действий, направленных на достижение конкурентоспособности создаваемых новшеств [1, 2].

Проблеме изучения инновационной культуры посвящен ряд работ российских и зарубежных ученых. При этом просматривается большой разброс в подходах в концептуализации инновационной культуры. Если одна группа ученых обращает внимание на формирование новаторских идей как на один из первых проявлений изменений в культурном объекте, то другая группа ученых констатирует связь и обмен ценного и неценного как проявление новации в форме отрицания ценного, как форму отказа от традиционного в сфере неценного. В работах Д. Гвишиани, В. Громека, Ж. Кузьминой, Г. Котельниковой отмечается, что инновационная культура представляет собой «знания, умения и опыт целенаправленной подготовки, комплексного внедрения и всестороннего освоения новшеств в различных областях человеческой жизнедеятельности при сохранении в инновационной системе динамического единства старого, современного и нового, иными словами, это свободное творение нового с соблюдением принципа преемственности» [1, 3].

В этом плане одним из важных составляющих в формированиии иновационной кульутры является стремление к новому как ценностная ориентация высококвалифицированных специалистов и работников.

Как известно, ведущим направлением развития для всех стран XXI века является планомерный переход развития к человекоцентричной парадигме (или модели) социально-экономического развития. Соответственно национальные приоритеты Республики Казахстан сконцентрированы на сохранении и повышении качественных характеристик населения страны – его профессионализма, здоровья, культуры, нравственности и т.д. Обозначенная парадигма отвечает за освещение синергетических взаимосвязей экономического воспроизводства с такими другими немаловажными составляющими – духовными, культурными, нравственными гражданскими составляющими процесса и результатами общественного развития. Активное приобщение человека к происходящим в обществе инновационным процессам, поддержка и приобщение к возможным видам инноваций осуществляется благодаря инновационной культуре общества, оказывающей так же влияние на его духовное совершенствование.

Многие исследователи в рамках социальной философии и культурологии рассматривают инновационную культуру как область общекультурного процесса, особый вид культуры общества, свойство или элемент культуры, необходимое условие культурного прогресса. Несмотря на различные подходы к определению феномена инновационной культуры, все исследователи рассматривают ее как основу инновационного развития общества. По мнению авторов монографии «Философия творчества», инновационная культура представляет собой «знания, умения и опыт целенаправленной подготовки, комплексного внедрения и всестороннего освоения новшеств в различных областях человеческой жизнедеятельности при сохранении в инновационной системе динамического единства старого, современного и нового, иными словами, это свободное творение нового с соблюдением принципа преемственности» [3].

Появление «инновационной экономики – экономики общества, основанной на доброжелательном восприятии новых идей, новых машин, систем и технологий, на готовности их к практической реализации в различных сферах человеческой деятельности, связано с появлением качественно нового инновационного типа развития (ИТР), базирующегося на «экономике знаний» и высоких технологиях, который определяется особым внутренним динамизмом, повышенной способностью адаптироваться к быстро изменяющимся условиям [4]. Объем информации, которым владеет наша цивилизация, удваивается каждые пять лет. Поэтому помимо освоения знаний, не менее важным становится освоение техник, с помощью которых можно получать, перерабатывать и использовать новую информацию. Знания осваиваются применительно к тем умениям, которыми овладевают обучающиеся в рамках инновационных образовательных программ. В соответствии с Законом «Об инновационной деятельности» (2002 г.) основной целью Стратегии индустриально-инновационного развития Республики Казахстан является достижение устойчивого развития страны путем диверсификации отраслей экономики, способствующей отходу от сырьевой направленности, подготовки условий для перехода в долгосрочной перспективе к сервисно-технологической экономике. Включенность в мировые научно-технические и инновационные процессы предполагает

стимулирование наукоемких и высокотехнологичных экспортоориентированных производств; переход к мировым стандартам качества; создание предпринимательского климата; диверсификацию экспортного потенциала страны в пользу товаров и услуг с высокой добавленной стоимостью; реализацию «прорывных» проектов в несырьевых секторах экономики международного значения, развитие индустрий, производства товаров и услуг, которые могут быть конкурентоспособными в определенных нишах на мировом рынке [3, 4].

Цель управления инновационной деятельностью состоит в том, чтобы инициировать, генерировать, контролировать новые идеи, управлять ими в масштабах, прежде всего предприятия и выводить полученные результаты на рынок. В основе управления инновациями лежит сбалансированное сотрудничество новаторов и тех, кто отвечает за направление деятельности организации, ее стабильность [5, 6].

Человеческий фактор в инновационной экономике играет большую роль, чем в традиционной экономике. Здесь крайне остро стоит вопрос о подготовке квалифицированных кадров для производства. Переход к инновационному развитию требует соответствующей кадровой «подпитки» из-за нехватки инженеров, техников, квалифицированных рабочих, знания и навыки которых отвечали бы современному уровню технологического развития. Существовавшая в советское время система подготовки квалифицированных кадров для промышленности развалилась, а создание новой, способной заменить ее, затягивается. К тому же сильно упал престиж инженерных, технических и рабочих специальностей. Здесь нужны работники с поисковым менталитетом, творческой интуицией, ясным видением того, к чему должна привести та или иная новая технология. Интенсивное социальное развитие страны невозможно без роста творческого и нравственного потенциала ее граждан, без создания национальной инновационной системы, ориентирующей на массовое освоение инноваций [6, 7]. Необходима творческая и инициативная деятельность работников, их способность, в том числе строить собственную цель, карьеру и через это обеспечивать предприятию процветание. Именно поэтому сейчас на первый план выходят задачи развития инновационной системы образования, опирающейся на развитие критического и творческого мышления, как потенциальные свойства и ресурсы инновационного прорыва.

Сегодня главной формой богатства страны становится опережающий уровень интеллектуального и духовного развития населения, принимающий форму человеческого капитала и обеспечивающий инновационный процесс в каждой сфере человеческой деятельности. Именно на основе качественного накопления человеческого капитала возможно поступательное развитие той или иной страны. Индустриальное развитие любой страны, в том числе и Казахстана, требует колоссальных ресурсов в качественную подготовку и развитие собственного человеческого капитала. Задача развития человеческого потенциала сегодня формулируется как ключевая государственная задача модернизации целого ряда современных социальных секторов – образования, культуры, здравоохранения, науки, которые рассматриваются, в первую очередь, как сектора капитализации человеческого потенциала Казахстана. Придавая стратегически решающее значение инновационной культуре, важно определить комплексный подход к проблемам развития инновационного потенциала личности, преодоления инновационного застоя в обществе. В первую очередь, развитие инновационной культуры общества обеспечивается пониманием ее членами сути происходящих процессов и своей роли в этих процессах. Любые изменения в культуре возникают только благодаря творческой активности личности. Человек, будучи творением культуры, вместе с тем является ее творцом [3].

Как мы видим, как само общество, так и культура постоянно изменяются, и сама активность, изменчивость, формирование творческих начинаний в разных культурных сообществах может протекать различно. В традиционных системах изменение и рост творческой активности происходят достаточно медленно, в то время как в индустриально развитых обществах смена ценного и неценного, старого и нового может происходить достаточно активно и быстро. При этом готовность сознания человека, активность в деятельности и поведении во многом определяются способностью воспринимать изменения, а стремление к прогрессивному и новому воспринимаются как приоритет в жизни человека.

В таком случае, в инновационной культуре важным компонентом является ценностная ориентация человека на восприятие нового, готовность с ним работать и овладевать новыми технологиями, творческая игра с новыми возможностями. Впоследствии она закрепляется в

мотивах, знаниях и навыках, а также в образцах и нормах поведения по отношению к инновациям [8].

Инновационная культура человека – это область его духовной жизни, отражающая его ценностные ориентации, закрепленные в мотивах, знаниях, умениях, навыках, образцах и нормах поведения и обеспечивающая восприимчивость им новых идей, его готовность и способность к поддержке и реализации новшеств во всех сферах жизни [8].

Высокий уровень инновационной культуры объективно оказывает влияние на нововедения, а также на решения наиболее актуальных задач общества, позволяет преодолеть различного рода социокульутрной стагнации, обеспечения новых условий для преодоления безработицы, экологического и особенно нравственного кризиса, изменения институтов демократии, наконец, для обеспечения устойчивого и прогрессивного развития [9, 10].

Инновационная культура предполагает тесную взаимосвязь с такими формами, как правовая, корпоративная, организаторская культуры, наконец, с менеджментом. Инновационная культура оказывает влияние на всю культуру профессиональной деятельности и социокультурное поведение людей [9, 10]. Инновационная культура оказывает влияние на изменение места и роли личности, на изменение его поведения и сознания.

Новая парадигма должна привести к становлению нравственной, активной, предприимчивой личности, обладающей собственным достоинством, прочными убеждениями, знанием своих прав и умением защитить их, уважением к законам и стремящейся их соблюдать. Такая личность характеризуется осознанием своих способностей, основанных на них возможностей, умеющей самостоятельно убедительно и доказательно обосновать свое решение и активно, настойчиво реализовать его, используя все законные возможности правового демократического государства.

Быть «инновационным человеком» означает готовность каждого гражданина к значимым и креативным изменениям: в собственной жизни, в экономическом развитии, в развитии науки и технологий, быть активным инициатором и производителем этих изменений. При этом каждый гражданин будет играть свою роль в общем инновационном сообществе в соответствии со своими склонностями, интересами и потенциалом [2, 6, 7].

Ключевыми характеристиками инновационного человека являются:

– способность и готовность к непрерывному образованию, постоянному совершенствованию, переобучению и самообучению, профессиональной мобильности, стремление к новому;

– способность к критическому мышлению;

– способность и готовность к разумному риску, креативность и предприимчивость, умение работать самостоятельно и готовность к работе в команде, готовность к работе в высококонкурентной среде;

– широкое владение иностранными языками как коммуникационными инструментами эффективного участия в процессах глобализации, включая способность к свободному бытовому, деловому и профессиональному общению на английском языке [2, 6].

Наращивание таких компетенций – длительный и сложный процесс, включающий в себя необходимость адаптации для этих целей не просто отдельных направлений социально-экономической политики (в первую очередь, политики в сфере образования), но и общественной среды в целом. Оно включает в себя формирование «климата» в обществе, обеспечивающего свободу творчества и самовыражения, поощряющего и вознаграждающего людей, обладающих соответствующими компетенциями и достигающих успеха за счет их использования.

Поэтому основной задачей инновационной культуры является отказ от традициоых ответов, инициирование поиска новых ответов на вызовы новых изменений, произошедших в инновационном окружении. Этот поиск предстает как поиск равновесия между старым (прошлым, «классикой»), современным (настоящим, «модерном») и новым («будущим»). Этот процесс протекает спонтанно в контексте многомерного пространства в заданных конкретно-исторических параметрах. На него оказывает влияние комплекс различных социально-культурных факторов, и при этом изменения могут происходить неравномерно и разнонаправленно.

В таком случае инновация сама предстает как некая культурная девиация, которая может провоцировать отказ от старого, традиционного, одновременно активизируя новое, при этом ценное превращается в неценное, а неценное выставляет себя как ценное [2, 5, 6]. Инновационная культура предстает как устойчивая система норм, правил, способов проведения новаций в различных аспектах социокультурной жизни. Инновационная культура играет

роль социокультурного механизма, который регулирует поведение людей в формате инновации. Она может выступать в качестве транслятора наиболее востребованных типов культурного поведения людей, осуществляет селекцию ангажированных инновационных моделей поведения. Она выполняет собственно инновационную функцию, целью которой является раскрытие креативных возможностей нового социокультурного механизма. Наконец, инновационная культура оказывает влияние на выработку новых типов инновационного поведения, детерминируемых инновационной деятельностью. Таким образом, инновационная культура как социальный феномен – это готовность и способность общества к инновациям во всех их проявлениях: в управлении, образовании, производстве, законодательстве, поведении, коммуникациях, в ценностной ориентации человека [10].

Литература

1 Гвишиани Д.М. Теоретические аспекты исследований инновационного процесса и формирование инновационной политики / Д.М. Гвишиани, В.И. Громека // Инновационная политика развитых капиталистических государств. – М., 1990.

2 Федотова В.Г. Социальные инновации: макро – и микротенденции // Вопросы философии. – 2010. – № 10.

3 Философия творчества. М. Философское общество / под общей ред. А.Н. Лошилина, Н.П. Французовой. – М., 2002.

4 Инновационная модернизация России. Политологические очерки. – М.: Институт социологии РАН, 2011 – 253 с. – С. 11.

5 Запесоцкий А.С. Возможна ли модернизация России в условиях кризиса социально-культурной сферы // Экономические стратегии. – 2012. – № 1.

6 Санто Б. Сила инновационного саморазвития. // Инновации. – 2004. – № 2. – С. 109.

7 Мутанов Г. Инновационный менеджмент. – Алматы: Қазақ университеті, 2014.

8 Кузьмина Ж.Ю. Инновационная культура как необходимая составляющая гармоничного развития современного общества //ДонНУЭТ им. Туган-Барановского. http://www.rusnauca.com|15_NPN...|46696.doc.htm.

9 Джелали В.И., Кулиниченко В.И. Инновационная культура – основа, двигатель и определитель направления и качества развития социума и личности // Винахідник і раціоналізатор. – 2002. – № 4. – С. 5-11.

10 Николаев А. Инновационное развитие и инновационная культура // Вопросы культурологиb. – 2006. – № 3. – С. 86-90.

References

1 Gvishiani D.M. Teoreticheskie aspekty issledovanijj innovacionnogo processa I formirovanie innovacionnojj politiki / Gvishiani D.M., Gromeka V.I. / Innovacionnaja politika v razvitykh kapitalisticheskikh gosudarstv. – M., 1990.

2 Fedotova V.G. Social»nye innovacii: makro- i mikrotendencii // Voprosy filosofii. – 2010. – № 10.

3 Filosofija tvorchestva. – M. Filosofskoe obshhestvo (pod. Obshhejj red. A.N. Loshilina, N.P. Francuzovojj). – M. – 2002.

4 Innovacionnaj modernizaciaj Rossii. Politologiceskie ocherki. M., Institut sociologii. RAN. 2011. – 253 s. – S. 11.

5 Zapesockij A.S. Vozmozhna li modernizaciaj Rossii v usloviajsh krizisa sociokulturnoj sfery // Ehkonomicheskie strategii – 2012. – № 1.

6 Santo B. Sila innovacionnogo samorazvitiaj. // Innovacii. 2004. № 2. – C. 109.

7 Mutanov G.M. Innovacionyj menedzgment. – Almaty. Kazak universitet. – 2014.

8 Kuz»mina Zh.Ju. Innovacionnaja kul»tura kak neobchodimaja sostavljajshhaja garmonichnogo razvitiaj sovremennogo obshhestva // DonNUEJT im. Tugan-Baranovskogo. http://www.rusnauca.com|15_NPN...|46696.doc.htm.

9 Dzhelali V.I., Kulinichenko B.I. Innovacionnaj kul»tura – osnova, dvigatel» I opredelitel» napravleniaj I kachestva razvitiaj sociuma I lichosti // Vinachidnik I racionalizator. – 2002. – № 4. – S. 5-11.

10 Nikolaev A. Innovacionnoe razvitie I innovacionnaj kultura //// Voprosy kulturologii. 2006. – № 3. – S. 86-90.

Kabydenova Zh.D.,
Rysbekova Sh.S.

The ritual and the construction of religious identity

The article deals with the analysis of the relationship ritual and construction of religious identity. In any society there is a system of ritual and ceremonial actions which define how the semantic structure of religious identification, so its manifestation. The angle of view of religious identity is considered as one of the first in the history of forms of human identity, laid the basis for the formation of both social and ethnic identity. Religion becomes a kind of cultural code, transmitted from generation to generation, defining morality and social norms. The importance of understanding the integrity and constancy of existence in time and space that occurs in the context of the persistent religion of traditions and rituals. The first known of the history rituals associated with magical action in totemism. Totemism is due to the necessity of gaining a sense of unity, collectivism of primitive thinking, an important factor which was the ancestral identification. The analysis of the relationship of the Muslim rituals and their effect on the construction of religious identity.

Key words: religion, identity, ritual, culture, Islam.Christianity, self-identity, symbol, construction of religious identity.

Кабиденова Ж.Д.,
Рысбекова Ш.С.

Салт және діни сәйкестіктің құрылымы

Мақала салттық және діни сәйкестік құрылымының өзара байланысын талдауға арналады. Кез келген қоғамда салттық іс-шаралар жүйесі өзінің көрінісі ретінде діни сәйкестендірудің мағыналық құрылымын анықтау бар. Діни сәйкестік әлеуметтік және этникалық сананың іргетасын қалаған адам тарихындағы алғашқы формалардың бірі болып саналады. Дін моральдық және әлеуметтік нормаларды анықтау, ұрпақтан-ұрпаққа берілетін мәдени код түріне айналуда. Діни салт-дәстүрлер уақыт және кеңістікте болмыстың тұтастығы мен тұрақтылық маңыздылығын көрсетеді. Тарихтағы бірінші салттар тотемизмнің сиқырлы әрекеттерімен байланысты. Тотемизм ру бірлігі, ұжымдық сезімді қалыптастыруда маңызды фактор болды. Мұсылмандық салттардың байланысы, сондай-ақ діни сәйкестілік құрылымы, олардың әсері талданады.

Түйін сөздер: діни сәйкестік, салт, мәдениет, ислам, христиандық, өзін тану, рәміз, діни сәйкестіктің құрылымы.

Кабиденова Ж.Д.,
Рысбекова Ш.С.

Ритуал и конструирование религиозной идентичности

Статья рассматривает анализ взаимосвязи ритуала и конструирования религиозной идентичности. В любом социуме существует система ритуально-обрядовых действий, определяющих как смысловую структуру религиозной идентификации, так ее проявление. В угле зрения рассматривается религиозная идентичность как одна из первых в истории форм идентичности человека, положившая основу формирования как социального, так и этнического самосознания. Религия становится своего рода культурным кодом, передающимся из поколения в поколение, определяющим мораль и нормы общественного поведения. Отмечается важность осознания целостности и константности бытия во времени и пространстве, которые происходят в контексте сохраняемых религией традиций и ритуалов. Первые известные истории ритуалы связываются с магическими действиями в тотемизме. Тотемизм объясняется необходимостью обретения чувства единства, коллективизмом первобытного мышления, важным фактором которого была родовая идентификация. Проводится анализ взаимосвязи мусульманских ритуалов и их влияние на конструирование религиозной идентичности.

Ключевые слова: религиозная идентичность, ритуал, культура, Ислам, Христианство, самоидентификация, символ, конструирование религиозной идентичности.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 2-1(574)

*Kabydenova Zh.D., Rysbekova Sh.S.
Al-Farabi Kazakh National University,
Almaty, Kazakhstan
*E-mail: erasil_zhudiz@mail.ru

THE RITUAL AND THE CONSTRUCTION OF RELIGIOUS IDENTITY

Religious identity considers, as the primary in the history of human's identity forms, which has established the basis of the social and ethnic identity formation. Herein the religion becomes a kind of a cultural code, which transmits from generation to generation and defines morality and social norms. The awareness of integrity and constancy of existence in time and space occurs in the context of the saved religion traditions and rituals.

Notwithstanding the importance of determining the role of the ritual in the representation of religious identity, it is necessary to consider the concept «identity» and «religious identity» in the scientific discourse.

The term «identity» is derived from the Latin root idem and indicates the similarity and connection with anything. In addition, it serves as a category of social and human sciences (psychology, social philosophy, cultural anthropology, social psychology, etc.) and uses for describing individuals and groups as the relatively stable, «identical to themselves» integrities. The identity is not a property (i.e. something inherent in the individual initially) but the attitude. It forms and fixes (or on the contrary redefines and transforms) only during the social interaction [1].

It is known, that self-identification is the desire to determine «what I am in reality». Moreover, the identity is the existential self-determination that underlies an act of thinking [2, p. 55].

In his book Identity Theory, Peter Burke wrote that identity is generally used to define and describe an individuals' sense of self, group affiliations, structural positions, and ascribed and achieved statuses. Identity results from internal subjective perceptions, self reflection and external characterizations. Contrary to earlier understandings of identity as fixed and immutable, today identity is more often considered as an evolving process of «becoming» rather than simply of «being». Individual identity then can shift over time, due to personal experiences and larger social changes [3, p. 33]. Moreover, identity attempts to link the individual conception of self and the larger social structure within which the individual thinks and acts. However, these approaches to identity vary in their emphases on social structure, on the one hand, and the processes and interactions through which identities are constructed, on the other. The structural approach relies on the concept of role identities in ana-

lyzing individuals' self-conceptions, behaviors, and social relations with others. The second approach highlights on-going processes of identity construction, selection, and negotiation [3, p. 112].

V. Krylov determines the problem of the identity origin using the hermeneutical approach and leaning on the Christian aspect. There is the biblical story of humankind that starts with the fruit from the tree of the knowledge of good and evil. «And saw the wife that the tree was good for food and pleasing to the eyes, and it was also desirable for gaining wisdom; and she took of its fruit and ate; and she also gave it to her husband and he ate. And opened the eyes of them both and they realized that they were naked...». Thus, according to the Bible, the man disobeyed and opposed himself to God. The theologians say that the Fall of the man changed his nature and his life was filled with misery, strife, famine, death and etc. The man realized not only his physical nakedness, but also its weakness and helplessness, and estrangement from the God led to the search for answers to such eternal questions as essence, value, integrity of life and his own «I» [4, p. 27].

In the number of researches, the religious identity examines considering its belonging to the religion. On the one hand, the religion serves as some kind of the beginning, which enables the implementation of the identification; on the other hand, it is an institution where people can identify themselves in different social contexts. In the process of identification and socialization, a person learns religious norms, stereotypes, patterns of behavior prescribed by the religious doctrine.

It is important to note that the institute of the ritual carries a significant role in the representation of religious identity. Identificational value of the ritual consists in its repeatability, signedness and group affiliation. On the one hand, the rituals represent strict, well-ordered acts; on the other hand, they thoroughly link symbolic acts with the ordinary one. Therefore, from the ancient times rituals are used in religious practices. They are considered to be an important element in the formation of religious identity.

Investigation of rituals conducted by E. Erikson, is carried out in the context of the various stages of human life, where moving into adulthood supposes a conscious inclusion into his own social group, and the ability to oppose another's world outlook and ideology. This viewpoint determines the interrelationships between the ritual and identity [5].

Theoretical explanations of ritual generally regard it as action and distinguish it from the conceptual aspects of religion, such as beliefs, creeds, symbols, and myths. In her book Ritual Theory, Ritual Practice, Bell clearly stated that «beliefs, creeds, symbols, and myths emerge as forms of mental content or conceptual blueprints: they direct, inspire, or promote activity, but they themselves are not activities» [6, p. 19]. Meanwhile, ritual, like action, will act out, express, or perform religious conceptual orientations. Ritual is a means by which «collective beliefs and ideals are simultaneously generated, experienced, and affirmed as real by the community» [6, p. 20]. In other words, ritual is the primary means by which individual perception and behavior are socially appropriated or conditioned.

In the context of social individuals' conditioning process, Bell suggests what she called «ritual mastery.» According to her, ritual mastery is the ability «to take and remake schemes from the shared culture that can strategically nuance, privilege, or transform, deploy them in the formulation of a privileged ritual experience, which in turn impresses them in a new form upon agents able to deploy them in a variety of circumstances beyond the circumference of the rite itself» [6, p. 116].As a consequence, ritual mastery implies that ritual can exist only in «the specific cultural schemes and strategies for ritualization (i.e., for the production of 'ritualized' practices) embodied and accepted by persons of specific cultural communities» [6, p. 107].

Meanwhile, according to Bell, «ritualization is a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities» [6, p.74]. As such, ritualization becomes a matter of various culturally specific strategies for setting some activities distinct from others, for creating and privileging qualitative distinctions between the 'Sacred' and the 'Profane,' and for ascribing such distinctions to realities thought to transcend the powers of human actors. Furthermore, intrinsic to ritualization are strategies for differentiating itself – to various degrees and in various ways – from other ways of acting within any particular culture. At a more complex level, it is a way of acting that «specifically establishes a privileged contrast, differentiating itself as more important or powerful» [6, p. 90].

E. Fromm, referring to the interrelation of the religious rituals and human behavior, distinguishes rational and irrational rituals. He considers irrational rituals to be the result of strong affect. An ablution is given as an example of such ritual, as an attempt to get rid of a deep sense of guilt.

«The destruction, that a person plans unconsciously and which in no case should achieve his

consciousness, is constantly neutralized in the ritual of the ablution. A man is in great necessity of the ritual in order to cope with his feeling of guilt. Being aware of the existence of destructive impulse, he can deal directly with it and understanding its source he can finally weakens it to the acceptable level». The rational ritual differs from the irrational, especially in function: «it does not alienate the suppressed impulses, but expresses aspiration, which the individual considers valuable. Thus, it hasn't such kind of hauntingly forced character, that the irrational ritual has; if the latter does not fulfilled at least once, the depressed threatens can break out, that's why any error generates strong concern» [7, p.112].

An anthropological investigation of rituals is addressed to human past which is based on the ethnographic data obtained in studying traditional communities. The first known rituals in the history were associated with magic acts in the totemism. The appearance of it was explained by the necessity of gaining a sense of unity and collectivism of the primitive mentality, which was an important factor in patrimonial identification [8, p.53].

In this regard, the latest book of E. Durkheim, «The Elementary Forms of Religious Life» deserves a particular attention. The author paid great attention to the totemic cults of the primitive Australian tribes where totem acted as the embodiment of the social community. Moreover, the regular rituals, which were associated with the totem, were intended to support its cohesiveness and identity.

As it is known, a society can exist only by generating in its members a sense of the sacred. It should influence the individual using its highest strength. It supports in people the feeling of solidarity and common identity by means of the special repetitive rituals recreating the joint sacred past. In the center of what the community considers being the sacred there is their specific past. The events concerning with the myth of the origin are very specific. Thus, regular and ritual re-creation of the events that constitute the common origin of the group is the most important way to maintain the unity [9, p.432].

According to Caesar Farah in her book Islam: Beliefs and Observances, the Five Pillars of Islam (arkan al Islam) are five basic acts in Islam, considered obligatory by believers and are the foundation of Muslim life [10, p. 23]. The Five Pillars of Islam are shahada, salat, zakat, sawm, and hajj. The Quran presents them as a framework for religious act of worship or ibadat and a sign of commitment to the faith. These ibadatcan also be seen as Islamic basic rituals. Due to the scope of this paper, only salat, sawm and hajj, viewed as the primary embodied Islamic rituals (mainly using the body), that will be discussed and analyzed as a central means of Muslim identity construction. It should be noted as well that regarding these acts of Islamic worships, not all Muslims will do this ibadat in their daily life. However, as long as they do accept and embrace Islamic way of life and way of conduct, they will still be considered as Muslims in Muslim society.

It is very important, that in any society, there is a system of ritual and ceremonial activities, that determine the semantic structure of religious identity and its manifestation. For example, in the traditional Kazakh culture the ritual of «giving a name» represented a symbolic link between the name of the child and his future destiny. In order to affirm the baby as a social being it was necessary to endow him with all the attributes of the person, and the name considered to be the major among them. Traditionally the process of «giving a name» was not delayed, because according to the popular belief, Shaytan could give the child its name. Usually a mullah was invited in order to give the name to the newborn. During the very process of «giving a name» the baby's name was cried out into one ear, and into another ear the sacred writing of sura «Takbir» was read. That was done in order to keep the name of Allah from the very childhood and for the child to grow up clean, devout and faithful to the word of honor [11, p.110].

Thus, we can say that in the traditional societies, a person from his very birth already obtains both religious and cultural identification code. On the background of global religious transformations in post-secular world, current realities dictate to the human to choose his individual trajectory of religious identity. The man becomes the manager and belongs simultaneously to many worlds. He must correlate them between themselves. Mixing and transformation of the religious rituals in new religious movements clearly reflects this reality. God no longer chooses and elects the man, but the man chooses God and his religion. The religion becomes only the segment in the world of man, it does not pretend to define a common frame of the individual life. Instead of it, the individual is put together as a patchwork quilt from his world outlooks and recent reference points (patchwork identity).

Әдебиеттер

1 Новая философская энциклопедия / под редакцией В.С.Стеина. – Т. 4. – М.: Мысль, 2001
2 Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура. – М.: Академический проект, 2007. (Технологии культуры)
3 Burke, P.J & Stets. J.E. (2009). Identity Theory. – New York: Oxford University Press.
4 Крылов В.И. Религиозная идентичность: индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М.: Издательство НИБ, 2012.
5 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ./ общ.ред. и предисл. А.В. Толстых. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996.
6 Bell, C. (1992). Ritual Theory, Ritual Practice. – New York: Oxford University Press.
7 Фром Э. Психоанализ и религия/ Сумерки Богов. – М.: Политиздат, 1990.
8 Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Полиздат, 1990.
9 Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / перевод с англ., немецкого, французского, сост. и общая ред. А.Н. Красникова – М.: Канон+, 1998. – (История философии в памятниках)
10 Farah, C. (1994). Islam: Beliefs and Observances (5th ed.). – New York: Barron'sEducational Series.
11. Ерназаров Ж.Т. Семейная обрядность казахов: символы и ритуал. – Алматы, 2003.

References

1 Novaja filosofskaja jenciklopedija / pod redakciej V.S.Steina. – T. 4. – M.: Mysl', 2001
2 Shemanov A.Ju. Samoidentifikacija cheloveka i kul'tura. – M.: Akademicheskij proekt, 2007. (Tehnologii kul'tury)
3 Burke, P.J & Stets. J.E. (2009). Identity Theory. – New York: Oxford University Press.
4 Krylov V.I. Religioznaja identichnost': individual'noe i kollektivnoe samosoznanie v postindustrial'nom prostranstve. – M.: Izdatel'stvo NIB, 2012.
5 Jerikson Je. Identichnost': junost' i krizis: per. s angl./ obshh.red. i predisl. A.V. Tolstyh. – M.: Izdatel'skaja gruppa «Progress», 1996.
6 Bell, C. (1992). Ritual Theory, Ritual Practice. – New York: Oxford University Press.
7 From Je. Psihoanaliz i religija/ Sumerki Bogov. – M.: Politizdat, 1990.
8 Tokarev S.A. Rannie formy religii. – M.: Poliizdat, 1990.
9 Mistika. Religija. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedenija. Antologija / perevod s angl., nemeckogo, francuzskogo, sost. i obshhaja red. A.N. Krasnikova – M.: Kanon+, 1998. – (Istorija filosofii v pamjatnikah)
10 Farah, C. (1994). Islam: Beliefs and Observances (5th ed.). – New York: Barron'sEducational Series.
11. Ernazarov Zh.T. Semejnaja obrjadnost' kazahov: simvoly i ritual. – Almaty, 2003.

«Мәңгілік Ел ата-бабамыздың сан мыңдаған жылдар бойғы асыл арманы екені баршамызға белгілі. Олар арман – әлем елдерімен терезесі тең, әлем қатынасынан ойып тұрып орын алатын Тәуелсіз мемлекет атану еді, ол арман – тұрмысы бақуатты, түтіні түзу ұшқан, ұрпағы ертеңіне сеніммен қарайтын бақытты ел болу еді. Біз бұл армандарды ақиқатқа айналдырдық. Мәңгілік Елдің іргесін қаладық. Мен қоғамда «қазақ елінің ұлттық идеясы қандай болуы керек» деген сауалдың жиі талқыланатынын естіп жүрмін. Біз үшін болашағымызға бағдар ететін, ұлтты ұйыстыра ұлы мақсаттарға жетелейтін идея бар. Ол - Мәңгілік Ел идеясы.

Н. Назарбаев

Комекова С.О., Комекова М.О.

«Мәңгілік Ел» идея негізі – жас ұрпақ тәрбиесіндегі басты құндылықтарда

Бұл мақалада «Мәңгілік ел» ұлттық идеясын жүзеге асырудағы жалпы адамзаттық және ұлттық құндылықтар мәселелері қарастырылған. «Мәңгілік ел» идеясының негізгі болатын жалпы адамзаттық құндылықтарды жас ұрпақ бойына қалыптастыру жолдарымен оның ерекшеліктері сөз етіледі. Жалпыадамзаттық құндылықтар – түрлі халықтың, түрлі діннің, түрлі дәуірдің рухани мақсаттарын жақындастыратын құбылыс. Педагогикалық үдерісте жас ұрпақтың рухани байлығын арттыру үшін әр халықтың жетістігімен бірге алуан түрлі мәдениетін пайдалануда қарастырылады. Ұлт менталитетінің бүгінгі заман талабына сай бейімделуі, оның жаңа қоғамдық қатынастарды қабылдауы жалпыадамзаттық және ұлттық құндылықтармен тікелей байланысты. Жалпыадамзаттық құндылықтарды игерудегі тәрбиенің маңызды құралы – ұлттық тарихи-философия, ұлттық педагогика, салт-дәстүрлер, әдет-ғұрыптар. Өйткен себебі, философиялық деңгейде бейнеленген құндылықтар ғана менталитет құрылымында мәңгілік сипатқа ие болады және оның қазіргі ерекшеліктерін аңғаруға мүмкіндік жасайды. Бүгінгі қазақ еліндегі ғасырлар бойы ұрпақтан ұрпаққа беріліп келе жатқан құндылықтар мен тарихи-мәдени мұралар көп. Солардың бірі – дәстүрлер. Дәстүр, қазақ халқының дүниетанымдық көзқарастар жиынтығы, ол қоғамдық қатынастар мен адамдар арасындағы байланыстардың негізінде жинақталған.

Түйін сөздер: құндылық, жалпыадамзаттық құндылықтар, ұлттық құндылықтар, этнопедагогикалық құндылықтар, рухани құндылықтар, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлер.

Komekova S.O., Komekova M.O.

The main idea of «Mәңгілік ел» is an important value to educate young generation

This article examines the issues of human and national values in realization of Kazakhstan's idea of «Mәңгілікел».It reveals the basic ideas of human values and their characteristics as a way of formation of the younger generation. Universal values unite different people, religions and times, plus give the goals of one common spiritual phenomenon. The new nation's mentality and its social relations are interconnected with human and national values. Universal valuations of education are important tools for the national history and philosophy's development and traditions. The basic goals of modern educational system are formation in philosophy structure and mentality of young generation. One of the main traditions in Kazakh culture is an establishment of cognitive and communicative links among people. The idea of Kazakh national independence and spirit is supported these days. It is rooted in citizens' mind of the state and has great prospects for the future. The modern educational system can integrate human and national values into one universal valuation for the society strengthening confidence in the future. A creative idea of the Kazakh society defines the dignity and the free development of future generations, symbolizing the proud flag of Kazakhstan.

Key words: human values, national values, national independence, traditions.

Комекова С.О., Комекова М.О.

Основная идея «Мәңгілік Ел» – важнейшие ценности в воспитании молодого поколения

В данной статье рассматриваются вопросы общечеловеческих и национальных ценностей в реализации уникальной казахстанской идеи «Мәңгілік Ел». Раскрываются основные идеи гуманных (гуманистических) ценностей и их особенностей как путь формирования молодого поколения. Универсальные ценности объединяют разных людей, разные религии, разные времена и привносят цели единого духовного феномена. Менталитет обновленной нации, ее новые общественные отношения непосредственно связаны с принятием общечеловеческих и национальных ценностей. Универсальные ценности образования являются важным инструментом в развитии отечественной истории и философии, народного образования, традиций и обычаев. Основной задачей современной системы образования является формирование философской структуры сознания и ментальности у будущих поколений. Сегодня, из поколения в поколение, на протяжении веков, на земле казахской передаются ценности культурного наследия. Одной из традиций казахского этноса является установление познавательно-коммуникативных связей народа между собой. Идея национальной независимости казахского народа, судьба национального духа имеет поддержку в настоящее время.

Ключевые слова: общечеловеческие ценности, национальные ценности, национальная независимость, обычаи и традиции.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 32(574)

[1]Комекова С.О., [2*]Комекова М.О.

[1]«Өрлеу» БАҰО АҚ филиалы ББЖ ҚБАРИ,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[2]Тұран университеті, Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[*]E-mail: moldirguzel8484@mail.ru

«МӘҢГІЛІК ЕЛ» ИДЕЯ НЕГІЗІ – ЖАС ҰРПАҚ ТӘРБИЕСІНДЕГІ БАСТЫ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДА

Елбасы өзінің Қазақстан халқына арнаған Жолдауында «Мәңгілік Ел» идеясының тарихи негізіне тереңінен тоқталып өтті. «Мәңгілік Ел – ата-бабаларымыздың сан мың жылдан бергі асыл арманы. Ол арман әлем елдерімен терезесі тең қатынас құратын, әлем картасынан ойып тұрып орын алатын Тәуелсіз Мемлекет атану. Тұрмысы байқуатты, түтіні түзу шыққан, ұрпағы ертеңіне зор сеніммен қарайтын бақытты ел болу. Мәңгілік Ел ұғымын ұлтымыздың ұлы бағдары – «Қазақстан-2050» Стратегиясының түп қазығы етіп алдық. Біз үшін болашағымызға бағдар ұлтты ұйыстыратын ұлы мақсаттарға жетелейтін идея бар. Ол – мәңгілік ел идеясы. Тәуелсіздігіміз арқылы халқымыз мәңгілік мұраттарына қол жеткізді» – деп айтып өткен болатын [1;2].

«Мәңгілік ел» – идеясы елдің ұлы рухын, адамның адами қасиеттерін, еліміздің елдігін артыратын құндылықтарды біріктіретін идея. Елбасымыз көтерген ұлт болашағына негізделген «Мәңгілік Ел» идеясы – тарихи танымдық мұра, ұлттық деңгейдегі білім, ғылыми және мәдени құндылықтарға ие саяси бағыттағы терең ұғым. «Қазақстан – 2050» Стратегиясы – еліміздегі барлық саланы қамтитын үздіксіз білім мен ғылымның өркендеп өсу жолы және елдігіміз бен бірлігіміз, ерен еңбегіміз шыңдалатын үлкен өмірлік сынақ. Елдің тәуелсіздігі, тәуелсіздіктің мәңгі әрі баянды болуы адамның ұлттық қасиеттеріне негізделген құндылықтарда. Құндылықтар қоғамда адамдардың мінез-құлықтары мен қоғамдық өмірдің әлеуметтік нормативтік, саяси құқықтық реттеуші қызметін орындайтын белгі. Жалпыадамзаттық және ұлттық құндылықтар тақырыбының кейбір аспектілері отандық ғалымдар: Р.Б. Әбсаттаров, В.Х. Баймырзаева, А.Ж. Мұқажанова, Р. Қадыржанов, Қ.Ж. Нұғманова, ал этнопедагогикалық және этнопсихологиялық құндылықтары Қ. Жарықбаев, С. Қалиев, С. Ұзақбаева, К. Қожахметова, Ж. Наурызбайлардың еңбектерінде қарастырылған.

«Құндылық» дегеніміз – философия, мәдениеттану, әлеуметтану, педагогика және психология ғылымының негізі ұғымы болып табылады. Құндылық тұлғаның бойындағы қасиеттердің жиынтығы. Құндылықтар – өмірге, еңбекке, шығармашылыққа, адамгершілік насихаттарға, адам өмірінің мәніне деген бағалаушы қатынас құралы.

Ұлттық құндылықтарға – қандай да бір этникалық қауым өкілдерінің өзіндік тарихи көрінісі бар рухани мұраттарының жиынтығы жатады. Ұлттық құндылықтар бір этностық топқа тиесілі адамдардың мінез-құлқының әлеуметтік және нормативтік-мәдени аксиомасы рөлін атқарады [3].

В.П. Тугариновтың пайымдауынша қоғамдық өмірді үшке бөледі: бірінші, өмір құндылықтары: өмір, денсаулық, қуаныш, айналаңдағылармен қарым-қатынасқа түсу. Екінші, материалдық құндылықтар: физиологиялық қажеттілікті қанағаттандыру, рухани қажетілікті өтеу. Бұл адамның тән және рух негізінде жүзеге асырылады. Үшінші, әлеуметтік-саяси құндылықтар: қоғамдық тәртіп, қауіпсіздік, бейбітшілік, бостандық, әділдік, теңдік, адамилық [4].

Ал, жалпыадамзаттық құндылықтар дегеніміз – адам туралы философиялық ілім мен аксиологияны оқытатын пәннің маңызды құрамдастарының жүйесіне енетін түсініктер кешені. Олар адам тегінің ұлттық, саяси, діни және басқа да әуестігінен еркін жалпы мүддесін білдіруімен ерекшеленеді және осы сипатта адамдық өркениет дамуының императиві болып табылады. Г.А. Омарованың пікірінше, жалпыадамзаттық құндылықтар – тарихи шектен шықпайтын табиғаты бар, бітпейтін этикалық құндылықтар, біртұтас рухани шынайылықтың түрлі қырлары және әлеуметтік, саяси, ұлттық, ғылыми, тұлғалық құндылықтардың өзгермелі жүйесінің инварианты болады. Мысалы, бұған шынайы махаббат, парызын риясыз орындау, шыншылдық, ішкі әлем және тыныштық, мейірімділік, жақсылық, обал-сауапты ескеру және т.б. жатады [5].

Философ Т. Ғабитов өз еңбегінде: «Құндылықтар – қасиеттер... бала кезден, ана сүтімен бірге, өзінің ана тілі арқылы, мораль негіздері ретінде, өз тарихын, мәдениетін, әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлерін игеру нәтижесінде бала бойына даритынын» айтқан болатын. Сондай-ақ, барлық қасиеттер адам бойына моральдық жауапкершіліктер жүктейді, рухани сезімін айқындай түседі [10]. Барлық уақытта да өмірдің өзі табиғи және мәдени түрлерде сақтау мен дамыту мәселелері құндылыққа негіз болған. Сондықтан да, жалпыадамзаттық құндылықтардың біріне басқа құндылықтардың негізі ретінде жеке адамның өмірін жатқызуға болады. Ғылымға дейінгі дәуірде адамдардың ақиқатты түсінуі көпмағыналы болды. Оған: тәжірибелік білімдер, әңгіме, сенім, белгі, үміт, нанымдарды жатқызуға болады. Оларды тасымалдаушылар: қариялар, бақсылар, көріпкелдер, сәуегейлер, абыздар, философтар, ғалымдар ерекше құрметке ие болды. Көреген билеушілер ғылым мен білімнің дамуына қамқорлық жасады. Ақиқат – адамның ең жоғары интеллектуалды құндылығы. Адамзаттың бастапқы құндылықтарына наным – қандай да бір нәрсені ақиқатында, дәлелді қажет етпейтін, тексермей-ақ тек іштей көз жеткізу арқылы мойындау жатады. Ал, діни көзқарас тұрғысынан наным күтуді жүзеге асыруды және көзге көрінбеске сенуді білдіреді. Бір қоғамдастықтағы сенетін кісілердің әлем туралы түсініктері шамамен бірдей болады, өйткені олар қоғамдастарының өткені (дәстүр) мен қазіргі тәжірибесіне сенуге бейім. Шығармашылық жоғары жалпыадамзаттық құндылық ретінде қарастырылады. Шығармашылық – адамға жасаушы, болмағанды шығарушыдай сезінуіне мүмкіндік береді. Бұл – іс-әрекеттік құндылық адамгершілік, әсіресе көркем-эстетикалық салада айқын байқалады. Шығармашылық нәтижелерінде адамның ішкі және сыртқы әлемінің бірлігі көрінеді. Алғашқы қауымдық құрылыста адамдар сурет салды, баспанасын, тұрмыс жасауларын, әшекей бұйымдарын, киім-кешегін, қару-жарағын, еңбек құралдарын, табыну заттарын жасаған.

Іргелі жалпыадамзаттық құндылықтардың бірі – ар, әрбір адамның міндеттенуі, тыйым нормаларын белгілейтін моральдық және адамгершілік өзіндік бақылау, ішкі дауысты жүзеге асыруына мүмкіндік беретін қабілет. Ар – адамда болатын тілектің көрінуіне жол бермейтін ішкі түйсік. Абырой маңызды этикалық және ұлттық құндылық болып табылады, ол адамның әділдік, адалдық, шыншылдық, тектілік, қасиеттілік сияқты сапаларын бағалаумен байланысты кешенді түсінік. Парыз құндылығы – абырой санатымен байланысты, іштей қабылданатын (ерікті) міндеттеме. Парыз моральдық міндеттеме (моральдық парыз, адамгершілік парыз) – адамның басқа адамдар алдындағы ерікті моральдық міндеттемесін айтады. Парыздың басқа түрлері: азаматтық, патриоттық және әскери парыз. Жалпыадамзаттық құндылық – қасиет адамның моральдық-этикалық сапаларына ішкі қарым-қатынасы, моральдық-адамгершілік санат ретінде адам тұлғасын құрметтеу және өзіндік құрмет. Әділеттілік – адамдардың мүдделерін қамтамасыз ету, басқа да қасиеттерді құрметтеу. Әділеттілікті бекіту адамдарда қанағаттануды тудырады. Ал әділетсіздік ашуыза, наразылық, кек, жеккөрушілік, қызғаныш, өштесу т.б. Сондай-ақ, әділеттілікті орнату жо-

лында күреске итермелейді, маңызды моральдық-құқықтық құндылық екенін дәлелдейді. Қайырымдылық – басқа адамға аяушылық, тілектес болу, қамқорлық жасау, сүйіспеншілік қарым-қатынасы. Жақсылық – игілік жолында пайдалы іс жасау, яғни, жақын, таныс емес адамға да, тіпті жан-жануарға, өсімдік әлеміне көмек көрсетуді білдіретін риясыз және шынайы ұмтылыс. Жақсылық өз кезегінде пиғыл (ниет) сияқты еркін ерікпен іске асырылуы мүмкін. Сәттілік, ұтымды жағдайлар жақсылық бола алмайды. Жақсылық жауыздыққа қарағанда игі іс жасаудың қарапайым еркімен көрсетілмейді, себебі мұндай ерік қанағатсыз, яғни адамгершілікке қатысты бейтарап болады. Нағыз жақсылық риясыз болуы керек. Қазақта «Әуелгі байлық – денсаулық» деген мақал бар. Шынында денсаулық – басты байлық. Денсаулық – кез келген тірі ағзаның толық өз қызметін атқару қабілеті, сырқаты, ауруының болмауын білдіретін күйі. Салауатты өмір салтын сақтаудың маңызы зор. Денсаулықта теріс өзгерістерді тудыратын қоғамдық өмірдің қиындауымен, техногендік, экологиялық, психологиялық, саяси және әскери сипаттағы тәуекелдердің артуымен адам ағзасына түсетін жүктеменің артуына және сипатының өзгеруіне байланысты салауатты өмір салтының өзектілігі туындап отыр. Ең жоғары эстетикалық құндылық – әсемдік. Әсемдік санатында адамға ләззат сезімін сыйлайтын, сонымен қатар, адамның шығармашылық, танымдық қабілеттерінің бостандығы мен толықтығын заттық-сезімталдық түрде іске асыратын шынайылық құбылысы. Мағынасы жағынан жақын түсініктер: үйлесімді, жетілген, сұлулық, әдемі. Жалпыадамзаттық құндылықтарға сол сияқты заң және құқықтық тәртіп жатады. Заңдылық – қоғамдық өмірде құқық пен заңның үстемдігінен, қоғамдық қатынастарға қатысушылардың құқықтық нормалар және қоғамда тәртіп пен ұйымшылдықты қамтамасыз етуден тұратын қоғамдық-саяси тәртіп. Құқықтық тәртіп – заң және басқа құқықтық нормалардың сақталуы қамтамасыз етілетін қоғамдық қарым-қатынастар жағдайы, қоғамдық тәртіптің құрамдас бөліктерінің бірі. Бұл әлеуметтік байланыстардың шын мәнінде реттелген жағдайы, заңдылықтың сапалық көрінісі [3; 4].

Жалпыадамзаттық және ұлттық құндылықтар жүйесінде тәрбие жүйесін жаңғыртудың мемлекеттік басымдықтары «Қазақстан 2020: болашаққа жол» Қазақстан Республикасы мемлекеттік жастар саясатының 2020 жылға дейінгі тұжырымдамасында көрсетілген. Жастардың әлеуметтену үдерісі келесі құндылықтарға негізделеді: патриотизм, халық бірлігі, мәдени саналуандық, толеранттылық, отбасы, денсаулық және спорт, саламатты өмір салтын сақтау. Патриотизм – тұлғаның кіріктірілген қасиеті, өз Отанына, отандастарына сүйіспеншілікпен қарау, мемлекеттік билікті сыйлау, Отанына қызмет етуге дайын болу борыштық міндетін сезіну. Мемлекеттің тәуелсіздігі мен бейбітшілігін, әлемдік тыныштығын сақтау үшін күресу, өзінің ана тілін, ділін, салт-дәстүрін бүгінгі заман талабына сай ұлттық мүдде негізінде жетілдіру, қоғамдағы ізгілік қарым-қатынасты, табиғат пен адамдар арасындағы мейірімділікті, ұлтаралық мәдениетті дамыту. Ұлтаралық келісім және толеранттылық. Қоғамда саяси тұрақтылық пен ұлтаралық келісім сақталған. Бұл құндылықтар қоғамның іргетасы, ерекше қазақстандық толеранттылықтың негізі болды. Тіл – этнос құрушы, ұлтты біріктіретін баға жетпес құндылық болып табылады. Ана тілі – халықтың ғасырлар бойы жиған өмірлік тәжірибесін жеткізудің табиғи тетігі. Ұлттық тіл – адамзат өркениетінде әлемді түсіну мен әлемді сезіну ерекшеліктерін, өмір сүру және мәдениет, адамгершілік және эстетикалық құндылықтар бейнесін ұрпақтан ұрпаққа жеткізудің негізгі жолы [3]. Қазақстан көптілді мемлекет ретінде «үштілділік тұғырын» (қазақ, орыс, ағылшын тілдерін) қатар ұстап келеді. Еліміздің көптеген білім беру ұйымдарында оқу үдерісі үш тілде жүргізіліп жатыр.

Этнопедагогикалық құндылықтар – халықтың ұлттық мәдениеті, тарихы, ділі, тілі, дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары негізінде тәрбиелеу мен оқытудың этникалық ерекшеліктерін реттейтін, этникалық топтарды сақтау мен дамыту мақсатында ұрпақтар арасында сабақтастық буын қызметін атқаратын материалдық және рухани құндылықтар жиынтығы. Этнопедагогикалық құндылықтар жүйесінде тіл, діл, тарих, ұлттық дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар, ұлттық ойындар және фольклор мен мәдениеттің басқа элементтері ерекшеленеді [7; 8]. Ең маңызды құндылықтардың бірі өз халқының мүддесін қорғайтын азамат-патриотты тәрбиелейтін қазақстандық патриотизм болып табылады. Бұл Қазақстан халқы тудырған ұлттық этномәдени дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды тану, өткен тарихымызға құрметпен қараудың моральдық нормаларына және құндылықтарына орнықтырылған патриоттық тәжірибені меңгеру арқылы іске асырылады [3]. Дәстүрлер – қоғамда немесе жекелеген топтарда ұзақ уақыт аралығында сақталған,

тарихи қалыптасқан және ұрпақтан ұрпаққа берілетін әдет-ғұрыптар, мінез-құлық нормалары, салттар, қоғамдық нұсқамалар, мұраттар мен құндылықтар. И.С. Кон анықтамасында: «Әдет-ғұрып дегеніміз – белгілі бір қоғамда немесе ұжымда белгілі бір тарихи жағдайға байланысты адамдар арасында қалыптасқан қоғамдық тәртіптің түрі. Ал, дәстүр дегеніміз – әдет-ғұрыптың өмірдегі әр түрлі формасы. Ол адамдардың белгілі бір бағыттағы тұрақты іс-әрекеті мен мінез-құлқының ұрпақтан-ұрпаққа ауысып берілетін түрі» делінген [6]. Қ. Жарықбаевтың пікірінше: «Әдет» дегеніміз жеке дара ерекшелік. Отбасындағы адамдардың (ата, әже, әке, шеше, ұл мен қыздың, немеренің) әр түрлі әдеттері жинақтала, сұрыптала және тиянақтала келе бір қалыпқа түсіп, жылдар өткен соң ғұрыпқа айналуы. Отбасы ғұрыптануынан – әулеттің ғұрпы, әулеттің ғұрыптануынан – ауылдың ғұрпы, ауылдың ғұрыптануынан – рудың ғұрпы, ал рулардың ғұрыптануынан – бүкіл халықтың ғұрпы қалыптасады. Осыдан кейін, ұлттық әдет-ғұрып нормалары түзіледі. С. Қалиев: «Салт – адам өміріндегі тіршілігіне (отбасынан бастап қоғамдық қатынаста) жиі қолданылатын мінез-құлық, қарым-қатынас ережелері мен жолжора, рәсім, т.б. заңдарының жиынтығы», «... дәстүр – қоғамдық сананың барлық салаларын (ғылым, әдебиет, өнер, ел билеу т.б.) қамтитын сана-сезім мен ой-пікір, көзқарастардың бағыт-бағдарын білдіретін озық үлгілері. Дәстүр арқылы қоғамдық қатынастардың негізгі бейнелері көрініс береді» деген тұжырым айтты [7; 8].

Мұхтар Арын «Бес анық» атты кітабында «дәстүр» сөзінің араб тілінен ауысқандығын, мағынасы «орныққан, тұрақты», күрделі үрдіс екендігін айта келе, дәстүрдің үш сипатын анықтап берді: жалпыхалықтық екендігін; дәстүрдің тұрақтылығын; дәстүрдің ұрпақтан-ұрпаққа берілуін [9]. Жалпыхалықтық дәстүрлерді мазмұн мен қоғамдық қызметіне қарай төмендегідей топтарға бөлуге болады:

1. Діни дәстүрлер: ораза айт, құрбан айт, қажыға бару, ақсарбас, намаз, құрбандық шалу, құран ұстау, құран оқу және т.б.

2. Мерекелік дәстүрлер: наурыз мерекесі, жеңіс салтанаты, хан сайлауы, қоныс тойы, қымызмұрындық, сабан той, соғым басы, наурыз көже т.б. Бұл мерекелік дәстүрлердің қай-қайсысы жасөспірімнің ұлттық болмысына, ұлттық рухы мен діліне, патриоттық сезіміне мол тәлім-тәрбиелік ықпал етеді.

3. Тұрмыстық дәстүрлер: ат тергеу, аманат, жылу, ант, араша, ереулік, айрылысар көже, мүше алу, қара шаңырақ, қонақасы, қарыз, жолдасу, құн төлеу, құтты болсын айту, той жасау, қол ұшын беру, қой басты, лау, базарлық, байғазы. Тұрмыстық дәстүрлердің қазақ халқының өмірінде, жас ұрпақ тәрбиесі мәселесінде алатын орны ерекше. Өйткені тұрмыстық дәстүрлер қазақ халқының этикалық, эстетикалық, моральдық, адамгершілік және тұрмыстық қарым-қатынастарының бейнелі көрінісі және тәжірибелік іс-шаралары.

4. Кәсіптік дәстүрлер: көктеу, жайлау, күздеу, қыстау, бие байлау, қырықтық, күйек байлау, шашыратқы, сіргежияр, тулақ шашар, уызқағанақ, кеусен, келі түбі, көген той, сірге мөлдіретер т.б. Ұлттық кәсіпке қажетті ұлттық икемділік, ұлттық шеберлік пен дағдылар қалыптастыру үшін төзімділік, шыдамдылық, еңбексүйгіштік, табандылық, ұқыптылық, тапқырлық, іскерлік, қабілеттілік қасиеттер болуы шарт. Бұл қасиеттерді бала бойына сіңіру мен жеке кәсіпке бейімдеуде тәлімгерлік тағылымдары мол.

5. Бала қуанышы дәстүрлері: құрсақ шашу, шілдехана, қалжа, бесікке салу, тымаққа салу, қырқынан шығару, тұсау кесер, тілашар, сүндет той, құлақ тесу, атқа мінгізу, тоқым қағар, қыз ұзату, келін түсіру, үйлену тойы. Бұл дәстүрлердің этнопедагогикалық құндылықтары алуан түрлі. Оның басты шарттары бала тәрбие үрдісінің сабақтастығында, үздіксіздігінде және толассыз жүргізілуінде.

6. Құдандалық-жекжаттық дәстүрлер: бесік құдалық, бел құдалық, қарсы құдалық, жанама құдалық, бауыздау құдалық, бес жақсы, жаушы, құда түсу, қалың мал, киіт, құйрық бауыр, өлі тірі, ұрын келу, қыз таныстыру, жасау, шаңырақ түйе, беташар, есік төр көрсету, қыз таңдау, қыз айттыру, той малы, сүт ақы, ақ отау тігу т.б. тарихи әлеуметтік маңызы бар дәстүрлеріңнің ұлттық, әулеттік тектілікті, қан тазалығын, діл және рухани тазалығын сақтау дәстүрі ұрпақтың болашағында, тәрбиесінде қажетті рөл атқарады.

7. Жерлеу дәстүрлері: арыздасу, атаукере ішкізу, имансу, сүйекке түсу, жаназа шығару, жерлеу, көңіл айту, жоқтау, қазан төңкеру, қара байлау (ақ, қара, қызыл), жерге аманат қою, топырақ салу, тұлдау, шек беру, үші, жетісі, қырқы, жүзі, жылы, ас беру т.б. Қазақ халқының қаза тапқан адамдарды жерлеу дәстүрлері ерте заманнан қалыптасқан таным, наным, сенім, ұғым, әдет, ғұрып дәстүрлерінің дәлелденген формасы. Аруақты сыйлау, аруаққа тәу ету, әруақты әрдайым есте сақтау, қаза болған адамды жерлеу рәсімдерін қалыптасқан ереже-

ге сәйкес орындау, ислам діні қағидаларымен қатар ұлттық жерлеу дәстүрлерін ұстану, жерлеуге дейінгі және жерлеуден кейінгі ұлттық рәсімдерді орындау (көңіл айту, жоқтау, тұлдау, қара байлау, аза тұту), балаларды жетімсіретпеу шараларын орындау тәрізді дәстүр тізбесі жасөспірім тәрбиесінде мәні зор қызметтер атқарады.

8. Әскери-ұландық дәстүрлер: ұран салу, шеру, елші, аманат, сауға, жекпе-жек, кек алу, бітім, барымта т.б. Отан қорғау, ел амандығын, жер тұтастығын қамтамасыз ету елімнің ежелгі мұраты болып келді. Егеменді еліміздің тәуелсіздігін көзінің қарашығындай сақтау әрбір азаматымыздың отан алдындағы басты міндеті. Ежелгі дәстүрлерді (жастарды әскери міндетін атқаруға аттандыру, қарсы алу шаралары, соғыс ардагерлерімен кездесулер ұйымдастыру, әскери ұлттық ойындар өткізу) кеңінен насихаттай отырып, пайдаланудың тәрбиелік маңызы бар.

9. Аңшылық дәстүрлер: сыралғы, сонар, салбурын, саятшылық құс салу, ит жүгірту. Қазақ халқында аңшылық екі бағытта дамыды. Кәсіптік аңшылық. Саятшылық, салбурын, сонар маусымдық аңшылық дәстүрлер. Бұл күнді саятшы, құсшы, аңшылар асыға күткен. Бірақ мұны кәсіпке айналдырмаған. Бұл дәстүрлердің эстетикалық, этикалық тәрбиесі маңызды.

10. Мәдени дәстүрлер: (өнер, ойын), сал серілік, күйшілік, әншілік, жыршылық, ақындық, айтыс, ісмерлік, зергерлік, үйшілік, алтыбақан, ақсүйек, қызойнақ, қыз қуу, бәйге, көкпар. Қазақ халқының мәдени мұралары ауыз әдебиеті, фольклорлық музыкасы, бейнелеу және қолданбалы қолөнері, мүсіндеулер мен архитектуралық кесенелер, ұлттық спорттық ойындар тәрізді эстетикалық мәдени дәстүрлерді жасап, орындаушылар (серілерді, әншілерді, күйшілерді, жырауларды, айтыс ақындарын, ісмерлер мен зергерлерді, атбегілер мен сыншыларды, мүсіншілер мен кесене жасаушыларды) тәрбиелеп дүниеге келтірген. Мәдени дәстүрлер арқылы өнерпаздарды тәрбиелеудің амалдары, ұрпаққа үздіксіз мәдени тәрбие берудің үлгілері қазіргі этнопедгогикалық тәрбие мен құндылықтарда жатыр.

11. Жаңа дәстүрлер: туған күн, мерей той (алтын, күміс, қола тойлар), жаңа үйге кіру (қоныс той), аттестат-диплом тойлары және басқа халықтардың этномәдени және дүниежүзілік өркениет үрдістерінен халқымыздың рухани болмысына әлеуметтік қарым-қатынастар арқылы (қоғамдық, саяси, моральдық) енген жаңа дәстүрлердің жас ұрпақ тәрбиесіне тигізер оңды және теріс ықпалын сараптап, пайымдауға болады. Тәрбие шараларын ұйымдастырғанда оның теріс ықпалдарының алдын алу шарт. Этностың этногенездік даму дәрежесінің ең жоғарғы сатысы халықтық дәстүр екендігін айттық. Халықтық дәстүрлердің қайсысы да халықтық педагогика дәстүрлеріне айнала алады. Сондықтанда халықтық педагогика дәстүрлері туралы сөз қозғағанда оның этнопедагогикалық құндылықтар негізінде жатқанын, жас ұрпақ тәрбиесіндегі басты құндылықтар бастауына айналғанын ескеру қажет [4; 7; 8].

Ел басымыз білім алушы жастарға ұлттық тәрбие беруде, біріншіден, ұлттық сана-сезімдегі ұлттың өткен тарихына, бүгіні мен болашағына деген патриоттық көзқарасты қалыптастыру, екіншіден, үш тілді бірдей меңгеру мен төл мәдениетті зерделеп танудағы белсенділікті арттыру, үшіншіден, ұлттық мүдде мен құндылықтарды жастар санасына сіңдіруді үлкен жауапкершілікпен ұстаздарға артып отыр. Саналы азамат болып қоғамға пайда келтіру, білім мен тәрбие алу, ата-ананы сыйлау және қамқорлық жасау әрбір жасөспірімнің отан алдындағы парызы болып саналады.

Қазіргі білім беру ұйымдары мен оқу орындарының басты мақсаты еліміздегі білікті мамандарды даярлау екендігі даусыз. Қоғамдағы өзгерістердің қарқынды дамуы жаңа заман талабына сай сапалы кадрларды даярлауды қажет етіп отыр. Болашақ мамандар үнемі өзгеріп отыратын әлеуметтік-экономикалық үдерістерді талдай білуге, нарықтық бәсеке жағдайына төтеп беретін, өз мақсатын нақты жүзеге асыра алатын болуы тиіс. Яғни, бұл нарықтық қатынастағы қызмет талаптарына сай, маманның бәсекеге қабілеттілік деңгейін, халықаралық бәсеке күресінде мемлекеттің табысын анықтайды. «Мәңгілік ел» идеясының негізі жалпыадамзаттық құндылықтар гуманизм, патриотизм, төзімділік, адамгершілік, ұлтаралық сыйластық пен ашықтық ұстанымдарын алға қояды. Бұл құндылықтар Қазақстандағы барлық ұлттар мен этностарды біріктіретін ұлттық идеяға негіз бола алады. Сондықтан да ұлттық парыз, ұлттық сезім, ұлттық сана, ұлттық рух және ұлт мақтанышы, ұлт намысы құндылықтар ұлттық идеяның негізгі көрінісі болып табылады. Сол себепті өткен тарихқа, салт-дәстүрге көз жүгірте отырып, төлтума ұлттық ерекшеліктегі әлеуметтік тәжірибені нығайтуға күш салынуда. Заманауи тұлға білім беру, оқыту, тәрбиелеу, өзіндік тәрбие процесінде қалыптасады, ал осы инновациялық кешенді процесс білім берудің бірқатар жаңа құндылықтарын талап етеді. Білім берудің

жаңа құндылықтары оқушыларға, студенттерге құқықтық мәдениет, қоғам өмірінің нормаларын меңгертуден, экономикалық оқыту және экономикалық білім беруден құралады [3; 7; 8].

«Мәңгілік ел» идеясын жүзеге асыруда жас ұрпаққа сапалы білім беруде жаһандық демократиялық құндылықтардан бас тартпай, қазақтың ұлттық құндылықтарын жаңғырту, осы жаңашылдықты қалыптастыруда дәстүрлі құндылықтарды жаңғырта отырып, ұрпақ жадына сіңіру. Жаһанданудың қазіргі үдерісі «Мәңгілік ел» – идеясын жүзеге асыру отандық білімнің әлемдік білім кеңістігіне енуі, жаңа ақпараттық технологиялардың дамуы және жеке тұлғаның мәдениеті мен кәсіби құзырлығының тұрақты қалыптасуы болып табылады

Тәуелсіздігіміздің негізі «Мәңгілік ел», қазақтың мәңгілік ғұмыры ұрпақтың мәңгілік болашағын баянды етуге арналады. Ендігі ұлттық және жалпыадамзаттық құндылықтарды бойына сіңірген, білімді де білікті өскелең ұрпақ – мәңгілік ел тірегі болмақ!.

Әдебиеттер

1 «Нұрлы жол – болашаққа бастар жол». – Астана қаласы, 11 қараша 2014 жыл

2 Қазақстан жаңа жаһандық нақты ахуалда: өсім, реформалар, даму Қазақстан Республикасының Президенті – Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына Жолдауы 2015 жыл, 30 қараша.

3 Жалпыадамзаттық және ұлттық құндылықтар мен педагогтердің жаңашыл тәсілдері негізінде тәрбие жүйесін жаңарту жолдары: әдістемелік құрал. – Астана: Ы.Алтынсарин атындағы Ұлттық білім академиясы, 2013. – 64 б.

4 Қуанышбаева Ж.Ж. Қазақстан Республикасындағы жалпыадамзаттық және ұлттық құндылықтар: PhD философия докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2015.

5 Омарова Г.А. Духовно-нравственное воспитание студентов вузов на основе общечеловеческих ценностей: Автореф. дис... канд.пед.наук / Г.А. Омарова. – Алматы, 2010. – 25 с.

6 Кон И.С. Этнический словарь. – М.: Политиздат, 1983. – С. 333.

7 Жарықбаев Қ., Қалиев С. Қазақ тәлім-тәрбиесі. – Алматы, 1995. – 352 б.

8 Садуақасұлы Ә. Қазақ мектептерінің оқу-тәрбие үрдісін этнопедагогикалық дәстүрлер негізінде ұйымдастырудың шарттары. – Алматы, 2008. – 164 б.

9 Арын М. Бес анық. – Алматы, 1995. – 97 б.

10 Ғабитов Т.Х. Философия: оқулық. – Алматы, 2016.

References

1 «Nurly zhol – bolashakka bastar zhol». – Astana kalasy, 11 karasha 2014 zhyl

2 Kazakstan zhana zhahandyk nakty ahualda: өsim, reformalar, damu Kazakstan Respublikasynyn Prezidenti – Elbasy N.Ә. Nazarbaevtyn Kazakstan halkyna Zholdauy 2015 zhyl, 30 karasha.

3 Zhalpyadamzattyk zhane ulttyk kundylyktar men pedagogterdin zhanashyl tәsilderi negizinde tәrbie zhүjesin zhanartu zholdary: әdistemelik kural. – Astana: Y.Altynsarin atyndagy Ulttyk bilim akademijasy, 2013. – 64 b.

4 Kuanyshbaeva Zh.Zh. Kazakstan Respublikasyndaғy zhalpyadamzattyk zhәne ulttyk kundylyktar: PhD filosofija doktory ғylymi dәrezhesin alu үshin dajyndalғan dissertacija. – Almaty, 2015.

5 Omarova G.A. Duhovno-nravstvennoe vospitanie studentov vuzov na osnove obshhechelovecheskih cennostej: Avtoref. dis... kand.ped.nauk / G.A. Omarova. – Almaty, 2010. – 25 s.

6 Kon I.S. Jetnicheskij slovar'. – M.: Politizdat, 1983. – C. 333.

7 Zharykbaev K., Kaliev S. Kazak talim-tarbiesi. – Almaty, 1995. – 352 b.

8 Saduakasuly A. Kazak mektepterinin oku-tәrbie үrdisin jetnopedagogikalyk dәstүrler negizinde ujymdastyrudyn sharttary. – Almaty, 2008. – 164 b.

9 Aryn M. Bes anyk. – Almaty, 1995. – 97 b.

10 Ғabitov T.H. Filosofija: okulyk. Almaty, 2016.

Понимание семантической природы металлов дает возможность гораздо глубже и объемнее толковать традиционную тюркскую и казахскую мифопоэтику и натурфилософию, что способно существенно повлиять на эффективность современных стратегий, восстанавливающих, укрепляющих и транслирующих уникальный культурный код.

Кулсариева А.Т.

Кулсариева А.Т.,
Султанова М., Шайгозова Ж.

Сакральная природа металлов в тюркском и казахском шаманстве и целительских традициях

Статья представляет собой культурологическое осмысление традиционных знаний казахов о сакральных свойствах металлов в формате анализа «сверхъестественной» природы железа, меди и свинца в тюркском шаманстве. В отечественной гуманитарной науке существует определенный задел, посвященный древней металлургии и некоторым металлам (преимущественно золоту и серебру), где доминируют изыскания в области археологии и художественного творчества. Однако практически нет культурологических исследований, посвященных другим металлам, бытующим в традиционной и современной казахской культуре и имеющим не столько художественную, сколько практическую целительскую ценность.

Ключевые слова: культура казахов, шаманство, семантика, металлы, железо, медь, свинец, традиционное целительство.

Kulsariyeva A.T.,
Sultanova M., Shaigozova Zh.

Acral character of metals in turkic and kazakh shamanism and healing traditions

The article is a cultural interpretation of the traditional knowledge of the sacred Kazakh metals properties within analysis «supernatural», character of iron, copper and plumbum in the Turkic shamanism. In domestic humanities there is a certain reserve devoted to ancient metallurgy and some metals (mainly gold and silver), which is dominated by research in the field of archeology and art. However, there weren't studies yet on other metals, in current perceptions of traditional and modern Kazakh culture and have not so much an art as a practical healing value.

Key words: Kazakh's culture, Shamanism, semantics, metals, iron, copper, plumbum, traditional healing.

Кулсариева А.Т.,
Султанова М., Шайгозова Ж.

Түрік және қазақ бақсылығы мен дәстүрлі емдеу тәсіліндегі металдардың сакралдық табиғаты

Мақалада мәдениеттануды өзіндік ұғыну барысында қазақтардың металл туралы дәстүрлі білімдері мен киелі қасиеттерін терең талдау, сонымен қатар металдың түркі бақсылығындағы темір, мыс және қорғасын өзіндік «жұмбақ» аясы ауқымында қарастырылған. Отандық гуманитарлық ғылымда белгілі бір бітеме бар, ол ежелгі металлургия мен кейбір металдарға (әсіресе алтын мен күміс) арналған, мұндай іргелі зерттеулер археология мен көркем шығармашылық саласында кең таралған. Алайда, мәдениеттану ғылым саласында іс жүзінде өзге металдарға арналған дәстүрлі және қазіргі қазақ мәдениетінде қолданылатындай көркемдігі ғана емес, соншалықты оның шипалылық қасиеті мен практикалық құндылығы бар зерттеулер сирек кезесетіні айдан анық.

Түйін сөздер: қазақ мәдениеті, бақсылық, семантика, металдар, темір, мыс, қорғасын, дәстүрлі емшілік.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 130.2:008

***Кулсариева А.Т., Султанова М., Шайгозова Ж.**

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: aktolkyn777@mail.ru

САКРАЛЬНАЯ ПРИРОДА МЕТАЛЛОВ В ТЮРКСКОМ И КАЗАХСКОМ ШАМАНСТВЕ И ЦЕЛИТЕЛЬСКИХ ТРАДИЦИЯХ

Введение

В данный момент интерес мирового и казахстанского сообщества к тюркской культуре оправданно высок. Благодаря уже имеющимся и постоянно расширяющимся новым исследованиям тюркский мир и его культура обретают новые грани и актуальность. Казахская традиционная культура как значительная часть тюркской в полной мере обладает всеми ее характерными чертами и особенностями, глубокое и системное изучение которых способно разрешить многие научные проблемы современной тюркологии.

Степная металлургия и искусство номадов обращения с металлами являются одной из самых актуальных проблем в отечественной гуманитарной науке, так как представляют собой чрезвычайно важный показатель цивилизационного развития культуры казахов.Сейчас мы располагаем весьма масштабными исследованиями в области познаний кочевников Великой Степи процессов разведки, добычи и обработки различных металлов, в том числе и художественной на разных исторических этапах. Однако, на наш взгляд, малоизученным здесь представляется культурфилософский аспект феномена металлов в жизненном пространстве казахов-кочевников, в том числе их значение и применение в шаманских и целительских практиках, в то время как это способно существенно расширить и углубить картину мира не только казахской, но и в целом всей тюркской культуры.

Основной целью данной статьи является исследование значения меди, железа и свинца в шаманской обрядности и целительских практиках казахов в пределах традиционного культурно-исторического ландшафта. Для этого обозначены три ключевые задачи, способные, по мнению авторов, полноценно осветить искомую проблему: определение корней и особенностей «металлической» магии в шаманских практиках; исследование шаманской природы меди, железа, свинца; формы проявления «металлической магии» в целительстве.

Источниковедческая база настоящей работы состоит из трех основных блоков, представленных культурологическими, историко-археологическими и этнографическими трудами. Ин-

тересующий нас ракурс феномена шаманства в целом и центральноазиатского в частности подробно освещен в трудах Д. Банзарова, М. Элиаде, Л.П. Потапова, В.Г. Богораза, Н.А. Алексеева, Н.П. Дыренковой, Г.П. Снесарева, Е.С. Новик и других. Самые объемные изыскания интересующего нас ракурса в области тюрко-казахских шаманских традиций представлены в работах И.А. Чеканинского, А.В. Пояркова, А.А. Диваева, В.Н. Басилова, М.С. Орынбекова, Е.Д. Турсунова, С. Елемановой.

Философия металлов вообще и непосредственно интересующих нас, их влияние на натурфилософский мифопоэтический, культурный и художественный контекст выпукло проявлены в работах М. Элиаде, К. Леви-Стросса, Р. Генона, А.В. Бауло, в том числе в пределах центральноазиатского региона: Ш.Ж. Тохтабаевой, С. Кондыбая.

Таким образом, проблема места и роли металлов (меди, железа и свинца) в традиционной культуре казахов – шаманской обрядности и целительстве до сих пор не являлась предметом системного, целенаправленного научного исследования, хотя в данный момент в Казахстане нетрадиционные практики врачевания с использованием означенных металлов весьма распространены. Мы говорим не об одном-двух отдельно взятых прецедентах, но об устойчивой традиции, бытующей с давних времен и которая, безусловно, должна иметь достоверное объяснение с точки зрения культурологии.

Истоки «металлической» магии в тюркской шаманской обрядности

Для тюркской культуры в целом и казахской в частности тема шаманства и отдельных шаманских практик актуальна и сейчас. Этот феномен не является «архаическим пережитком», а будучи органичной частью традиционного периода казахской культуры, в относительно целостном виде существовал еще сравнительно недавно, сохранив определенные элементы до нынешнего времени.

Сегодня мы сталкиваемся с некоторыми его проявлениями, которые устойчиво присутствуют в повседневной жизни. Безусловно, ныне шаманская практика призыва удачи в охоте, бою, воздействия на врагов и тому подобного давно забыта, однако целительский аспект по-прежнему востребован, несмотря на то, что сохранился в значительно измененной форме. Несмотря на это, металлы по-прежнему во многом являются ядром этого процесса.

Исходя из изученных нами многочисленных этнографических, культурологических, фольклорных и художественных материалов по шаманству в целом и тюркскому в частности, очевидно, что: во-первых, казахские шаманские и целительские традиции «родом» из общего тюркского корня и реконструировать их целесообразно, привлекая данные по шаманской обрядности разных тюркских народов (особенно южно-сибирский и центральноазиатский контекст); во-вторых, тюркское и, следовательно, казахское шаманство есть производное кузнечной магии; в-третьих, в шаманских «металлических» традициях казахов четко прослеживается гендерная дифференциация, восходящая к древнейшим прототюркским культурным пластам. Рассмотрим подробнее.

На наш взгляд, одним из самых веских подтверждений первого положения является точка зрения Д. Банзарова, который прямо указал на среднеазиатские корни шаманства как мирового феномена [1, с. 35-36], и М. Элиаде, который, имея огромный опыт изучения шаманства как магико-религиозного феномена в разных мировых культурах, истоки и наиболее «чистые» и полные их формы наблюдал именно в Центральной и Северной Азии [2, с. 15]. Также к этому выводу приходили практически все исследователи шаманства, не пытаясь отыскать конкретный очаг, однако подразумевая под ним весь южно-сибирский регион.

Шаманские практики казахов являются наследством древних насельников Казахстана: совокупности разных народов и культур, объединявшихся многими признаками, самым важным из которых было кочевничество. Сформировавшись в палеолитическую эпоху, шаманство эволюционировало вместе с человеком, переживая изменения от обрядности до фольклора и обратно по причине устности трансляции знаний и умений от поколения к поколению, коллективности и возможности варьирования [3, с.11]. А для кочевников устная традиция является доминирующей и определяющей культурную специфику в целом. Тюркские корни казахов не подлежат сомнению и потому закономерно, что многие проявления культурно-исторической памяти, например – традиции шаманства, также в целом аутентичны.

Семантика металлургии, образ кузнеца и его взаимосвязь с магией – проблема на данный момент достаточно подробно исследованная, поэтому мы не привнесем тут ничего нового.

Лучшие, по нашему мнению, исследования в этой области принадлежат Р. Генону [4, с. 162-169], М. Элиаде [5, с. 10-273], А.А. Диваеву [6, с. 317-318], Ш.Ж. Тохтабаевой [7, с. 211-307], В.Е. Васильеву [8] и другим. Но тонкости влияния различных металлов на шаманскую обрядность и ее практическое проявление – тема мало исследованная. Как правило, мы имеем дело с эпизодическими упоминаниями в виде констатации фактического материала без его анализа.

Для нас важна семантическая природа триады «кузнецы-шаманы-воины», где безусловный приоритет имеют кузнецы как родоначальники «металлической» – воинской магии. Причиной этого, по Ф.Ф. Васильеву, выступает понятие «первичности ремесла» [9, с. 50], в данном случае автохтонности металлургии и кузнечного дела в каком-то определенном регионе. Там, где кузнечное дело возникло самостоятельно, а не было привнесено извне, те, кто занимался им, имели особый священный статус.

Из обращения к мифопоэтике очевидно, что кузнецы есть те, кто понял и подчинил себе сакральную мощь земли и металлов. Следовательно, кузнецы стали обладать новой уникальной силой, что сразу вознесло их над остальными членами социума (повелители огня, носители творческого потенциала – демиурги, те, кто на самом деле стоит за героями и воинами).

Мы выделяем три очень важных момента, определяющих сущность и формы шаманства как практического действа, направленного на достижение конкретных целей: кузнечное ремесло обусловило новый мировой порядок, «побеждая» гончарное (ранее самое важное в архаичной картине мира); кузнецы – «металлические люди» противостоят жречеству, преодолевая его «деревянно-каменную» природу; прежнее жречество, имевшее женскую полярность («глиняные» жрицы-горшечницы, управляющие огнем, «деревянно-каменная» культура), уступает свои позиции мужскому «металлическому» началу. «Ревность» глины к металлу имеет общекультурный характер и на материалах коренных американских и африканских культур подробно исследована К. Леви-Строссом [10, с. 157-323], южно-сибирские/тюркские параллели наиболее системно освещены А.А. Саввиным и В.Е. Васильевым [8].

Итак, кузнецы сильнее шаманов, так как «старше» их [11, с. 103-105]. Многочисленные этнографические и фольклорные материалы устойчиво связывают «рождение» и формирование шамана с кузнецами/металлами. В свою очередь, шаманы сильнее воинов, так как смогли объединить прежние жреческие функции со своей «новой» природой, где металл смог их «закалить» и преобразить, сделав неуязвимыми.

Шаманы в своей новой ипостаси жрецов-воинов являются вдохновителями и часто создателями касты «металлических» воинов, которые позднее «забывают» о происхождении своей силы, спорят и нападают на своих патронов. Как правило, для воинов эти столкновения всегда заканчиваются трагично, так как кузнец-шаман жестоко наказывает или убивает их. Универсальность этого сюжета подтверждена скрупулезными исследованиями многих ученых, к примеру, на материалах древнетюркской мифопоэтической традиции Л.П. Потаповым [12, с. 124-125], кавказской – В.И. Абаевым [13, с. 430-448], сибирской – Ф.Ф. Васильевым [9, с. 49-50,178], казахской – С. Кондыбаем [14, с. 227-240], Ш.Ж. Тохтабаевой [7, с. 211-220].

Шаманская природа меди, железа, свинца и формы ее проявления в целительстве

Железо. Исследование корней и специфики шаманства показывает, что оно является «производным» архаичных кузнечных культов, основанных на «металлической» магии. Более того, это обусловило характер такого феномена в шаманской обрядности, как деление шаманства на «черное» и «белое», где первое повсеместно в центральноазиатском и сибирском ареалах известно как «железное». Здесь мы вплотную сталкиваемся с семантикой самого металла и его определяющей ролью в магико-религиозных практиках.

Согласно Т.Ю. Сем, отличительной чертой южно-сибирского шаманизма является разделение шаманов на белых, камлавших только в верхний мир, и черных, камлавших во все миры, где наиболее сильными считались «железные» шаманы, связанные с кузнечным делом и использовавшие в атрибутике металл (преимущественно железо) [15, с. 21].

Очевидно, что «черные» шаманы черпали силу именно в железе – магической субстанции воинов. Мы объясняем это особенностями самого металла: в природе оно не встречается в чистом виде, его получение зависит не только от разведки и добычи из недр, но в большей степени от искусности кузнеца управлять процессом превращения руды в металл. Это означает, что железо – первый металл, который сам «покорился» человеку, кроме того «небесный» статус

метеоритного железа позволяет совместить оба уровня мироздания – верхний и нижний в одно целое, что никакому другому металлу более не свойственно.

Нам видится уместным еще одно объяснение: «железные» шаманы, прежде всего, воины, которых железо наделило особой мощью, что значительно расширило спектр их магических возможностей. Однако изначально воины были охотниками, признающими диктат природного/женского жреческого начала, игнорировать каковое они не могли, даже став «железными». Поэтому «черные» шаманы превосходили «белых» в силе, камлая во все три Мира.

Многочисленные этнографические материалы по тюрко-сибирскому шаманству свидетельствуют, что «черный» шаман становился таковым, только после того, как во время его инициации-путешествия по стволу шаманского Древа он будет растерзан железными духами, хищными птицами с железным клювом и когтями, духами, орудующими железными крюками и т.п., потом «собран» обратно и сшит железными нитями. Наиболее важные умения такой шаман получал только после огненной закалки в горне, обучаясь у верховного кузнеца, к примеру, тюрко-монгольского Кыдай Бахсы. Распространены также мотивы вскармливания неофитов из железной посуды и укладывания души в железную люльку. Здесь возможны сюжетные нюансы, но суть всегда одинакова практически для всех центральноазиатских и сибирских народов.

Завершают становление шамана уже кузнецы реальные, превращающие его одеяние в своеобразную «железную» броню, выковав и навесив ему на бубен и одежду многочисленные железные детали: миниатюрные луки со стрелами, стилизованные изображения проводников – птиц и животных и т.д., фигурки духов-онгонов и т.д. [16, с. 71, 109, 135], [3, с. 93, 156-159, 201], [17, с. 266-271], [1, с. 42]. Этот сакральный обряд доверяется исключительно кузнецам, у которых новоявленный шаман испрашивал разрешение на лечение людей, что является первой и наиважнейшей его задачей [18, с. 105], [19, с. 169], [6, с. 317].

Необходимо упомянуть также и о внешней разнице «черных» и «белых» шаманов. Если первые – сугубо «металлические» люди, чей ритуальный костюм мог включать плащ и нагрудник (аналогия с кузнецами) с металлическими привесками [16, с. 171], то вторые намеренно исключают из своего костюма все железное, чтобы этот металл не «тянул» вниз камлавшего в Верхний мир шамана. Согласно этнографическим описаниям облачение белого шамана чаще всего тоже светлое, белое или комбинированное с рыжими, красноватыми тонами. Важным является то, что костюм белого шамана скроен по женскому типу и либо вообще не несет в себе металла, либо это серебро, бронза или медь – «женские» металлы, противопоставляемые «мужскому» железу [16, с. 171], [20, с. 90], [15, с. 20].

Роль железа для шамана и шаманской обрядности принципиально важна не только в аспекте его личной готовности камлать и ритуальном облачении. Железо занимает существенное место и в самом ритуале – шаманском сеансе лечения. У разных тюркских народов при едином смысловом корне шаманская атрибутика и обрядность могут существенно разниться, однако неизменным является обязательное наличие металла в практическом действе. Использование железа или меди, на наш взгляд, является гендерной проблемой, где прерогативой мужчин выступает железо, а у женщин-шаманок – медь.

Практически все этнографические и фольклорные источники единодушны в том, что шаманский ритуал обязательно совершался в «железном» сопровождении. Камлающий шаман мог легко манипулировать железными/стальными предметами – ножами, кинжалами, пиками и т.д., бескровно втыкать их себе в живот, колоть, резать конечности, наступать и танцевать на лезвиях мечей, брать голыми руками раскаленное добела железо, лизать его, кусать, прикладывать к обнаженному животу, втыкать себе в язык и глотать железные иглы и т.д. Часто в ход шел полевой инвентарь – лопаты, кетмени, молотки [6, с. 315, 325], [2, с. 219, 426], [21, с. 82], [22, с. 62], [23, с. 148-150, 159, 163, 169], [7, с. 216-218], [24, с. 206], [25, с. 338]. Вариации могли быть разными, но суть одна: шаман знал и понимал «душу» железа и огня. И железо превращало мага в воина, который с помощью него боролся с темными духами и побеждал их.

По В.Н. Басилову, казахское шаманство является так называемым, «тюркским или скотоводческим» вариантом, противоположным «таджикскому или земледельческому» [23, с. 198]. Казахская шаманская традиция характеризуется несколькими существенными отличиями: шаманы преимущественно мужчины; вместо бубна использовался музыкальный инструмент – кобыз, реже домбра; казахский шаман-баксы не имел обязательного специального шаманского облачения с железными подвесами

(обязательным атрибутом была шаманская шапка); шаманы не делились на «черных» и «белых», а, скорее, продолжили южно-сибирскую традицию смешанного типа, объединившую обе силы.

Казахский баксы обычно камлал в свободной одежде, покроем воспроизводившей женское платье (признак белого шамана) и мог нарядиться в объемную накидку из лебяжьих перьев и стилизованную под лебединую/гусиную голову белую перьевую шапку. Подобное облачение описано этнографами [23, с. 90-91], [26], [27, с. 38-39]. От сибирских «черных» шаманов казахским баксы досталась «верность» железно-кузнечной магии: управление огнем и раскаленным железом, манипуляции железными предметами и оружием и т.д. Б. Даулбаев описывает это так: «Баксы, играя на кобызе, совали в свои животы кинжалы или же ножи, становились на раскаленное железо, лизали железо языком. Особенно они это делали над больными» [28, с. 33].

Необходимо отметить также, что баксы обязательно украшали свой кобыз, который здесь выступает аналогом бубна, железными подвесками, которые производили не только внешний шумовой эффект, но, главным образом, помогали шаману в его магическом действе [21, с. 81].

У казахов и кыргызов железо почиталось как мощное целительное средство и оберег. Ш.Ж. Тохтабаева приводит примеры исцелений многих недугов в кузнице (особенно связанных с нервами и душевными болезнями, бесплодием). Больные прикасались или обнимали железные предметы из атрибутики кузнеца – наковальню, молот, мехи, пили воду, куда опускали раскаленное железо [7, с. 216-220]. Лечение железом практиковали и казахи-целители, не являющиеся шаманами-баксы, но бесспорно знавшие истоки этого явления [29, с. 14].

У казахов железо почиталось как мощный оберег и после исламизации казахской степи. Хотя здесь налицо парадоксальный синтез монотеистической религиозной традиции (ислам) с архаическим пантеизмом и анимизмом (тенгрианство), железо сумело сохранить свою сакральную суть и защитные функции.

Медь. В шаманстве медь также важна, как и железо, но сведения об этом встречаются много реже и в гораздо более древних культурных пластах. Это свидетельствует о жреческой/божественной сути меди и ее сплава – бронзы. Причиной такого явления, как вытеснение «медного» шаманства «железным», мы видим вечное противоборство женского и мужского начал и обусловленное этим изменение мирового порядка. Медный век сменяется железным, и «медную» магию практически повсеместно заменяет «железная».

Полагаем, что «медное» шаманство, по сути, женское шаманство. По М. Элиаде медь – металл планеты Венера, в то время как железо олицетворяет Марс [5, с. 507]. И соперничество «черных» и «белых» шаманов Сибири не что иное, как антагонизм мужского и женского, причем инициатива здесь принадлежит именно шаманам-воинам. В.Е. Васильев рассматривает это в виде своеобразной мифологической формулы: «горшечница сильнее кузнеца», «кузнец сильнее шамана», «шаман сильнее воина» [8]. Учитывая тот факт, что в фольклорных текстах воины часто выступали против шаманов, следовательно, кузнецов, а вместе с ними и родовых жриц, очевидно, что «железные» люди видели в кузнецах и жрицах/шаманках постоянную угрозу. Это побудило воинов стремиться захватить в свои руки и объединить в одном лице главенство как социальное, так и религиозное, установив впоследствии культ царя-жреца.

Наиболее древние (бронзовый век) дотюркские мифологические пласты свидетельствуют о доминировании в шаманстве женщин. Шаманки считались более сильными, чем мужчины-шаманы, то есть дар шаманства будто бы давался им с рождения, и женщины по своей сути истинные шаманки [15, с. 18], [12, с. 28-30], [18, с. 91], однако лишаются его с наступлением материнства. Учитывая то, что женское шаманство восходит корнями к архаичному «деревянно-каменному» жречеству, неудивительно, что оно обладало более значительным магическим потенциалом. Это объясняет обращение мужчин-шаманов к амбивалентности – внешним женским признакам (женская одежда) с целью приобщения к еще большей силе, где объединяются дерево, камень и металл/огонь.

В этнографических и фольклорных работах по центральнозиатскому и сибирскому шаманству можно встретить разрозненные эпизодические упоминания о меди, и практически всегда это связано с женщинами-шаманками. Согласно исследованиям А.М. Сагалаева о специфике алтайского фольклора, там изредка встречаются упоминания о медном бубне (джес тюнгюр), причем его хозяйкой является старуха-шаманка (кам-эмеген), персонаж раннего этапа развития алтайского эпоса» [30, с. 22].

Н.В. Басилов подчеркивает, что в «таджикском»/оседлом типе шаманства шаманами были преимущественно женщины. В камлании использовался бубен, однако железо никогда не применялось, шаманки обращались в основном к медным предметам – блюдам, кувшинам, чашам и т.п. [23, с. 168].

А.В. Бауло [31, с. 88] приводит многочисленные факты поклонения меди как мощного оберега и медиатора между людьми и духами, бытовавшие в Южной и Западной Сибири еще в XVIII – начале XX веков. Это медная посуда и пластины, медные фигурки духов-покровителей чаще всего в образе водоплавающих птиц – лебедей, гусей, уток, гагар, но были и Матери-оленихи, «Матери Соболихи», миниатюрные луки со стрелами. Особенную популярность имел Медный Гусь, символизирующий плодовитость и богатство, а также почитаемый за особую силу в чревовещании.

Скорее всего, у казахов до первой трети XX века медь имела сходные функции, однако системных сведений об этом нет, имеются лишь эпизодические упоминания об участии медных предметов в бытовой жизни, к примеру, свадебной обрядности. Ш.М. Ибрагимов описывает брачный ритуал, где отец невесты опускает в чашу воды два медных или оловянных кольца, держит ее в руке до тех пор, пока мулла не окончит молитву, затем, отпив оттуда, передает по очереди, и на том обряд венчания считается легитимным [32, с. 67].

Полагаем, что с доминированием у казахов шаманства «тюркского» типа с главенством мужчин, медь и ее «женская» природа были вытеснены из действующего магико-религиозного пространства, частично сохранившись в бытовой плоскости, так и оставшись в подчинении у женщин.

Свинец. Этот металл является одним из самых герметичных, информация о применении его в шаманстве и традиционном целительстве весьма фрагментарная. Известно, что свинец сопровождал культурный генезис человечества с самых ранних пор, однако проблема места и значения свинца в традиционной тюркской культуре по-прежнему остается значительной лакуной.

Согласно авестийской, ведийской и другим древнейшим культурным традициям свинец наряду с еще шестью металлами – золотом, серебром, железой, бронзой/медью, оловом и ртутью образовывали металлическую «алхимическую семерку» [5, с. 178], [33, с. 298]. Полагаем, что свинец как своеобразный «пережиток» до золото-серебряно-медно-железного веков запечатлен в натурфилософии и мифопоэтике аурой чего-то темного, скрытого, но при этом бесспорно магически мощного. Скорее всего, здесь мы имеем дело с культом предков.

Хотя данных о применении свинца непосредственно в шаманском ритуале практически нет, известно, что этот металл широко использовался в изготовлении культовой атрибутики (в том числе и шаманской) у народов Западной и Южной Сибири. Из свинца отливались фигурки духов-покровителей, и это было сугубо мужским занятием [31, с. 89].

Еще в конце XIX века обские угры, ханты и манси отливали из свинца образы духов в виде стилизованной идолоподобной мужской фигуры, оленей, лосей, волков и т.п. Согласно устойчивым поверьям сибирских народов свинцовая фигурка духа-покровителя, к примеру, оленя или лося, обладала той же самой силой, что и реальное животное редкой белой масти, которое было послано духами, им же предназначалось, и само было носителем их силы. Иными словами, здесь свинцовая фигурка становилась полноценной заменой. Вероятно, ту же роль играли свинцовые изображения различных животных и рыб в ритуальном облачении сибирского шамана [31, с. 89-90].

Функция замены живого «мертвой» свинцовой отливкой очень важна для понимания сакральной роли свинца в культе предков. Семантика замены восходит к магической шаманской практике «переноса» души. Ярким доказательством этому видится специфический западносибирский «свинцовый» культ *иттарма (иттерме)* – изготовление маленькой фигурки/куклы – двойника умершего человека, буквально, его замена, куда на время вселится его дух сразу после смерти [31, с. 89-92]. В целом иттарма могла изготовляться из дерева, волос усопшего или же свинца. Однако если человек погибал скоропостижно в результате несчастного случая или насильственным способом, иттарма всегда делалась исключительно из свинца. Для этого сначала вырезалась деревянная форма, а потом туда заливался свинец, форма же уничтожалась, сгорая в огне.

Практика «переноса» души в куклу, известная как «тул», еще в начале XX века была весьма распространена и у тюркоязычных народов в Центральной Азии. Хотя в этом регионе «тул» не делался именно из свинца, его аналогом, особенно при смерти мужчины-воина, выступало металлическое копье-найза [34, с. 248-260].

Интересно, что у казахов с помощью куколдвойников баксы лечили девушек и молодых женщин [35, с. 32]. Нечетное количество кукол (3, 5, 7) изготовляли сами больные, а баксы, выкрикивая заклинания, кругообразными движениями водил над головой пациентки. Затем кукол заворачивали в нательную одежду больной и бросали либо на пустынном перекрестке, либо на дороге, ведущей к могиле святых (культ предков). Казахи верили, что тот, кто случайно или намеренно подберет такую куклу, непременно заболеет.

На наш взгляд, оправданно рассматривать свинец как материальную проекцию культа предков или иначе – защитника. Само слово «свинец» в переводе на разные тюркские языки имеет одно общее для всех значение «защитник». Так «свинец» у казахов – «қорғасын», киргизов – «коргошун», башкир – «ҡурғаш», турков – «kurşun», узбеков – «қўрғошин», туркмен – «gurşun», таджиков – «қӯрғошим», татар – «кургашын» и т.д.

Главная функция свинца – защищать души людей, быть заменой, двойником, куда шаман сможет «переселить» дух болезни. По сути, речь идет о способе лечения, который практически не требует какого-то особого шаманского посвящения или развитых навыков камлания. Люди знали, что свинец сам по себе особенный и его не стоит тревожить различными манипуляциями как в случае с железом. Полагаем, что основной метод исцеления с помощью свинца ни внешне, ни по смысловому содержанию с древности практически не изменился и представляет собой все ту же свинцовую отливку, куда с помощью целителя, призывающего предков пациента помочь ему, переместится злой дух, овладевший человеком.

Примечательно, что у казахов лечением со свинцом занимались преимущественно женщины. Ф.А. Фиельструп писал в своих полевых заметках, что «предсказанием по литью свинца занимались бубу (женщины-бахши) и бросали при этом в огонь сало» [36, с. 200]. Мы объясняем это тем, что избавление от нервных недугов, сглазов, порчи и т.п. посредством свинцовых отливок люди рассматривали не как шаманский обряд, но как обычное бытовое явление, распространенный способ лечения.

Так как казахское шаманство относится к «тюркскому типу», где камлают в основном мужчины, женщины-шаманки не могли с ними сравниться по статусу. Но при этом на женщинах традиционно лежали обязанности продолжения рода и обеспечения семейного благополучия, в том числе физического, нравственного и духовного здоровья всех членов семьи.

Исходя из древних представлений, что женщины уже сами по себе шаманки, очевидно, что лечение свинцовыми отливками могло стать обычной функцией домашнего ле́карства. Мы не утверждаем, что этим подряд занимались все женщины-казашки, однако уверены, что теоретически это было знакомо всем, но так целили старшие, опытные женщины, неоднократно ставшие матерями, постепенно делясь своими навыками с молодыми.

Еще одно объяснение тому, что некоторые шаманские по происхождению и духу обряды наподобие снятия негативного влияния свинцом не считались сугубо шаманскими, а попадали в категорию «народного целительства», мы видим в истоках самого феномена шаманства, когда последнее считалось семейным делом.

В.Г. Богораз и другие исследователи были убеждены, что первоначальная форма шаманства имела так называемый семейный характер. Каждая семья владела семейным бубном, на котором глава семьи или другой домашний шаман из ее состава осуществлял служение. А за семейным форматом стояло явление шаманства «поголовного» [37, с. 27]. На начало XX века это было в наибольшей степени свойственно палеоазиатским народам – юкагирам, чукчам, корякам, алеутам, эскимосам, но, несомненно, в свое время этот феномен был свойственен всем народам, обладавшим развитыми формами шаманства.

Скорее всего, на стадии семейного шаманства женщина имела преимущество перед мужчинами, так как была хранительницей очага и «ответственным лицом» за благополучие своего дома. Ей не надо было переживать инициацию, каждый раз входить в шаманский экстаз и решать проблемы чужих людей. Вместо этого она занималась сугубо делами семьи, укрепляя свой род. Впоследствии, когда семейные формы шаманства стали активно вытесняться индивидуальными, мужчины-шаманы узурпировали власть («металлическое» мужское шаманство). Однако, если он хотел добиться бóльшей силы, то вынужден был принять на себя определенные женские признаки (одежда, прическа), восходящие к более ранним формам шаманства.

Хотя у казахов давно уже нет выраженного института шаманства и многое из обрядности претерпело значительные изменения, авторы убеждены, что шаманские практики казахов, связанные с целительной силой металлов, во

многом являются универсальными для всего тюркского традиционного целительства, что позволило им устойчиво сохраниться и бытовать даже сегодня.

Заключение

Подытоживая настоящее исследование, мы представляем определенные выводы, которые, на наш взгляд, способны прояснить место и значение меди, железа и свинца в традиционной шаманской обрядности ицелительских практиках казахов.

Металлы и металлургия стали для древних насельников Казахстана одним из наиболее действенных механизмов, обусловивших культурный генезис. Это также оказало значительное влияние на формирование и бытование специфического топонимического контекста, сумевшего сохраниться до нынешних времен. Понимание семантической природы металлов дает возможность гораздо глубже и объемнее толковать традиционную тюркскую и казахскую мифопоэтику и натурфилософию, что способно существенно повлиять на эффективность современных стратегий, восстанавливающих, укрепляющих и транслирующих уникальный культурный код.

Казахское шаманство – баксылык является неотъемлемым элементом древней общетюркской шаманской традиции, сумевшим вобрать в себя ее самые значительные ментальные и натурфилософские концепты. Медь, железо и свинец во многом определили специфику шаманской обрядности и ее практического воплощения в конкретных лечебных методах.

Анализ общетюркских ментальных и культурных корней, мировоззренческих ориентиров, сходств и различий в их практической объективизации сквозь призму традиционного и современного шаманства и целительства является очень актуальной исследовательской проблемой. Мы убеждены, что здесь наиболее действенным методом являются комплексные междисциплинарные исследования, ранее слабо или вовсе никак не проявленные в отечественной гуманитарной науке. Это поможет сформулировать новые, более точные вопросы и ответы, которым до сих пор не было места в контексте прежних парадигм.

Литература

1 Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи. Избранные статьи / под редакцией Г.Н. Потанина. – СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1891. – С. 1-47.

2 Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.

3 Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М.: Вост. лит, 2004. – 304 с.

4 Генон Р. Царство количества и знамения времени // Избранные сочинения. – М.: Беловодье, 2003. – С. 9-297.

5 Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. – М.: Янус-К, 1998. – 604 с.

6 Диваев А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун // ИОАИЭ. – Казань: Типография Императорского Казанского Университета, 1899. – Т. XV, Вып. 3. – С. 307-341.

7 Тохтабаева Ш.Ж. Серебряный путь казахских мастеров. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 474 с.

8 Васильев В.Е. О триаде «кузнец-шаман-воин» // ИЛИН. Исторический, культурологический журнал. – 2001. – № 2 (25). http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm

9 Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. – Якутск: Бичик, 1995. – 221 с.

10 Леви-Стросс К. Ревнивая горшечница // Путь масок. – М.: Республика, 2000. – С. 157-323.

11 Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск: Наука, 1975. – 199 с.

12 Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Ленинград: Наука, 1991. – 319 с.

13 Абаев В.И. Шаман сильнее воина // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – С.438-448

14 Кондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. 1-кітап. – Алматы: Арыс, 2008. – 528 с.

15 Сем Т.Ю. Мир шамана и ритуальные практики народов Сибири. // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С. 3-25.

16 Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск: Наука, 1984. – 232 с.

17 Дыренкова Н.П. Лук и стрелы в культуре, фольклоре и языке турецких народов Алтая и Минусинского края// Тюрки Саяно-Алтая. – СПб.: МАЭ РАН, «Наука», 2012. – С.266-271

18 Турсунов Е.Д. Происхождение носителей казахского фольклора. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 322 с.

19 Елеманова С.А. Наследие тюркской культуры (исторический обзор казахской традиционной музыки). – Алматы: Кантана-пресс, 2012. – 408 с.

20 Васильев В.Е. Костюм светлого шамана по материалам якутских этнографов // Молодой ученый. – 2011. – №10. Т.2. – С.89-91.

21 Чеканинский И.А. Баксылык. Следы древних верований казахов // Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана. Семипалатинск. – 1929. – Т.1. Вып. 18. – С.75-87

22 Поярков О. Из области киргизских верований. Джины // Религиозные обычаи и обряды казахского народа. – Павлодар: НПФ «ЭКО», 2006. – Т. 46.– С.47-65.

23 Басилов Н.В. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1992. – 324 с.

24 Широкогоров С.М. Связь с духами // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С.203-215.

25 Ярлыкапов А.А. Феномен *ийнлимолла* в духовной культуре ногайцев //Сборник статей «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). – М.: ИЭА РАН, 2012. – С.331-340

26 Наумова О.Б. Казахский баксы: история одной фотографии (Публикация материалов Ф.А. Фиельструпа по казахскому шаманству) // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С.78–85.

27 Кукашев Р.Ш. К образу лебедя в казахском шаманстве // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 6. – С.38-44.

28 Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 г. // Записки Оренбургского отдела ИРГО. – Оренбург, 1881. – Вып.4. – С.32-48.

29 Кожалымов З. Целительская традиция и философия. – Алматы: «Шалкоде», 2010. – 210 с.

30 Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. – Новосибирск: Наука, 1984. – 121 с.

31 Бауло А.В. Атрибут и миф: металл в обрядах обских угров. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 160 с.

32 Ибрагимов Ш.М. Очерки быта казахов. – Астана: «Алтын кітап», 2007. – 148 с.

33 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. – 338 с.

34 Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М: Наука, 1975. – С.248-260.

35 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.

36 Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов XX века. – М.: Наука, 2002. – 300 с.

37 Богораз В.Г. Феномен шаманизма // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ.- 2006. – С. 25-49.

References

1 Banzarov D. Chernaja vera ili shamanstvo u mongolov i drugie stat'i // Izbrannye stat'i pod redakciej G.N. Potanina. – SPb.: Tipografija imperatorskoj Akademii Nauk, 1891. – S. 1-47.

2 Jeliade M. Shamanizm. Arhaicheskie tehniki jekstaza. – Kiev: Sofija, 2000. – 480 s.

3 Novik E.S. Obrjad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt so-postavlenija struktur. – M.: Vost. lit, 2004. – 304 s.

4 Genon R. Carstvo kolichestva i znamenija vremeni // Izbrannye sochi-nenija. – M.: Belovod'e, 2003. – S. 9-297

5 Jeliade M. Aziatskaja alhimija. Sbornik jesse. – M.: Janus-K, 1998. – 604 s.

6 Divaev A.A. Iz oblasti kirgizskih verovanij. Baksy kak lekar' i koldun // IOAIJe. – Kazan': Tipografija Imperatorskogo Kazanskogo Universiteta, 1899. – T. XV, Vyp. 3. – S. 307-341

7 Tohtabaeva Sh.Zh. Serebrjanyj put' kazahskih masterov. – Almaty: Dajk-Press, 2005. – 474 s.

8 Vasil'ev V.E. O triade «kuznec-shaman-voin» // ILIN. Istoriches-kij, kul'turologicheskij zhurnal. – 2001. – № 2 (25). http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm

9 Vasil'ev F.F. Voennoe delo jakutov. – Jakutsk: Bichik, 1995. – 221 s.

10 Levi-Stross K. Revnivaja gorshechnica // Put' masok. – M.: Respub-lika, 2000. – S. 157-323.

11 Alekseev N.A. Tradicionnye religioznye verovanija jakutov v XIX – nachale HH v. – Novosibirsk: Nauka, 1975. – 199 s.

12 Potapov L.P. Altajskij shamanizm. – Leningrad: Nauka, 1991. – 319 s.

13 Abaev V.I. Shaman sil'nee voina // Izbrannye trudy: Religija, fol'klor, literatura. – Vladikavkaz: Ir, 1990. – S. 438-448.

14 Kondybaj S. Arғuқazaқ mifologijasy. 1-kitap. – Almaty: Arys, 2008. – 528 s.

15 Sem T.Ju. Mir shamana i ritual'nye praktiki narodov Sibiri. // Shamanizm narodov Sibiri. Jetnograficheskie materialy XVIII-HH vv. – SPb.: Filologicheskij fakul'tet SPbGU, 2006. – S. 3-25

16 Alekseev N.A. Shamanizm tjurkojazychnyh narodov Sibiri (opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovanija). – Novosibirsk: Nauka, 1984. – 232 s.

17 Dyrenkova N.P. Luk i strely v kul'ture, fol'klore i jazyke turec-kih narodov Altaja i Minusinskogo kraja// Tjurki Sajano-Altaja. – SPb.: MAJe RAN, «Nauka», 2012. – S. 266-271

18 Tursunov E.D. Proishozhdenie nositelej kazahskogo fol'klora.-Almaty: Dajk-Press, 2004. – 322 s.

19 Elemanova S.A. Nasledie tjurkskoj kul'tury (istoricheskij obzor kazahskoj tradicionnoj muzyki). – Almaty: Kantana-press, 2012. – 408 s.

20 Vasil'ev V.E. Kostjum svetlogo shamana po materialam jakutskih jet-nografov // Molodoj uchenyj. – 2011. – №10. – T. 2. – S. 89-91.

21 Chekaninskij I.A. Baksylyk. Sledy drevnih verovanij kazahov // Zapiski Semipalatinskogo otdelenija obshhestva izuchenija Kazahstana. Semipalatinsk. – 1929. – T.1. Vyp. 18. – S.75-87

22 Pojarkov O. Iz oblasti kirgizskih verovanij. Dzhiny // Religioznye obychai i obrjady kazahskogo naroda. – Pavlodar: NPF «JeKO», 2006. – T. 46.– S.47-65.

23 Basilov N.V. Shamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazahstana. – M.: Nauka, 1992. – 324 s.

24 Shirokogorov S.M. Svjaz' s duhami // Shamanizm narodov Sibiri. Jetnograficheskie materialy XVIII-HH vv. – SPb.: Filologicheskij fakul'tet SPbGU, 2006. – S.203-215.

25 Jarlykapov A.A.Fenomen ijnlimollav duhovnoj kul'ture nogajcev //Sbornik statej «Izbranniki duhov» – «Izbravshie duhov»: Tradici-onnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamjati V.N. Basilova (1937–1998). – M.: IJeA RAN, 2012. – S.331-340

26 Naumova O.B. Kazahskij baksy: istorija odnoj fotografii (Pub-likacija materialov F.A. Fiel'strupa po kazahskomu shamanstvu) // Jet-nograficheskoe obozrenie. – 2006. – № 6. – S.78–85.

27 Kukashev R.Sh. K obrazu lebedja v kazahskom shamanstve // Jetnografi-cheskoe obozrenie. – 2002. – № 6. – S.38-44.

28 Daulbaev B. Rasskaz o zhizni kirgiz nikolaevskogo uezda Turgajskoj oblasti s 1830 po 1880 g. // Zapiski Orenburgskogo otdela IRGO. – Orenburg, 1881. – Vyp.4. – S.32-48.

29 Kozhalymov Z. Celitel'skaja tradicija i filosofija. – Almaty. «Shalkode», 2010. – 210 s.

30 Sagalaev A.M. Mifologija i verovanija altajcev. Central'noaziats-kie vlijanija. – Novosibirsk: Nauka, 1984. – 121 s.

31 Baulo A.V. Atribut i mif: metall v obrjadah obskih ugrov. – Novo-sibirsk: Izd-vo Instituta arheologii i jetnografii SO RAN, 2004. – 160 s.

32 Ibragimov Sh.M. Ocherki byta kazahov. – Astana: «Altyn kitap», 2007. – 148 s.

33 Snesarev G.P. Relikty domusul'manskih verovanij i obrjadov u uz-bekov Horezma. – M.: Nauka, 1969. – 338 s.

34 Shishlo B.P. Sredneaziatskij tul i ego sibirskie paralleli // Do-musul'manskie verovanija i obrjady v Srednej Azii. – M: Nauka, 1975. – S.248-260.

35 Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazahstane. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2013. – 204 s.

36 Fiel'strup F.A. Iz obrjadovoj zhizni kirgizov HH veka. – M.: Nauka, 2002. – 300 s.

37 Bogoraz V.G. Fenomen shamanizma // Shamanizm narodov Sibiri. Jet-nograficheskie materialy XVIII-HH vv. – SPb.: Filologicheskij fakul'tet SPbGU.- 2006. – S. 25-49

Казахстанская молодежь массово подвергается психологической обработке западной индустрией культуры, вестернизируется, в погоне за прибылью, рейтингом и в этом случае никому не важны последствия. Подобной обработке молодое неокрепшее сознание подвергается через ТВ в эстетике серийных форм современного ежедневного телесериала. Выбор именно этих коммуникативных практик в качестве предмета нашего внимания обусловлен, не в последнюю очередь, актуальными проблемами экзистенциального, политического и культурного характера, переживаемого нашим обществом на рубеже тысячелетия.

Масалимова А.Р.

Масалимова А.Р.,
Рамазанова Б.К.

«Индустрия культуры» в общественном сознании в Республике Казахстан

В статье представлена попытка рассмотрения проблемы конфликта внутри национальной культуры – борьбы подлинного искусства с продуктом индустрии культуры. Обращаем внимание на суть конфликта внутри казахстанской культуры, когда в борьбу вступают: классические виды искусства, серьезный, авторский кинематограф, умная литература, возвышенная поэзия и широко тиражируемый в противовес активный и вездесущий продукт масс-медиа. Внутри этого смыслового и эстетического противостояния находится экзистенциональная психологическая практика, психотерапевтическая ее роль, несущая просветление, прозрение, гуманизм; а с другой стороны – масс-медиа, которая работает в различных неожиданных манипулятивных технологиях сознания личности, когда важна не истина, а сладкая ложь, потребительская позиция, «легкость бытия». Подлинное искусство уникального авторского взгляда и смысла на человеческое бытие оказываются под давлением идеологии индустрии культуры, а поэтому оказываются на обочине внимания. В молодежной среде процветает бездуховность, нигилизм, гомеостаз, как средство стремления к развлечениям. По этим причинам в учебном процессе нужно больше уделять внимания философским знаниям о происхождении «индустрии культуры».

Ключевые слова: национальная культура, искусство, общество, сознание, конфликты, масс-медия.

Massalimova A.R.,
Ramazanova B.K.

«Cultural industry» Social Consciousness in Republic of Kazakhstan.

The article will address issues within the national culture – the struggle of true art with the product of cultural industry. We draw attention to the conflict in the Kazakh culture, when classical arts – serious, aesthetic cinema, intelligent literature, poetry clash with ubiquitous product media. Kazakh youth undergoes psychological treatment product of Western cultural industries, westernized minds are influenced in pursuit of profit, the ratings and meaning behind art forms are being lost. Such treatment fledgling young minds exposed through various channels of mass media. Firstly, in our opinion, the majority of Kazakhs middle and older generation are still experiencing an acute shortage of the meaning of life. Socio-economic crisis in our country in the 90s, accompanied by both a philosophical crisis of society and the individual. State of confusion, ambivalence, farewell to the past, with the old, outdated way of thinking, exacerbates the problem of spiritual values. In these circumstances, it seems to us, namely the existential communication practices are particularly important when the issues involved in «existential vacuum», as well as communication, which can help the single individual to get out of the state of frustration and overcome the crisis «secondary» socialization and identification.

Key words: national culture, art, society, consciousness, conflict, mass media.

Масалимова А.Р.,
Рамазанова Б.К.

«Мәдениет индустриясы» Қазақстан Республикасының қоғам санасында

Бұл мақалада ұлттық мәдениеттің ішкі жанжал мәселелерін шешу әрекеті – мәдениет индустриясы өнімі мен шынайы өнер күресі қарастырылған. Басты назар Қазақстанның мәдениетінің ішкі жанжалының мәні таласқа түскен кезінде: өнердің классикалық түрлері, елеулі, авторлық киноматограф, ақылды әдебиет, жоғарылатылған поэзия және белсенді, кеңінен тираждалған, бәріне үлгеретін өнім БАҚ. Бір жағынан, психотерапевтік рөлге ие, жаңарту, ізгілік, гуманизм әкелетін болса, тағы бір тұрғыдан масс медиа, жеке тұлға санасында әр түрлі күтпеген жерден басқарылатын технология тұтынушы ұстанымы шынайылық емес, тәтті жалған «болмыс жеңілдігі». Қазақстан жастары көбіне батыстың мәдениет индустрия өніміне душар, табыс мәселесі басым түсіп, рейтінгі маңызды емес болып, санасы батыстануға ұшырайды. Мұндай буыны қатпаған санаға әр түрлі БАҚ арналарының тигізер әсері көп. Өз болмысын түсіну байланыс тәжірибесі пән ретінде біздің көзқарас бойынша соңғы мың жылдық шекарасында жалпы қоғам мәселесі болып таңдалды.

Түйін сөздер: ұлттық мәдениет, өнер, қоғам, сана, қақтығыс, бұқара-медиа.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 008+7.08:1] (574)

***Масалимова А.Р., Рамазанова Б.К.**

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: aliya.masalimova@kaznu.kaz

«ИНДУСТРИЯ КУЛЬТУРЫ» В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

С обретение суверенитета и независимости Республика Казахстан вступила в новые для себя рыночные отношения. Жизнь людей, в том числе и культурная, стала заметно меняться. Пришли новые идейные и идеологические западные веяния. Прежний советский, а потом постсоветский культурный ландшафт государства напрямую ощутил на себе во всем многообразии агрессивное влияние западной культуры и особенно индустриального продукта масс-медиа. В жизни рядового казахстанца появилось и стало прорастать в сознании понятие «индустрии культуры». Что это такое?

Наш потребитель быстро принимает западные новинки масс-медиа в каждодневном обиходе. Легкая музыка, легкое искусство, легкое попкорн-кино, слегка шокирующее театральное представление, телевидение, которое не приглашает зрителя к просмотру программ, а само вторгается в жизнь каждой квартиры, каждого человека – все это стало легкодоступным, легкоусвояемым, заманчивым по содержанию, приятным на вкус в первоначальном восприятии. Такая как бы дополнительная духовная пища расширяла горизонты познания, она сразу нравилась молодому поколению, и теперь почти каждый человек способен везде и в любое время суток «уединяться» с наушниками, с аудио-видео-плеером, для того чтобы «наслаждаться» новой, популярной, эстрадной музыкальной новинкой, шокирующей телепрограммой, фильмом ужасов или черного юмора. Такое времяпровождение у нашей молодежи становится нормой, привычкой, потребностью, модой – более того это становится мерилом уровня потребностей в духовной информировании человека и фактом ещё большего отчуждения от житейских текущих проблем. Окружающий мир с текущими проблемами молодому человеку становится неинтересным, скучным, серым, сложным, и, конечно, не разрешаемым. Трудным он видится ему с точки зрения запросов современного молодого человека, а значит, тогда легко и удобно поддаться идеологии масс-медиа и принять за правило ее идеологию, что в мире этом вообще нет проблем – они не существуют. Следуя подобным первым заманчивым позывам кичевого сознания, юноша или девушка становятся его рабами и активными потребителями продукта индустрии культуры, а текущие пробле-

мы жизни отходят на второй план его бытия. Об этом следует задуматься хотя бы в тот момент, когда в час отдыха вы включаете телевизор. Кажется, вся страна, весь казахский аул у экранов ТВ наслаждается шоу-программами – песнями, танцами, интермедиями о легкой и сладкой жизни. Заметим, подавляющая продукция масс-медиа пиратского происхождения – музыка, тексты песен, содержание интермедий грубовато «перелицованы» из западного известного продукта. Закон «Об авторских и смежных правах в РК» регламентирует, но в большей степени не работает, как, впрочем, не только у нас, и на всем евразийском пространстве. Агрессивная политика продвижения масс-медиа своего продукта умело переступает юридический запрет, ибо на кон поставлены высокие прибыли. Общество, понимая происхождение такого не легитимного источника продукта, тем не менее, согласно на потребление такой эрзац «духовной пищи». Потребитель – он как бы король данной ситуации, он требует не законности происхождения продукта, он требует себе развлечений. По такой причине отечественный шоу-бизнес, даже на уровне массовых представлений на казахских свадьбах-тоях, имеет колоссальный успех в финансовом выражении, а концерт классической музыки проходит, увы, в полупустых залах.

Масс-медиа, так неожиданно и стремительно ворвавшиеся в жизнь молодых, успешно использует на всей территории Казахстана свою атакующую идеологию определенными коммуникативными практиками, техниками и технологиями, в которых предпринимаются попытки перенесения в практику повседневной жизни расхожие идеи, ценности, концептуальные разработки в области этики, аксиологии, поведенческих моделях и знаковых смыслах представлений человека как о себе, так и о новом текущем времени. На второй или даже на третий план уходят смысложизненное искусство, проблемное, глубокое умное кино, классическая литература, драматургия, призывающее к состраданию, сочувствию, сопереживанию с героями произведений. Молодежь стала избегать страданий героев и кумиров, чтобы не допустить их лично в себя. Она стремится к заманчивым внешним раздражителям и развлечениям. Отчего это так?

В этой связи обратим внимание на конфликт *внутри самой казахстанской культуры*, когда в борьбу безуспешно вступают: классические виды искусства, серьезный, авторский кинематограф, умная литература, возвышенная поэзия и широко тиражируемый в противовес активный и вездесущий продукт масс-медиа. Внутри этого смыслового и эстетического противостояния находится экзистенциональная психологическая практика, психотерапевтическая ее роль, несущая просветление, прозрение, гуманизм; а с другой стороны – масс-медиа работает в различных неожиданных манипулятивных технологиях сознания личности, когда важна не истина, а сладкая ложь, потребительская позиция, «легкость бытия». Казахстанская молодежь массово подвергается психологической обработке западной индустрией культуры, вестернизируется, в погоне за прибылью, рейтингом и в этом случае никому не важны последствия. Подобной обработке молодое неокрепшее сознание подвергается через ТВ в эстетике серийных форм современного ежедневного телесериала. Выбор именно этих коммуникативных практик в качестве предмета нашего внимания обусловлен, не в последнюю очередь, актуальными проблемами экзистенциального, политического и культурного характера, переживаемого нашим обществом на рубеже тысячелетия.

По какой причине?

Во-первых, на наш взгляд, большинство казахстанцев среднего и старшего поколения до сих пор испытывают острейший *дефицит смысла жизни.* Социально-экономический кризис, охвативший нашу страну в 90-х годах прошлого века, сопровождался одновременно и *мировоззренческим кризисом общества и личности.* Состояние смятения, раздвоенности, прощания с прошлым, со старым, отжившим мышлением, обострил проблему духовных ценностей. В этих условиях, как нам представляется, именно экзистенциальные коммуникативные практики имеют особое значение, когда занимаются проблематикой «экзистенциального вакуума» (особом психологическом состоянии индивида, сопровождающимся потерей смысла жизни), а также практики диалогического общения могут помочь отдельному индивиду выйти из состояния фрустрации и преодолеть кризис «вторичной» социализации и идентификации.

Во-вторых, в условиях развертывания экономической конкуренции, в которую вступил Казахстан, и обострения борьбы за ведущее место в системе социальных отношений в отечественном обществе усилилось распространение информационно-психологического воздействия манипулятивного характера на всех уровнях социального взаимодействия – от межличностного общения до массовой коммуникации. Исследование коммуникативных практик, направлен-

ных на манипуляцию личностью, социальными группами и общественным сознанием в целом, становится как нельзя актуальной в наше время.

В-третьих, экспансия на фоне коммерциализации общества суррогатов западной культуры отнюдь не лучшего образца вновь актуализировала старую проблему критериев новизны, оригинальности и уникальности произведения искусства. И, в-четвертых, классическое искусство – музыка, балет, проблемное, национальное кино, подлинная проза или поэзия оказались в этой борьбе не конкурентны. Хотя они, создавая годами подлинное искусство и имея в себе уникальный собственный авторский взгляд и смысл на человеческое бытие, оказались под давлением идеологии индустрии культуры, а поэтому – на обочине. Экономическое выражение конфликта внутри национальной культуры – это, когда подлинное искусство создает высокое искусство, но не получает за это прибыль, а продукт масс-медиа, напротив, пользуется широким спросом и приносит очень высокие доходы. Не сопоставимы прибыли шоу-бизнеса и, к примеру, классической музыки, авторского кино, спектакля. Серьезное искусство не может обходиться без помощи государства и меценатов. Оно в одиночестве уязвимо и беззащитно. В этой связи в поисках ответов у нас есть смысл обратиться к истокам философской мысли о корнях происхождения этой самой «индустрии культуры».

В середине прошлого века немецкие философы Т. Адорно и М. Хоркхаймер написали книгу «Диалектика просвещения», которая во многих отношениях стала пророческой. Авторы впервые раскрыли понятие «индустрия культуры» и разъяснили понимание производства культуры как уничижающий человека аналог поточно-конвейерного производства продукта для души. То есть, культура не создавала себя сама в ходе собственного исторического развития, как это бывало раньше и везде, а становилась рыночным объектом или субъектом производства и распространения. Авторы замечательной книги индустрию культуры рассматривали как порочный факт повседневной дегенерации духовной жизни большинства людей до низкопробного «всеобщего уровня». Данное обстоятельство принимало для них особое значение, поскольку в нем они видели необходимое *условие осуществления тоталитарной духовной власти* как принципа организации и управления, предстающего как в непосредственно политических формах, так и в рыночном выражении. Раскрывая внутреннее родство и коренную типологическую общность массы как пассивного, безвольного и беспредельно лояльного продукта тоталитарной политической идеологии и массы как совокупности самодовольно-ограниченных и непоколебимо уверенных в своей суверенности, а на самом деле, легко поддающихся манипуляции агентов массовой политической культуры «позднего капитализма». Отличительное свойство этого исторического феномена заключается в том, что податливость массы духовному насилию (которая может принимать вид ее самостоятельного выбора в правиле «Давать то, что хочет публика») создается и изо дня в день закрепляется в первую очередь именно индустрией культуры, считают они, и это удивляет остальных. Иными словами, «индустрия культуры – это преднамеренное объединение ее потребителей сверху» [1, с. 107]. Более того, индустрия культуры – есть идеологическая сила, которая, действуя в виде общедоступного средства общения и развлечения, выступает под невинным названием «масс-медиа», в действительности является выражением невиданной концентрации политической и экономической власти: «Клиент здесь – это совсем не король, во что хотела бы вас заставить поверить индустрия культуры, это не субъект ее, а объект. Слово «масс-медиа», вошедшее в употребление для обозначения культурной индустрии, придает ей безвредный вид. В действительности же дело здесь не в массах, которым якобы отводится главная роль, и не в технике коммуникации как таковой... Массы – это не мера, а идеология индустрии культуры». И в этой связи напрашивается кульминационный вывод: «Суммарный результат воздействия индустрии культуры – антипросвещение» [1, с. 113].

Внешне вполне демократичное правило «Давать то, что хочет публика» на самом деле скрывает неравноправный характер отношений между коммуникатором и аудиторией. Для представителей индустрии культуры *массовое сознание* – это территория, для завоевания которой все средства могут быть хороши. Неудивительно, что в рамках этих отношений наиболее приемлемой как для коммуникатора, так и для массовой аудитории формой коммуникации зачастую становятся развлечения. Наделение живых людей умственным развитием манекенов, подмена проблемного (то есть всего того, что предполагает самостоятельное, независимое и восходящее мышление) занимательным – вот смысл управленческого воздействия индустрии культуры на сознание массовых аудиторий с помощью «развлечений».

Фактически вся массовая культура, попкультура служит инструментом вытеснения смысложизненных проблем, экзистенциальной тревоги. Милан Кундера в своем знаменитом романе «Невыносимая легкость бытия» дал замечательное рассуждение о том, что из себя представляет кич и кичевое сознание [3]. Это такая картина мира, говорит М. Кундера, из которой исключено все дискомфортное, а все, что нарушает светлое гармоничное мироощущение, просто объявляется несуществующим. Это и есть кичевое сознание. Вся наша жизнь – это борьба позитивной жизненной философии с кичевой философией, борьба за целостность жизни, за то, чтобы принять в картину мира, в том числе и то, что вызывает тревогу, вызывает дискомфорт, являясь неотъемлемой стороной нашей жизни. Стоит в этой связи вспомнить формулу Канта: делай, что должно, и будь что будет. Всегда есть зазор между реальными результатами и нашими целями, но, тем не менее, наша задача – принимать эту непредсказуемость и быть открытым тем возможностям, которые возникают в жизни.

Отчего так важно сохранить и донести до сердца молодежи идеи экзистенциализма, которые возможно для убедительной демонстрации своих преимуществ, только в качественном, настоящем, подлинном произведении искусства?

Первые попытки непосредственно перенести идеи философии экзистенциализма в психологическую и психотерапевтическую практику предприняли Л. Бинсвангер и М. Босс [4]. Но вершинами экзистенциальной психотерапии на сегодняшний день считаются методологические основы психологической практики, разработанные на основе философии экзистенциализма такими авторами, как Виктор Франкл, Ролло Мэй, Джеймс Бьюджентал [5], [6], [7]. К сожалению, перечень доступных у нас источников по экзистенциальной психологии и психотерапии до сих пор остается крайне незначительным.

Экзистенциальная психотерапия исходит из ключевой для нее идеи, наиболее явно сформулированной Ж.П. Сартром: «Существование предшествует сущности». Другими словами, в человеке нет никаких предзаданных сущностей или нет никакой «природы человека», которая бы определяла, что разовьется на ее основе в дальнейшем. Человек в каждый момент своей жизни сам решает, чем он будет дальше, и куда он будет развиваться. Человек свободно творит самого себя и «есть лишь то, что сам из себя делает» [8]. Такое же, по сути, определение экзистенциального существования дает М.К. Мамардашвили: «Экзистенция – это то, что сейчас здесь ты должен сделать. Она исключает откладывание на завтра или перекладывание на плечи другого, на плечи ближнего, нации, государства, общества. Ты должен сам. А человек не склонен это делать» [9, с. 223].

Таким образом, главное в понятии «экзистенции» – это акцент на самотворчестве, отсутствии предзаданности, отсутствии детерминированности того, что происходит сейчас, здесь-и-теперь, в данный настоящий момент. Жизнь человека выступает как некий «личностный тест», точнее – тестирование. Все, что в жизни есть: тревога, вина, страх, отчаяние, с одной стороны, и надежда, свобода, ответственность и любовь, с другой – все это не сваливается на человека неизвестно откуда, не заложено в него изначально, а порождается его собственными выборами и его собственными усилиями. Вне ситуации «здесь-и-теперь» нет никаких детерминант, которые бы заставили меня «здесь-и-теперь» поступить таким образом, а не иным. Существенным моментом этой идеи является такая характеристика экзистенции, как ее открытость. Эта характеристика противостоит идее о том, что человек есть некий завершенный процесс. Ключевой момент – отсутствие предзаданности, что важно сейчас понимать нашей молодежи, перед которой раскрыты все горизонты жизни. Реальное взаимодействие человека с миром всегда первично по отношению к каким-то конкретным характеристикам человека. Это означает, что свойства, которые мы приписываем другому человеку, – это только те свойства, которые раскрываются при взаимодействии с другими людьми, т.е. какие-то сущностные характеристики не заложены в человеке изначально, они формируются в процессе реального взаимодействия человека с миром, в процессе жизни. Иначе говоря, у человека вообще нет никакой предзаданной сущности, и сущность человека проявляется в открытости самым различным возможностям. Казахстанская молодежь остро нуждается в смысловом, теоретическом и практическом обучении. Высшая школа, да и средняя тоже обязаны этим заниматься – разъяснять молодым о том, что есть индустрия культуры и настоящее искусство, что есть наша *национальная культура* и как нужно себя ему повести, чему учиться, чтобы стать достойным гражданином своего времени – познать каковы истинные вершины духовной зрелости.

Другое важное понятие экзистенциалистского подхода – это понятие *жизненного мира,* которое занимает существенное место во многих

вариантах экзистенциализма. Самое главное содержание, которое заключается в данном понятии, состоит в том, что в каждый данный момент времени, в каждой данной ситуации человек противостоит не данной конкретной ситуации и не среде, его окружающей, а *миру в целом*. Взаимодействие человека с каким-то фрагментом мира в конкретной ситуации – это некоторая «голограмма», в которой отражается мир в целом. Еще одно ключевое положение экзистенциализма: другие люди являются непременным условием самоактуализации индивида, а культура может оказывать на самоактуализацию не только ограничительное, но и *позитивное влияние.* Экзистенциальная коммуникативная практика базируется на диалогической позиции, суть которой заключается в том, что условием самореализации является некий конструктивный диалог, общение, контакт с другим человеком, воспринимаемым во всей его целостности. Из западных авторов эта позиция наиболее четко представлена у М. Шелера, М. Бубера, а из советских авторов аналогичный подход разрабатывался у М.М. Бахтина. Таким образом, фундаментальная посылка, из которой исходят практики экзистенциальной коммуникации, заключается в том, что только во взаимодействии с миром человек обретает свои сущностные характеристики, или, как хорошо было об этом сказано В. Франклом: «Если человек хочет прийти к самому себе, его путь лежит через мир» [5, с. 120].

Эта посылка, или позиция предельно четко присутствует во всех вариантах экзистенциальной психологии. Человек с момента рождения находится в постоянном взаимодействии со своим жизненным миром, с миром, в котором находятся потенциальные смыслы его существования, которые он должен открыть, найти для себя. Мир несет в себе как определенную угрозу и опасность, так и позитивные возможности и альтернативы, из которых человек должен делать выбор, и в процессе этих выборов он себя самого «строит». Предметом практической работы экзистенциально ориентированного терапевта или консультанта является не столько личность клиента, сколько экзистенциальные проблемы, порожденные ее взаимодействием с миром. Здесь в качестве единицы или узлового момента анализа выступает именно взаимодействие с миром, и вне этого взаимодействия никакой экзистенциальный анализ невозможен.

Наконец, последняя посылка коммуникативной практики экзистенциализма касается сферы этики, проблемы добра и зла. С точки зрения экзистенциалистского подхода человек не предрасположен априори ни к добру, ни к злу. Он выбирает или то, или другое, а тем самым творит и то, и другое. Он открыт тому и другому [10]. Попробуем очертить проблемное поле, где наиболее эффективно работают экзистенциалистские коммуникативные практики. В литературе, посвященной этому вопросу, принято выделять четыре основных узла экзистенциальных проблем, пути, решения которых изучает экзистенциальная коммуникативная практика. Это: 1) проблемы времени, жизни и смерти; 2) проблемы свободы, ответственности и выбора; 3) проблемы общения, любви и одиночества; 4) проблемы смысла и бессмысленности существования [12]. Проблема времени является ключевой в ситуации экзистенциального выбора. Иначе говоря, выбор, которые мы делаем – это выбор между двумя альтернативами: выбор будущего, либо прошлого. В будущем всегда присутствует неизвестность. Нельзя предсказать будущее, даже если мы что-то планируем. Это риск, с которым сопряжено любое наше действие. И этот риск устранить нельзя, как бы мы ни пытались, потому что нельзя предвидеть будущее. Выбирая будущее, мы выбираем неизвестность. И в этом содержится неустранимый корень человеческой тревоги, потому что, выбирая направленность в будущее, мы тем самым принимаем на себя тревогу. Тревога – это эмоциональный аккомпанемент неустранимой неопределенности будущего.

Таким образом, мы коснулись только части большой глобальной проблемы – *конфликта внутри самой национальной культуры*, борьбы в ней подлинного искусства с продуктом индустрии культуры.

Однако, важно в процессе выстраивания любого учебного плана, чтобы наша казахстанская молодежь четко понимала смыслы появления и цели, преследуемые индустрией культурой, и задач, которые она ставит перед собой. В этой связи молодой человек будет способен самостоятельно сделать трезвый вывод и никогда не пройдет мимо подлинного искусства, а оно станет его спутником жизни, ибо экзистенциальная философия всегда стремится к разуму, а значит, она истинна.

Литература

1 Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. – М.: Медиум; СПб.: Ювента, 1997. – 311 с.

2 Кундера М. Невыносимая легкость бытия / пер. с чешского Н. Шульгиной. – СПб.: Амфора, 2000. – 351 с.

3 Бинсвангер Л. Бытие-в-мире: введение в экзистенциальную психиатрию. – М.: КСП; СПб: Ювента, 1999. – 300 с.

4 Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник: пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 338 – 360.

5 Мэй Р. Истоки экзистенциального направления в психологии и его значение // Экзистенциальная психология. – М.: Апрель-Прес, 2001. – С. 105 – 140.

6 Бьюдженталь Дж. Предательство человечности // Эволюция психотерапии. В 3-х т. – М.: Класс, 1998. – Т. 3. – С. 180-207.

7 Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319 – 344.

8 Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: AdMarginem, 1995. – 548 с.

9 Мэй Р. Искусство психологического консультирования: пер. с англ. – М.: НФ «Класс», 1994. – 144 с.

10 Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1990. – 272 с.

11 Леонтьев Д. Что такое экзистенциальная психология? // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / под ред. Д.А. Леонтьева, В.Г. Щур. – М.: СМЫСЛ, 1997. – С. 40 – 54.

References

1 Adorno T., Horkhajmer M. Dialektika prosveshhenija: filosofskie fragmenty / per. s nem. M. Kuznecova. – M.: Medium; SPb.: Juventa, 1997. – 311 s.

2 Kundera M. Nevynosimaja legkost’ bytija / per. s cheshskogo N. Shul’ginoj. – SPb.: Amfora, 2000. – 351 s.

3 Binsvanger L. Bytie-v-mire: vvedenie v jekzistencial’nuju psihiatriju. – M.: KSP; SPb: Juventa, 1999. – 300 s.

4 Frankl V. Chelovek v poiskah smysla: sbornik: per. s angl. i nem. – M.: Progress, 1990. – s. 338 – 360.

5 Mjej R. Istoki jekzistencial’nogo napravlenija v psihologii i ego znachenie // Jekzistencial’naja psihologija. – M.: Aprel’-Pres, 2001. – S. 105 – 140.

6 B’judzhental’ Dzh. Predatel’stvo chelovechnosti // Jevoljucija psihoterapii. V 3-h t. – M.: Klass, 1998. – T. 3. – S. 180-207.

7 Sartr Zh.-P. Jekzistencializm – jeto gumanizm // Sumerki bogov. – M.: Politizdat, 1989. – S. 319 – 344.

8 Mamardashvili M.K. Lekcii o Pruste. – M.: AdMarginem, 1995. – 548 s.

9 Mjej R. Iskusstvo psihologicheskogo konsul’tirovanija: per. s angl. – M.: NF «Klass», 1994. – 144 s.

10 Fromm Je. Begstvo ot svobody. – M.: Progress, 1990. – 272 s.

11 Leont’ev D. Chto takoe jekzistencial’naja psihologija? // Psihologija s chelovecheskim licom: gumanisticheskaja perspektiva v postsovetskoj psihologii / pod red. D.A. Leont’eva, V.G. Shhur. – M.: SMYSL, 1997. – S. 40 – 54.

Ислам является наиболее «абсолютистской» религией, абсорбирует политику, проводит жесткую грань между мусульманами и немусульманами и с трудом «переваривает» другие цивилизационные матрицы.

Запад завоевал мир не из-за превосходства своих идей, ценностей или религии, но скорее превосходством в применении организованного насилия.

Хантингтон

Meirbaev B.B., Yesekeyeva E.F.

The Islamic factor in modern Europe: religious studies review

The influence of the Muslim dispora in Europe continues to grow in parallel with the growth of its population. As a result of efforts in recent migration, Islam is becoming more common. In some European countries there are Islamic political parties, and many cities-Muslim regions and communities. The author tried to analyze the state of Islam in Europe at the moment, its controversial nature, bring information about the number of Muslims in the major countries. This article discusses the processes of adaptation of Muslims to European values, the preservation of their ethnic and religious identity. The author emphasizes that special concern is the fact that native Europeans (in particular youth) not only accept Islam as a faith, but also begin to replenish extremist organizations. This article also explores the prospects of EuroIslam or European Islam as a religious-ideological system.

Key words: islam, Europe, muslims, Islamic factor, migration, identity, euroislam.

Мейрбаев Б.Б., Есекеева Э.Ф.

Заманауи Еуропадағы исламдық фактор: дінтанулық шолу

Еуропадағы мұсылман диаспорасының әсері халық санымен қатар өсіп келеді. Соңғы кездегі көші-қон процесінің күшеюінің нәтижесінде ислам көптеп таралуда. Еуропаның кейбір елдерінде исламдық саяси партиялар жұмыс жасайды, ал кейбір қалаларында мұсылман аудандары және қауымдары бар. Автор ірі мемлекеттердегі мұсылмандардың санын, Еуропадағы исламның жағдайын, осы мәселедегі қарсылықтарды талдауға тырысты. Мақалада этникалық және діни сәйкестілікті сақтау, Еуропалық құндылықтарға мұсылмандардың бейімделу процестерін зерттеді. Автор жергілікті еуропалықтардың исламды қабылдап қана қоймай, экстремистік ұйымдарға да мүше болуы ерекше алаңдаушылық туғызатынын айтады. Сондай-ақ, діни-идеологиялық жүйе ретіндегі Еуро-Ислам немесе Еуропалық Исламның болашағын зерттейді.

Түйін сөздер: ислам, Еуропа, мұсылман, исламдық фактор, көші-қон, бірегейлік, еуроислам.

Мейрбаев Б.Б., Есекеева Э.Ф.

Исламский фактор в современной Европе: религиоведческий обзор

Влияние мусульманской диспоры в Европе продолжает усиливаться параллельно с ростом ее численности. Вследствие усилившихся в последнее время процессов миграции ислам получает все большее распространение. В некоторых странах Европы имеются исламские политические партии, а во многих городах – мусульманские районы и общины. Автор статьи попытался проанализировать состояние ислама в Европе на настоящий момент, его противоречивый характер, привести сведения о количестве мусульман в крупных государствах. В статье рассматриваются процессы адаптации мусульман к европейским ценностям, сохранения ими своей этнорелигиозной идентичности. Автор подчеркивает, что особенную озабоченность вызывает тот факт, что коренные европейцы (в частности молодежь) не только принимают ислам как веру, но и начинают пополнять экстремистские организации. Также в статье исследуется перспектива развития евроислама или европейского ислама как религиозно-идеологической системы.

Ключевые слова: ислам, Европа, мусульмане, исламский фактор, миграция, идентичность, евроислам.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 327.83

Meirbaev B.B., *Yesekeyeva E.F.

Al-Farabi kazakh national university,
Kazakhstan, Almaty
*E-mail: aminabek@mail.ru

THE ISLAMIC FACTOR IN MODERN EUROPE: RELIGIOUS STUDIES REVIEW

Nowadays, no one of religion in the world, as Islam does not attract as much attention and does not cause so much controversy and conflicting judgments. Today, Islam is the second, after Christianity, according to the number of followers of the religion, playing an important role in the social life of the Muslims. Muslim communities exist in more than 120 countries around the world, 35 of them they make up more than 80% of the population (most of them located in Northern Africa and Western Asia), which exhibit a high political and social activity.

In the European Union (EU) Muslims are a minority:: their share is in France – 9% in the Netherlands – 5.6%, Germany – 3.9%, in Austria – 4.1% of the population, with the exception of Bulgaria – 11 87% [1]. In General, the proportion of the population of Islamic countries in the EU, according to various estimates, ranging from 3 to 5 percent.

According to experts, by 2025-2030, the number of Muslims in Europe could rise twice, but the accuracy of such assessments is not flawless. Many of these estimates were derived based on simple extrapolation on European Muslims model reproduction patterns that characterize regions of traditional Islam.However, experts believe that it is appropriate to expect growth of the Muslim population in Europe. A wave of strong immigration from Islamic countries is increasing, which is especially vividly seen today. According to a very low-key assessment experts at the Carnegie Endowment, to the year 2023, Islam will be the first in the number of adherents of the religion of peace.Now, the total number of Muslims in the world is estimated differently and is approximately one and a half billion people. And at the turn of the 19th and 20th centuries. the number of Muslims was estimated at 100 million. man.

Recently, the Islamic factor takes more and more attention of experts,considering the Muslim world as a very powerful force in contemporary international life and one of the pillars of the future world order.The growing importance of Islamic factor due to several reasons, which first and foremost you need to include the strategic importance and dimensions of the Islamic world, a high birth rate (in France, for example, the birth rate among the local Islamic adherents significantly lower than the average Asian and African indices; it roughly corresponds to the «Middle French» growth indicators of

the population) and the constant growth of Muslim migration to Europe and North America.

The origin of European Muslims is very different. The origin of European Muslims is very different. The first wave of migration came in the mid-1950's, and is associated with the dismantling of the French, British and Dutch colonial empires. France first drove the inhabitants of the Maghreb; in the UK-residents of Pakistan; Indonesians-in the Netherlands.

The second wave of Muslim migration to Europe occurred in 1960 after the bilateral agreements of Algeria and France, Germany and Turkey. Later, France and the Benelux countries have been given permission to individual labor migration of residents of Morocco, Tunisia and Turkey.

The third wave of Muslim immigration to Western Europe came in the early 1990's. Mostly they were refugees and applicants for political asylum from Bosnia and the Middle East. Most of them also sought to France, Britain and Germany, but also appeared a new center of gravity – the Scandinavian countries.

Today, some researchers say about the fourth wave, which includes Muslim businessmen and students who move to Europe in order to achieve career goals. Also in this group are the Europeans, who converted to Islam (mostly women married to Muslims) [2] .

Muslim civilization and European civilization with Christian roots faced the problem of peaceful coexistence in the EEC. Features of Islam not just as a religion but as a lifestyle, enveloping all of her hand, led to complexity in the way of Muslims to adapt to European society.

Islam has certain characteristics that distinguish it from other beliefs: this is inclusive of religion, which is not just a world view or ideology, or set of moral values, it's a way of lifestyle, which comprehensively regulates the life of the believer.

Islam as an ideology is a rallying point for all Muslims. However, his commitment is highly controversial and reflects the interests of different social groups and strata of the population. In fact, today the Islamic world is experiencing enormous difficulties of development, it is very unstable, polarization occurs Islam. Against this background, the extremist trends in Islam are increasing, there are political alliances of forces of aggressive nationalism and extremism from religion.

The spread of radical Islamism contributes to a number of factors, such as: loss of ideological orientations with regard to the disenchantment in the ideas of nationalism, appeared in the bankruptcy of socialism, continuing in part of the population of rejection of capitalism, which he associated with the colonial past, as well as drug addiction, sexual promiscuity, the disintegration of family ties; the absence of most of the Muslim states of strong alternative political forces of democratic orientation, etc., it is impossible not to take into account the continuing tensions in Arab-Israeli relations, the conflicts taking place almost continuously (border, territorial, ethnic, sectarian, and so on. etc.) in different intensity, which in varying degrees in Muslim countries are involved.

If in the future there will be no prospects for solving problems, many are turning to return to the idealized «golden age» of Islam. It is not just about the population of Muslim countries, but also of the inhabitants of the Western and European countries.

Everyone remembers, for example, about the terrorist acts that have taken place in Paris, at the beginning of this year, which became the largest by number of victims over the past half-century. As it became known, the group which committed terrorist acts, mainly consisted of French youth.

The Imam of the Paris suburb of Drancy-Hassen Šalgumi, (at one time he said that wearing the veil in the Republic makes no sense) called on authorities to do everything possible to stop the radicalization of Muslim youth: «why do terrorists use our youth? It is a French youth who struggle against their own country. They as jihadists went to Mali, and are now in Syria and elsewhere… Everyone should see their area of responsibility... and civil society and politicians and judges… The yare not work inghardtoenditall.» [3].

In recent decades, there is an intensive growth of the Muslim diaspora in Western Europe.Now, according to various estimates, there are already 12 to 14 million Muslims.The largest communities are found in France (about 5 million people, mostly North Africans) and Germany (up to 3 million, mainly Kurds and Turks).

In most cases, Muslim communities in Europe are not assimilated with the local population and live in designated areas according to their moral and religious laws. It is not uncommon for clashes on ethnic basis with the indigenous population. A large proportion of migrants is on the lowest rungs of the social ladder. All this creates fertile ground for active work of Islamic extremist organizations. Many experts believe that in the near future many Muslim diaspora in Europe can turn into one of the most dangerous sources of tension.

Adaptation of Muslims in Europe is linked with both positive and negative processes. Many Muslims

and their children are attached to European values, get an education, work, strive to integrate into the European multicultural situation. At the same time they wish to preserve their ethnic, spiritual and cultural identity. Some of them are drawn into radicalist and extremist groups, committing wrongful acts that determines anti-Islamic bursts(due to a number of different factors, young people are most vulnerable to the negative effects of antisocial and criminal groups).

At the beginning of the XXI century, the attention of the public and political circles have attracted such phenomena as «Islamic renaissance» and «Islamic boom». We are talking about the features of manifestations of Islam in social and political life of the modern world. he influence of Islamic countries, intensifies every year on international policies, which have to be considered today by the major powers. At the same time more and more clearly manifest foreign policy ambitions of countries such as Pakistan, Iran, Saudi Arabia, Egypt, Indonesia and a number of others. Traced, though not always sufficiently clear, the desire of Islamic states for unity of action in the international arena.

Many political analysts believe that the twenty-first century began 11 September 2001, namely from the time of one of the largest terrorist attacks, when the Islamist terrorist groups have declared themselves. And if before September 11,the relationship between Islam and the West were not particularly straightforward, after those events, the process of confrontation began to take visible shape.

Well-known American political scientist Fareed Zakaria, in his book «The Post-American World» stressed that in modern conditions the leading role of America will inevitably decrease, because countries such as China, India and Russia are gaining momentum. Today, the «Westernization» is no longer a modernization. According to many experts, many European countries are at the dawn of its five-hundred-era dominance. Experts are increasingly coming to the conclusion that the spiritual traits, socio-cultural features of a particular society or region, an impact on the social and historical dynamics. It is not just about erasing cultural and civilizational features of different countries, but also the loss of polarity, without which civilization is dead. Commenting on the process of retreat of Western civilization, the French philosopher Jean Baudrillard wrote: «Maybe one day white people (caucasian people) will disappear, and not realizing that their whiteness is only a result of the shocking mixing and convergence of all races and cultures, just as the white color represents an amalgam of all colors «[4, p.60.].

Today, more and more began to use the term «Euro-Islam», which is understood as a new religion – ideology of Muslims living in Western Europe. Euro-Islam – is considered a variant of Islam which, according to many researchers, already exists. This term should combine the principles of Islamic duties and the basics of the social structure of Western countries, such as human rights, the rule of law, democracy and gender equality.

Tariq Ramadan (born in 1962 in Geneva), one of the authors of the concept of Euro-Islam – is a well-known scientist, publicist and public figure. He was the first who used the term «European Islam», in the mid 90's. T. Ramadan actively defends European Muslims and promotes their ideas in the West, which made him the object of attention from scientists, politicians and journalists. According to T. Ramadan, Euro-Islam will help the European Muslims safely and less painlessly integrate into the European community.

According to T. Ramadan you can be not only a Muslim, but also European, justifying it by the fact that a Muslim lives under the laws of a European country, except for certain circumstances. He believes that European Muslims should form a «European Islam», as there are «Asian Islam» and «African Islam». But this vision of T. Ramadan has not received a response from the orthodox Muslims who believe that there is only one, true Islam. T. Ramadan's views are treated differently, that European Muslims that Oriental.

Giving an interview to euro news journalist, after the events in Paris, Tariq Ramadan said: «What we have is a transnational reality now that we can see in Germany, in Belgium in France even in Britain with the rise of the UKIP party that is stigmatising the immigrants and Muslims, saying Islam is alien to the European continent. My position is to say exactly the opposite: Islam is a European religion, it is a western religion and we have to deal with it, we are going to build our future together.»

Ramadan stands for the delimitation of Islam and the Arab culture, the integration of Muslims into European society while preserving their religious values, and the main condition for the development of Euro-Islam is the transfer of Islamic principles on European soil, taking into account cultural, religious and social characteristics of the countries of the continent; but there is another direction of Euro-Islam – a radical, whose members, insist on using radical measures in relation to European society, propaganda and armed actions.

It should be noted that the tendency to radical views there is from the second generation of migrants. The first generation of migrants generally do not claim social benefits, which are provided by the European Union for their national citizens.

Formation of the Euro-Islam–is a long historical process that religion should pass on its own, a more natural way.

In modern Europe, rooted secular culture. Therefore, on the one hand, in these countries the political system tries to take into account the role and the place of Muslims. For example in France, in 2002was founded a special council of Muslim worship in order to establish a dialogue with the state and society of Muslims.

But on the other EU countries are also seeking to preserve its secularism in politics and culture. For example, in France, in February 2004it was adopted «The law on the secular character of the society, forbidding students to wear clothes or symbols related to any religion».

In general, the role of the Islamic factor in Europe and in the world continues to grow.

The important thing is that the images of the Islamic world, appearing in the American and European press, almost invariably negative and associated with violence. The fact that most Muslims lead normal lives and professes an entirely reasonable faith with an emphasis on the feeling of kindness brotherhood, charity, social justice and peace, in recent years has been overshadowed by political events.

Similarly, in the same way, distort the image of the West in the eyes of Muslims, that constantly appears as the world of compressor, a supporter of the enemies of Islam and the oppressor of the poor. In General, Muslims around the world against the West feel resentment and hostility, which in its extreme form, resulting in the form of national and international terrorism.

Islam, being a culture of peace and understanding, should not become an instrument of destruction of the world. We can not allow the conversion of the struggle against Islamic extremism in the confrontation between religions, and even more so – in an open conflict, which will be drawn to many countries and people.

References

1 European Muslim population. General and Islamic sources. – 2005 // http://www.islamicpopulation.com/ europe_islam.html

2 Malaxov V. Kul'turny'e razlichiya i politicheskie granicy' v e'poxu global'ny'x migracij – M.: Novoe literaturnoe obozrenie; Institut filosofii RAN, 2014.

3 Tarik Ramadan «Islam – evropejskaya religiya» // euronews 10/01/15

4 Bodrijyar Zh. Prozrachnost' zla. – M., 2006. – 230 s.

Вы мало знаете обо мне, если ничего не знаете об исламе. Вы ничего не знаете об исламе, если судите о нём по грехам мусульман. Будьте благоразумны! О религии нужно судить по её учению, а не по поступкам её приверженцев.

Если мусульманин не сумел ответить на ваш вопрос, это не означает, что в исламе отсутствует ответ.

МухаммадОкар

Мұқан Н., Бөлекбаев С.Б.,
Мәнен Б.

Қытайдағы Ислам дінінің тарихи даму кезеңдері

Мақалада авторлар ислам дінінің Қытай елінде дамып, таралуының тарихи кезеңдерін саралайды. Ислам дінінің Таң (618-907 жж), Сұң (960-1279 жж.), Юань (1206-1368 жж.), Миң (1368-1644 жж.) және Циң (1616-1911 жж.) патшалықтары кезеңдеріндегі даму ерекшеліктері және Қытай қоғамының этномәдени, саяси, экономикалық және мәдени қатынастарына ықпалы зерттелген. Қытайдағы ислам дінінің тарихын зерттеу қазіргі қытай қоғамының ұлттық, діни, әлеуметтік-экономикалық және саяси мәселелерін шешуде және елдің орнықты даму стратегиясын жасауда өзекті болып табылады.

Түйін сөздер: ислам, конфуциандық, будизм, даосизм, патшалық, азұлттар, дін, дәстүр, мешіт, Қытай, атқосшылар.

Mukan N., Bolekbaev S.B.,
Manen B.

Historical periods of the Islam development in China

Authors analyze penetrating of Islam in China and the historical periods of development in China. The features of the development of Islam during the reign of the Tang (618-907 AD), Sung (960-1279 AD), Yuan (1206-1368 AD), Ming (1368-1644 AD) and Qing (1616-1911) dynasties, as well as the influence of Islam on ethno-religious, political, economic and cultural relations of the Chinese society was examined. The study of the Islam history in China is relevant for the solution of modern national, religious, socio-economic and political problems of contemporary Chinese society, and to develop a strategy for the further sustainable development of the Chinese state.

Key words: Islam, Confucianism, Buddhism, Daoism, dynasty, national minorities, religion, tradition, Mosque.

Мукан Н., Болекбаев С.Б.,
Манен Б.

Исторические периоды развития Ислама в Китае

Авторы анализируют распространение ислама в Китае и его исторические периоды развития в Китае. Исследованы особенности развития ислама в периоды правления династий Тан (618-907 гг.), Сун (960-1279 гг.), Юань (1206-1368 гг.), Мин (1368-1644 гг.) и Цин (1616-1911 гг.), а также влияние ислама на этнорелигиозные, политические, экономические и культурные отношения китайского общества. Исследование истории ислама в Китае является актуальным как для решения современных национальных, религиозных, социально-экономических и политических проблем современного китайского общества, так и для разработки стратегии дальнейшего устойчивого развития китайского государства.

Ключевые слова: ислам, конфуцианство, будизм, даосизм, династия, национальные меньшинства, религия, традиция, мечеть, возница.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 297 (510)

[1*]Мұқан Н., [1]Бөлекбаев С.Б., [2]Мәнен Б.

[1]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[2]Ақын Сара атындағы орта мектеп, Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
[*]E-mail: nmk-nurzat@mail.ru

ҚЫТАЙДАҒЫ ИСЛАМ ДІНІНІҢ ТАРИХИ ДАМУ КЕЗЕҢДЕРІ

Қазіргі Қытай қоғамында орын алып жатқан саяси және этномәдени үдерістер Қытай діни тарихын терең зерттеуге шақырады. Қытай дәстүрлі діндері конфуциандық, буддизм, даосизммен қатар қытай өркениетінің дамуына ислам діні де өз әсерін тигізді. Қытайда мұсылмандық қауым 1300 жылдан астам өмір сүруде және ол қазір әлемдегі ең ірі қауымдастықтың бірі болып табылады. Қытай мұсылмандарының саны 27 миллион адамнан асады. Қытайдың кейбір облыстарында (Синьцзянь-Ұйғыр автономды ауданы, нинся-Хуэй автономды ауданы) ислам басым діни дәстүр болып табылады. Мұсылмандар Қытай халқының әлеуметтік белсенді топтарының бірін құрайды.

610 жылы Мұхаммед пайғамбар өзін Алланың елшісімін деп ислам дінін тарата бастаған кезі Қытайда Суй патшалығының құлдыраған кезеңімен тұспа тұс келді. Суй патшалығының халықты еріксіз ауыр жұмысқа салуы және халықтың еңбек күшін аяқ асты етуі Суй патшалығының құлауының тікелей себебі болды.

Суй патшалығының соңғы патшасы Янди патша билікке келгеннен кейін халықты жылда адам төзімсіз ауыр еңбекке салды. 609 жылы 4 миллион еңбекке жарамды ер еңбекке жіберілді, сол кездегі жалпы 8,97 миллион отбасынан, яғни әр екі үйден бір ер адам еңбек етуге мәжбүр болды. Бұл кезде аштықтан, еңбектің ауырлығынан зорығып өлушілер саны жартысынан асқан. Янди патша 14 жыл билік еткен аралығында өзіне арнап көптеген саяжайлар салатын және жылда сыртқа саяхаттайтын, жанына 10 мыңнан астам атқосшылар ертіп жүретін болған, саяхат барысындағы барлық шығындарды жергілікті халық мойнына еріксіз алатын. Ұлы Қорғанды салу барысында еңбек күші жетпегендіктен әйелдерді де Ұлы Қорған салуға мәжбүрлеген. Шаруалар көтерілісі күннен күнге күшейе түсті, бұл әбден өршу алған көтерілістерді басуға Суй патшалығының күші жетпейді.

618 жылы Суй патшалығының орнына Таң патшалығы келеді. Сөйтіп, Таң империясының тарихы орта ғасырларда бүкіл Азия мен Қиыр Шығысқа даңқы мәлім болған Ли әулетінен басталады. Суй дәуіріндегі шаруалар көтерілісін орынды пайдалана білген Ли Юань (император Гао-цзу 618-626 жж.)

қолайлы экономикалық, саяси жағдайларды пайдалана отырып 618 жылы Таң империясының негізін салады, яғни, американдық ғалым Бертольд Лауфердің айтқанындай «Қытай әулеттерін әлемге танытқан Таң» осылайша өмірге келген [1, 24-30 бб.].

Таң әулеті Қытайда үш ғасырдан аса уақыт билік етті. Қытай бұл кезде ортағасырлық әлемнің ең жоғарғы деңгейдегі дамыған, аса қуатты державасына айналды. Бұл дәуірде Қытай императорлары өз билігін орасан зор территорияларға орнатты. Таң империясы жер көлемі жағынан VII-IX ғғ. Қытай тарихында бұрынғы кезеңдерде болмаған орасан аймақты қамтыды.

Билікке келген соң Таң императорлары орталықтанған билікті күшейту, мемлекеттің жекелеген территориялары мен императорлық әулет арасындағы қарым-қатынасты реттеу, билікті нығайту мақсатында бірқатар әкімшілік реформалар жасады. Таң әулетінің қолына бүкіл билікті шоғырландыруға император Ли Юань бар күшін салды, оның саясатын елдегі әртүрлі әлеуметтік топтар қолдады. Ол қарапайым халықтың мойнындағы ауыртпалықтарды жеңілдетіп, еңбек міндеткерлігінің мерзімін қысқартты, жерінен айрылып, құлдыққа сатылып кеткен шаруаларға бас бостандығын берді. Ашаршылыққа ұшырағандарға көмек ұйымдастырылып, су тасқынының зардаптарын жою шараларын іске асырды. Саяси қарсыластарына өкімет тарапынан олардың өздері кешірім сұраған жағдайда рақымшылық жасалды. Мемлекет сауда мен саудагерлерге көп жеңілдік жасады.

Ал, бұл Мұхаммед пайғамбардың ислам дінінің негізін қалап әрі исламды ту етіп Арабия Түбегінің бірлігін қалаған кезі еді. Осыған тұспа-тұс келген Таң патшалығы Қытай феодалдық қоғамының гүлденіп шарықтаған кезі. Қытай жыл санауы бойынша жыңуаннан каюан аралығы (Қытай жыл санауы әр патшалық билік еткен кезеңі бойынша патшаның атымен қалып отырған, 贞观-开元, 627-741 жж.) кезінде Таң патшалығы Суй патшалығының құлауын тәжірибе сабақ ретінде алып, ұзақ билік ету үшін көптеген реформалар жүргізді. Мысалы, салықты төмендету, ұлт ынтымақтығын арттыра түсу, ұлтаралық тең құқық, қанаушылыққа қарсы тұру т.б. Бұл реформалар Таң патшалығының сол кезде әлемдік империя болуына себепші болды.

Қытай тарихи деректерінде араб династияларын «Да Шы» （大食） деп атап кеткен, бұл кездегі кең байтақ даланы алып жатқан, жаңжақты кемелденіп дамыған араб династиясы Таң патшалығымен де арақатынасы жақсы болған.

Ертеден араб елдері мен Қытай арасында қарым-қатынас қалыптасқан. Таң патшалығы тұсында бұл арақатынас тіпті де қоюлана, өркендей түсті. Таң патшалығы кезінде негізгі екі байланыс жолы болды: біріншісі, «құрлықтық жібек» жолы; екіншісі, «теңіз жібек» жолы. «Құрлықты жібек» жол араб мемлекеттерінен шығып, түркілердің жерін басып, қазіргі Шыңжаңды басып, Боғда, Гүйзы, Хышиды басып, Таң патшалығының астанасы Чанъанға жеткен. «Теңізді жібек» жолын, тағы «меруерт жолы» деп те атайды. Бұл Гуан Чжудан шығып, теңіз жағасымен оңтүстікке қарай бет алады, Атлант мұхитын, Үнді мұхитын басып Парсы бұғазына келіп Қос Өзен арқылы Бағдатқа баратын болған [2]. Бұл жол араб империясының дамуына қарай күннен күнге гүлдене түседі, кейін негізгі сауда-саттықтың жолы болып қалды.

Тарихи деректерге көз жүгіртсек, 651 жылы Араб империясының үшінші халифы Осман Қытайға ресми түрде елшілерін Таң патшалығына жіберді. Елшілер халифаттың мемлекет құрған барысын, елдегі өзгеше салт-дәстүр туралы және ислам дінінің жағдайы туралы тоқталады. Бұл жылды, яғни 651 жылды Қытай ислам танушылар ислам дінінің Қытайға енген жыл деп санайды. Қытай жылнамаларында 798 жылға дейін 39 реттен астам елшілік жіберілгені тіркелген [3, 383 б.]. Бұл кезде елшілер Таң патшасына әр түрлі асыл зат, әтір, піл тісі, тағы басқаларды сый ретінде береді. Таң патшасы оларға әкелген заттарының құнынан да жоғары заттарды беретін болған, тіпті кейбірлеріне «жоңлаң жияң» (中郎将, еңбек сіңіруші) деген мәнсап берген. Бұл елшілер алған заттарын өз еліне барып сатып, көптеген ақшаға кенелген, кейбір елшілер тұрақты Қытайда мекендеп қалған, бұлар Қытайға ислам дінінің таралу бұлақ көздерінің бірі болмақ. Осы Таң патшалығының басында даосизм буддизмге қарағанда жоғары тұрды. Таң патшалардың көбісі даосизмге сенетін болған, буддизм саяси мәртебеде жоғары орын алмаған. Бірақ уақыт өте келе буддизм үстемдік орынға көтеріледі, себебі буддизмнің негізгі кітапшалары қытай тіліне аударыла бастайды және әлсіреген үстем тап халықты көз бояушылық ретінде буддизмді көтермелеп халықты алдайды. Бұндай пайдалануы билікті уақытша өз уысында ұстай алды, бірақ уақыт өте келе көптеп салынған будханаларды басшылар өз мүддесіне жарата білді. Мысалы будхана басшылары көптеген жерді иемденеді, құлшылық жасағалы келген адамдарды алдап өз мүдделері үшін еңбек

жасатады. Бұл Таң патшалығының саяси билігіне қатер болады. 841-846 ж.ж. аралығында Таң патшасы Таң Узон былығып бастаған буддизмді реттейді. Бұл кезде жалпы Таң патшалығы халықтың діни наным-сеніміне жоғары назар аудармады, бұл ислам дінінің Қытайға енуінде Қытай патшалығының қарсылығына қалмауының себебінің бірі деп айтсақ болады. Бұл кездегі Таң патшалығы әлемдегі ең маңызды әрі ең дамыған мемлекетке айналды.

Империялардың күннен күнге гүлденуіне байланысты VIII ғасырдағы Аббас династиясы мен Таң патшалығының арақатынасы тіпті де жақсара түседі. Бұл саудагерлер, елшілерге тіпті де қолайлы, ыңғайлы жағдай жасады. Алайда кішігірім келіспеушіліктер, қақтығыстар болған.

VIII ғ. ортасында осындай губернаторлықтың ішінен ерекше белсенділігімен Ань Лушань деген жартылай түркі текті билеуші көзге түсті. Ань Лушань шекараны қорғап тұрған ірі әскери күшті басқара отырып, қолына әкімшілік және қаржылық билікті де шоғырландыра білді. Көрші кидан тайпаларының таңдаулы әскерлеріне арқа сүйеген ол, 755 жылы 150-200 мыңдық әскермен Чанъаньға жақындап, астанадағы сарайдағы қызметкерлер мен қала әкімдерімен астыртын бүлік ұйымдастырып, таң әулетінің билігіне қарсы көтеріліс шығарады. Көтерілістің катерінен қорыққан император астанадан қашып кетеді. Чанъаньға енген Ань Лушань өзін император деп жариялайды.

Таң императоры астанадан қашып, Сычуаннің орталығы Чэнду қаласына бас сауғалайды. Ань Лушаннің көтерілісін өкімет әскерлері басып тастауға бар күшін салады, ол үшін Ферғана, Хотан билеушілерінен, Бағдат халифатынан, тибеттіктерден, батыс түркілерден және ұйғырлардан көмек алады. Бұл елдерден келген жалдамалы әскерлерге Таң билеушілері көтерілісті жеңіспен аяқтаған жағдайда «жер бетіндегі барлық жақсылықты жасауға» уәде берді. 200 мыңдық құрама әскер 757 жылы жорыққа шығып, Чанъаннан көтерілісшілерді қуып шығады. Осы шайқаста Ань Лушань мерт болғанымен, көтеріліс Хэнань, Шанши, Хэбэй провинцияларында ұзақ уақыт бойы жүріп отырды. Тек 762 жылы ғана Таң әулеті бүлікшіл цзедушилердің көтерілісін басып жаншығанымен, олардың өздері ұйғыр қағандығына тәуелділікке түседі. Ұйғыр әскерлерінің көмегімен Чанъаньға қайтып оралған таң императоры ұйғырларға 10 мың жібек орамын сыйға тартып, жыл сайын оларға тағы да 20 мың жібек орамын сыйлыққа беріп отыруға уәде береді.

Осы кезде көмекке келген әскерлер Қытайда қоныстанып қалады. Таң патшалығы бұларға сый ретінде Таң империясының астанасы Чанъанда қоныстануға рұқсат береді және де оларға мешіттер салып береді, қытай қыздарымен үйленуге рұқсат береді. Олар ислам шариғаттарын, дәстүрлерін жақсы сақтаған, олардың ұрпақтары да ислам діндік қасиеттерді де жалғастыра білді. Бұл ислам дінінің Қытайға таралуының тағы бір себебі болмақ. Таң патшалығының астанасы Чанъаннан басқа Яңжу, Гуанжу қалаларында саудагерлер өте көп болған, порт қала Гуанжудың өзінде жылда он мыңнан астам сауда кемелері келіп кететін болған. Сауда кемелерінің көптеп келуі Қытайда сырттан келген мұсылмандар санын көбейте түседі.

Сонымен қатар, Таң патшалығы сол кездегі ең дамыған, өркендеген мемлекеттің бірі болуы себепті көптеген көрші елдер мен аймақтардан көптеген елшілер, саудагерлер, білім алушылар, өнерлілердің ағылып келуіне түрткі болды. Таң патшалығы кезінде Таң империясында ұзақ уақыт тұрған шетелдіктерді «фанкі» (蕃客) деп атаған, яғни қоныс аударушы қонақтар деген мағына береді. Олардың ұрпақтарын «тушын фанкі» (生蕃客) деп атаған, яғни қоныс аударушы қонақтардың ұрпақтары деген мағына. «Фанкілер» мен «тушын фанкілер» ислам дінін алдымен өз ішінде бекім ұстады, басқа діндерден үстем тұрамыз деп діни қақтығыстар туындатпады, қытайлардың негізгі Рутағлымына да қарсылық көрсетпеді, сондықтан да олар императорлардың жою, не болмаса рұқсат етпеу назарынан тыс қалды, осылайша ислам діні бейбіт тұрғыда Қытайға ақырындап таралды.

Таң патшалығы кезінде қытайлар астрономия, математика, медицина, баспа, сурет салу тағы да басқа көптеген салада өте жоғары жетістіктерге жеткен. Әсіресе шығармашылық жағынан Қытай тарихындағы «алтын ғасыры» деуге болады.

VIII ғ. ортасынан бастап, Ань-Лушаньның көтерілісінен кейін Таң әулетінің билігі әлсірей бастайды және дағдарыс тереңдей түседі. Таң империясының дағдарысының алдында, салыққа барлық қолында жері бар адамдар, соның ішінде ірі жер иелері де тартылған болатын. Осылайша, ірі бай топтардың жерге меншік ету құқы ресми түрде танылған еді. Үлестік жүйе біртіндеп жұтылып кетіп, жерге жеке меншік күшейе түседі, салық та қарапайым халыққа ауыр тиеді. Алайда әлеуметтік-экономикалық және саяси салаларда басталған дағдарыс күннен күнге өрши түседі, елдегі бытыраңқылық та белес орын алады.

Қытайдағы билік етуші әулеттердің дағдарысының тереңдей түсуін қоғамның төменгі әлеуметтік топтарының өкіметке қарсы наразылық бас көтерулерінің жиілей түсуінен, оны тіпті, сонау 762 жылғы Чжэцзян провинциясында Ань Лушань бастаған көтерілістерден бастап көруге болатын еді. Елдегі саяси бытыраңқылық етек алып, әртүрлі әлеуметтік күштердің императорлық билікке қарсы күресі күшейді. Жерден айырылған шаруалар жасақтарға бірігіп әкімдерге, ірі жер иелеріне, будда дінбасыларына шабуыл жасай бастайды.

Таң патшалығының құлауына Таң патшалығының соңында кедей мен байлардың арақашықтығы өте алшақ болуы мен жерді кең көлемді феодалдар иемденгені ең басты себебі. Жер мен байлықтың патшадан бастап жергілікті билік басындағыларға шоғырлануы халықтың қолында ештеңесі жоқ, бұнымен қоса халыққа ауыр салықты өтеу керек. Бұл жағдайдағы қарапайым халық салық өтеуден қашып қашқын болуға мәжбүр болды, күннен күнге қысқан салық қашқындар санын күннен күнге ұлғайтты, көбейе келе жер-жерде шаруалар көтерілісі белес алды, Хуаң Чау бастаған көтеріліс Таң патшалығын толығымен күйзелтті.

960 жылы 4 ақпанда кидандарға қарсы аттанған Қытай әскерлері өздерінің командирі Чжао Куаниньді Қытайдың императоры етіп жариялайды. Бұны Кайфын каласының тұрғындары – чиновниктер, әскери топтар және мемлекет қайраткерлері қолдап, Сұң әулетінің (960-1279 жж.) негізін салған өкіметті бекітеді. Астанасы – Кайфың қаласы болады. Чжао Куанинь император болған соң кидандармен келісімге келуге және оларға жыл сайын 100 мың күміс кесегін, 200 мың жібек мата орамын беруге уәде береді. Сөйтіп солтүстіктегі бейбітшілікті қалпына келтіріп, Сұңдар елді біріктіру жолындағы соғысты бастайды [4, 128 б.].

X ғасырдың 60-шы жылдарынан бастап XVIII ғасырдың 70-шы жылдары аралығы ханьдар билік еткен Сұң патшалығы тарихи сахнадан орын алады. Арабтар шығысқа қарай жаулаушылық барысында ислам діні де Шыңжаңдағы Қашқар аймағындағы Қараханиттер мемлекетіне енеді, әрі мемлекеттік дін болып жарияланады. 1017 жылы Оңтүстік Шыңжаңдағы Юкуоға ислам діні толығымен таралады, буддизмді ығыстырып шығады. Кейіннен Қашқардан Ақсу мен Күшәрға таралып, XVII ғасырда ислам діні Шыңжаңда толығымен үстемдік орын алады.

Сұң патшалығы кезде көптеген шетелдермен кең көлемде сауда-саттық жағынан өте қарқынды дамыды. Сұң патшалығы сол кездегі әлемдегі маңызды теңіз жолымен сауда-саттық жасай білген мемлекет болды. Көптеген Гуанжу, Минжу, Ханжу, Чуанжу сияқты порттар болған, осы порттар арқылы Жапония, Вьетнам, Индия, Араб империясына, Солтүстік-шығыс Африкаға баратын болған. Сауда-саттықтан кірген кірістен тыс келіп кеткен кемелерден салық алып отыратын болған, бұл мемлекеттің негізгі қаржы кіріс көзінің бірі болған. Сұң патшалығы тоқыма, алтын, күміс, мыс, қышы ыдыстар сияқты заттарды экспорт еткен, ал әтір, дәрі-дәрмек, піл тісі, меруерт сияқты заттарды импорт етіп отырған. Кең көлемді байланыста болуы әр мәдениеттің бір-бірімен таныс болып әрі бір-біріне әсері де зор болды. Бұл тұста ислам дін де қалыс қалған емес. Мұсылмандар саны көптеп қоныстануына байланысты көбеюде, мемлекет тарапынан мұсылмандарға құрметтеушілік жасалды, себебі мемлекет үшін мұсылман саудагерлер көптеген кіріс әкелді, қаржы көздерінің бірі болды.

982 жылы буддизмді көтермеушілік мемлекет тарапынан қолдау жасалды, 170 жыл үзіліс тапқан буддизм тағлымдарын қытай тіліне аудару қайта қолға алынды. 1021 жылы 460 мың адам буддизмді қабылдады, 40 мыңнан астам будхана салынды [3, 341 б.]. Буддизмге қолдау жасауы ислам дінінің Қытайда таралуына үлкен әсер етпеді. Себебі мұсылмандар саяси билікке араласпады және Сұң патшалығы үшін мұсылмандар сауда-саттық жағынан мемлекетке үлесі зор болған.

Сұң патшалығы әлемдегі алпауыт мемлекет болып саналды. Қытай тарихындағы төрт үлкен тапқырлықтың үшеуі баспа өнері, компас, оқдәрі жасау осы патшалықта тапқырланған. Сұң патшалығы Қытай тарихындағы материалды және мәдени байлықтың шарықтаған шыңына жеткен патшалық.

Сұң патшалығының соңына келгенде Қытай ішінде көптеген бөлшектенушілікке ұшырайды, жеке мүддесі мен территориялық жаулаушылық қан төгісті соғыс әкелді.

1206 жылы нойондардың құрылтайында Темучин бүкіл моңғолдардың билеуші ханы – Шыңғысхан (1155-1227 жж.) деп жарияланды. Ол өзінің мемлекетін Моңғол мемлекеті деп жариялап, бірден басқыншылық әрекеттерін бастайды. Шыңғысхан өзінің мемлекетті басқару әдістері мен заңдары туралы атақты Яссасын жасады. Онда басқыншылық соғыстар моңғолдардың өмір сүру тәсілі деп көрсетілді. Шыңғысханның әскерінің барлық күш-қуаты оның көшпелі өмір-

де әбден шыныққан атты әскерінде болатын. Шыңғысхан және оның балалары Қытайға көптеген соғыстар жүргізді.

Моңғол ханьдары Қытайды толық басып алғаннан кейін, өздері Қытайға қоныс аударып, астананы Қарақорымнан Пикинге көшіреді. Қытайдағы өздері құрған мемлекетті қытайша атаумен Юань деп атады. Моңғолдар Қытайда билік ету үшін сол елдің сан ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлі мемлекет институттарын сақтауға, биліктің қытайлық түрін қабылдауға мәжбүр болды.

Моңғол басқыншылығынан кейін, орта азиялық, европалық және басқа саудагерлерге Қиыр Шығысқа еркін жол ашылды.

Моңғол өкіметінің алдында Қытайдағы билікті ұстап тұру үшін орасан зор міндеттер күтіп тұрды. Моңғолдарға мәдениеті мүлдем жат, ұзақ ғасырлар бойы қалыптасқан мемлекетті құрудың бай тәжірибесі қалыптасқан, егіншілік мәдениеті өркендеген отырықшы елді билеу оңайға түспесі айқын еді. Хұбылай мемлекеттік биліктің қытайлық жүйесін қабылдай отырып, Қытайдың бұрынғы билік өкілдерін мемлекеттік қызметтен аластатады. Бірақ, Қытай сияқты мемлекетті ұстап тұруға, оның басқару аппаратында өздері билік етуге моңғолдар қабілетсіз еді. Сондықтан моңғол ханы Қытай мемлекетінің басқару аппаратына европалықтарды, түркі тектестерді, сириялықтарды және басқаларды шын ықыласымен шақырады. Ұлты өзбек Ахмед қаржы саласын басқарса, әскери саланы сириялық Насир ад-дин және Масаргия қолына алып, ал италияндық Марко Поло губернатор қызметін атқарды. 5 мыңға жуық христиандар Пекинге келіп қоныстанды. Қытай тілін жою үшін, Хұбылай қытайлық жазу үлгісіне өзгеріс енгізбекші болып, иероглифтің орнына төрт бұрышты жазуды кіргізуге тырысады. 1281 жылы Хұбылай хан достық кітаптарды өртеу туралы жарлыққа қол қояды. Ол даостық діни сенімді құдалап, буддизмді үстемдікке ие болатын діни уағызға айналдырмақшы болады.

XIII ғ. 30-жылдарында деректерге сүйенсек, солтүстіктегі халық саны осы ғасыр басындағымен салыстырғанда 10 есе кеміп кеткен. Моңғол шапқыншылығының аяғына қарай, оңтүстіктегі халықтың саны солтүстікпен салыстырғанда төрт жарым есе көп болған.

Елдің экономикасы құлдырауға ұшырады. Далалар қаңырап бос қалып, қалалардағы адамдар саны да күрт азайып кетті. Құл еңбегі қайтадан еніп, құл сату кеңінен өрістеген, құлдыққа негізделген шаруашылықтар пайда болады.

Осындай ауыр жағдайда Юань империясының билеушілеріне бағындырылған қытай этносына қатысты саясаттың бағыт-бағдарын жасау қажет болды.

Моңғолдардың саяси элитасы Қытайдағы мемлекеттік билік ұстап тұруды қытайлықтардың өздерінсіз басқара алмайтындығына көз жеткізе бастайды. Биліктен қуылған қытайлық билік өкілдері жиі-жиі моңғолдарға қарсы құпия бүліктер ұйымдастырып отырды. Мысалы, 1262 жылы Шаньдунде Ли дань деген, осыған дейін моңғолдарға қызмет еткен әскери қолбасшы-көтеріліс жасайды. 1282 жылы астанада болған көтеріліс кезінде Юань империясының қаржы саласын басқарған өзбек Ахмед өлтіріледі, осыдан кейін шетелдіктердің көбісі елден қаша бастайды. Алайда моңғолдар бай деген шетелдіктердің қаржылай көмегіне мұқтаж болды, бұл да болса мұсылмандардың Моңғол империясындағы рөлінің өзгермегенінің айғағы. Хұбылай өлген соң, моңғолдар өздеріне көмекке қытайлық әкімдерді қызметке ала бастайды, олардың жағдайын жасап, көптеген жеңілдіктер береді. Юань империясының елдегі қалыптасқан жағдайына байланысты екі жетекші ағым қатты ықпал етті: Біріншісі – моңғолдардың Қытай саясаткерлерінің өмірлік маңызды тәжірибесін үйренуге деген талпынысына. Олардың әуел бастан-ақ өздеріне жат қытайлықтардың өмір салты мен рухани құндылықтарын жете түсінбеуі, олардың өздеріне көп кедергі келтірген, бағынышты халыққа деген сенімсіздігі болды. Екіншісі – моңғолдардың бар күш-жігері өздерінің қытайлықтардың арасында сіңіп, жоқ болып кетпеуге деген әрекетіне арналып, осы мақсатта Юань әулетінің билеушілерінің саясаты моңғол этносының артықшылық жағдайын қамтамасыз етуді ерекше бағыт етіп алуы еді.

Юань әулеті билігінің заңдары бойынша, бағынышты халық этникалық белгілері және діни сенімдеріне қарай төрт топқа бөлінді.

Бірінші топқа елдегі бүкіл әкімшілік аппарат пен әскери басшылықты иеленген моңғолдар (蒙古人) кірді. Моңғолдық билеушілер бүкіл тұрғын халықты ашса алақанында, жұмса жұдырығында ұстап, олардың тағдырын өздері шешіп отырды. Моңғолдарға жақын екінші топка «сэму жэнь (色目人)» – «әр түрлі текті адамдар» дейтіндер, яғни шетелдіктер жатты. Моңғолдар өздерінің басқыншылығы кезінде әлемнің әртүрлі халықтарымен түрлі байланысқа түскен болатын, бірімен бейбіт жағдайда байланысса, екіншісімен күшпен қатынас орнатқан болатын. Олар барлық діни сенімдерге асқан шыдамдылық

танытып, барлық діндердің бұл елде таралуына кедергі жасамады, сырттан келетін барлық ықпалдарға ашық ел болды. Әрбір сырт елден келгендерге жағдай жасап, оларға арқа сүйеу арқылы моңғолдар қаптаған ханьдықтарды бір уыста ұстауға тырысты және «бөліп ал да билей бер» деген принципті қатты ұстанды. Дәл сол, Юань әулетінің билігі тұсында, Қытайда Орта Азия мен Ираннан және Европадан келгендерді мемлекеттік қызметке алу әрекеті орын алды. Бұның жарқын көрінісі, жоғарыда айтып өткендей, Пекин каласында 5 мың христиандық европалықтардың қоныстануы еді. Орта Азиядан келген араб саудагерлері де бұрынғыға қарағанда тіпті де көбейе түсті. 1294 жылы Юань сарайында өмірінің соңына дейін болған христиандық папаның өкілі, монах Джованни Монте Корвино, 1318-1328 жылдары Қытайда тұрған итальяндық саяхатшы-миссионер Одарико ди Парденоне (1286-1331жж.) және аса танымал саяхатшы, венециандық саудагер Марко Поло (1254-1324 жж. шамасы) сияқты европалықтар Юань империясы тарихының куәгерлері болды [4, 197-200 бб.].

Үшінші санатқа солтүстік-қытайлықтар жатты және сондай-ақ бұл топқа ассимиляцияланған кидандар, чжурчжэндер мен корейліктер кірді, жалпы алып айтқанда оларды «хань жэнь (汉人)» деді.

Ең төменгі, төртінші санаттағы топқа Оңтүстік Қытайдың басы бостұрғындары кірді, оларды «нань жэнь (南人) » деді.

1219 жылдан бастап Шыңғысхан мен оның ұрпақтары кең көлемде билік етті. Осы билік кезде ислам діні кең көлемде тарала алды, себептеріне келсек. Біріншіден, Юань патшалығының саяси билігінің тұрақтылығы үшін. Юань билеушілері әр ұлтты моңғол, сэму, хань, нан деп төртке бөлді, бұл бөліс саяси билік құқық, білім алу тағы басқа жақтарынан көптеп шектеулерге ұшырады.

Таң, Сұң патшалығы кезінде ислам дінді «тасымалдаушы» фанкі мен тушын фанкілердің барлығы саудамен Қытайға келген шетелдіктер мен олардың ұрпақтары, бұлардың көбісі бай ауқатты болған, бірақ оларда саяси билікке араласатын құқықтары болмаған. Ал Юань патшалығы тұсында әр ұлт моңғолдардың досы, жақтаушы әскері деген сананы халыққа сіңірді, бұл заңды тұрғыдан ислам дініне сенетін әр ұлтқа еркіндік берді. Түбегейлі ислам діні мен мұсылмандардың саясат, экономика, мәдениеттерінің дамып өркендеуіне еркіндік берді. Мысалы олардың қоныстану еркіндігі болды, ал Таң, Сұң патшалығы тұсында олар тек шектелген «фанфаңда» ғана болған, яғни шектелген белгілі бір кіші аумақта өмір сүрген. Олар саяси билікті жақтарынан хань ұлтынан дәрежелері жоғары болды. Моңғолдардың мемлекет құрып және басқару барысында үнемі мұсылмандардың көмегімен болды, сондықтан да саяси билік жағынан жоғары болды, бұл ислам дінінің таралуына ықпалы өте зор болды.

Діни мәселелерге мемлекет әр дін бірге өмір сүреді әрі халықтың діни наным-сенім еркіндігі бар деген саясатты ұстанды, көшпенді өмір сүріп жүрген билеушілерінің бұл діни саясаты мұсылман дінінің кең құшақ жайып дамуына тамаша орай болды.

Екіншіден, мемлекет экономикасының дамуы үшін қажет болды. Монғолдар билік етпей тұрған кезде ақ саудагер мұсылмандар моңғолдар қоныстанған жерлерде сауда-саттық жасаған. Шыңғысхан мемлекет құрғаннан кейін мұсылман саудагерлер бай моңғолдардың өсімді ақшасын пайдаланып кең көлемді саудамен айналысқан, бұл мұсылман саудагерлер жоғары өсімдерін қайтарып отырған, бұл өсімдер мен сый ретінде берілген көптеген заттары Юань патшалығының негізгі қаржы кіріс көздерінің бірі болды. Сондықтан Юань патшалығының батысқа жорығы кезінде мұсылмандарға қорғау жасады әрі көптеген тиімді жағдайлар жасады. Ұстанған бұл саясат Юань патшалығы үшін тұрақты үзілмес қаржы табыс көзі болды.

Үшіншіден, көптеп қоныс аударуы және бір-бірімен сіңісуінің нәтижесі. Таң және Сұң патшалығы кезінде мұсылмандар шектелген «фанфанда» ғана діни наным-сеніміне байланысты бір жерде шоғырлана қоныстанатын болған. Юань патшалығы кезінде көптеп ұлттардың қоныстануы Қытайдағы мұсылмандар санының көбеюіне әрі әр ұлттың аралас жағдайына әкелді. Сондықтан саяси, экономикалық және қоғамдық мәртебелерінің ілгерілеуіне және адам санының көбеюіне байланысты әр түрлі ұлттың бір дінге сеніп ұлт ара ынтымақ бекінісі керемет бекім орын алды. Юань патшалығы кезінде ислам діні әр ұлт ара қасиетті байланыс күші бар дін ретінде қалыптасты әрі ұрпақтан ұрпаққа жалғасын тапты.

Хуэй ұлты Юань патшалығы кезде мемлекетке сіңірген еңбегі өте жоғары болған. «Хуэйь-хуэйь» Бей Сұң жазушысы Шын Куоның «Мың ши би тан» атты еңбегінде ең алғашқы рет кездескен, VII ғасырдағы «хуэй хылар (回鹘)» болатын [5]. Таң және Сұң патшалығы кезінде хуэйь-хуэйьлар бір ұлт ретінде қалыптаспаған, сондықтан да ислам дінімен қатысты жоқ. Нан

Сұң кезіндегі «хуэйь-хуэйь» деп Ши Үйдегі (қазіргі Қытайдың батысындағы бес обылыс алып жатқан аймақ) әр түрлі текті мұсылмандар болған, мемлекет пен аймақтың атын да осылай жалпылама атап кеткен болатын. Қытай жыл санауы бойынша «шиан зоң» жылы, яғни 1252 жылы «хуэйь-хуэйь» сөзі Орта Жазықтағы (Қытайдың орталық аймағы) ислам дініне сенетін халықтардың арнайы аталуы болды. Қазіргі таңда Қытайда дүңған ұлтын қытайша хуэйь-хуэйь деп атайды. Таң және Соң патшалығы кездегі хуэйь-хуэйьлар деген ұғым басқаша, қазіргі доңғолдар ұлт ретінде қалыптасу барысы ұзақ уақытта қалыптасқан. Таң және Сұң патшалығы кезінде Қытайға келген араб, парсы мемлекеттерінен келген мұсылмандар сауда-саттықпен ұзақ уақыт Қытайдың саудасы дамыған қалаларда қоныстанып, жергілікті халықтармен үйленіп, «тушын фанкілер» (жергілікті фанкілер) саны күннен күнге көбейді. Бұлар қазіргі дүңған ұлтының ата-бабалары болып саналады.

Моңғол әскерінің батысқа жорығы Таян Шанның оңтүстігі мен солтүстігін біріктірді, ертеден келе жатқан тайпа ара қақтығыстар бейбітшілікке көшті, бұған себепші болған Моңғол патшасы мен Қытай патшаларының ислам дінін жақтауы, бұл да ислам дінінің кең көлемде таралуына әсері жоғары болды. Бұл кезде ұйғырлар сияқты ұлт өкілдері де ислам дінін қабылдай бастады, бұлар ислам дінін қабылдаған моңғолдармен бірге хуэйь-хуэйьлардың әскер қатарына кірді, бұл жағдай хуэйь-хуэйь әскерінің күшін арттыра түсті.

Юань патшалығы кездегі халықтың кең аймақтық қоныс аударуы хуэйь-хуэйьлардың ауылшаруашылықты да негіз ете өмір сүруі басталды, бұдан бұрын сауда-саттықты негіз еткен. Юань патшалығының әр түрлі тиімді саясаты, бұмен қоса хуэйь-хуэйьлардың өздерінің еңбекшілігі олардың күнделікті тұрмыс қажеттілігін өздері қамтамасыз ете алатын болды. Хуэйь-хуэйьлардың жағдайларының жақсы болуына Юань патшалығы кездегі ұлттық дәрежелік бөліс те үлкен ықпалын тигізді. Бұл тиімді жағдай олардың билік, білім алу, салық төлеу, тағы басқа жақтарынан салыстыра қарағанда үстем орында болды.

Көптеп мешіттің салынуы Юань патшалығының ислам дінін қаншалықты дәрежеде мойындап әрі қолдау көрсеткендігінің белгісі. Мешіт Алланың үйі болғандықтан бай және кедей ислам дінін қабылдаған көп ұлттар тізелерін түйістіріп, Аллаға құлшылық қылу барысында әр ұлттар арасындағы ынтымақ арта түседі.

Юань патшалығы кезінде хуэйь-хуэйьлардың «Да Фынсан (大分散)», «Шияу Жижон (小集中)» деген жағдай қалыптасты. «Да Фынсан» дегеніміз – кең көлемде таралу, қоныстану. «Шияу Жижон» дегеніміз әр жерде хуэйь-хуэйьлардың шоғырлана қоныстануы, көбісі мешітке жақын жерлерде шоғырлана қоныстанды, ал басқа ұлттарда бұндай шарт жағдай болмаған. Бұл Юань патшалығының ерекше көңіл аударғанына байланысты.

Юань патшалығы кезде хуэйь-хуэйьлар сауда-саттыққа өте шебер әрі саяси билікті жақсы басқару қабілеті мен тәжірибелері мол болған, осы себепті де хуэйь-хуэйьларды Юань мемлекеті ұлық көрді. Юань билеушілері хуэйь-хуэйьларға сенім артып үлкенді кішілі биліктерді берген, хуэйь-хуэйьлардың жоғары астанадан төмендегі ауылды жерлерге шейін хуэйь-хуэйь билеушілері болмаған жер жоқ.

Тарихи деректерге көз жүгіртсек, Юань патшалығының орталықтағы жоғары саяси билікке қатысқан оң қол уәзір, сол қол уәзір, саяси ақылшы сияқты белсенді қызмет атқарушылар саны отыздан астам болған [6].

Моңғолдар арабтармен, Орта Азиядағы әр ұлттармен, қытайлармен салыстырмалы түрде экономикалық, мәдениеттік жақтарынан қарағанда төмендеу. Моңғолдар осы олқылықтарын арттыру үшін әрі оларды жақсы басқару үшін Юань патшалығы өзіне де өзгеге де тиімді саясатты ұстанды, дарынды деген мықтыларды қолдау жасап моңғол билігі үшін қызмет істетті. Әртүрлі ұлттық, әртүрлі діндік мәдениет, наным сенім, дәстүрлерге қызмет көрсете алды, бұл ұлттық бірігу, ынтымақтылыққа әкелді. Бұл кезде ислам дінінің мәртебесі көтерілді әрі нықтала түсті, кейінгі солтүстік-батысындағы көп ұлттың ислам дінін қабылдап әрі жалғасын табуына түрткі болды. Юань патшалығы кезінде ислам діні жоғары мәртебеге ие болды, бұны мешіттердің салынуынан көруге де болады. Юань патшалығы кезінде мұсылмандар жиналып Аллаға құлшылық ететін жердің тұрақты белгілі бір атауы болмаған, көбісі «либай сы （礼拜寺）», «хуэйь хуэйь сы (回回寺)», «хуэйь хуэйь таң (回回堂)», «жинжияу сы （真教寺)», «чинжин сы (清净寺)» деп қазіргі таңдағы мешіт атауын осындай атаулармен берген. Юань патшылығынан Миң патшалығының басына шейін өте көптеген мешіттер салынған, мысалы Шан Хайдағы «Сонжиян мешіті (松江清真寺)», Күнминдегі «Нанчың мешіті (南城清真寺)», мешіт көлемі 5000 м², Шандоңдағы «Чинжу мешіті (青州真教寺)», көлемі 6000 м², Шиандағы «Хуажуе мешіті (化觉寺)», мешіті құрылысының

көлемі 4000 м², алып жатқан территория көлемі 120000 м², Жинандағы «Чинжин дасы (清真南大寺)» мешіті, бұл Жинан қаласындағы тарихы ең ұзақ мешіт, көлемі 6330 м², Бей Жиндегі «Нюжие мешіті (牛街寺)», көлемі 3000 м², Бей Жиндегі «Донсы мешіті (东四清真寺)» т.б., бұлардың барлығы сол кездегі Қытайдағы ірі қалалардағы үлкен көлемді салынған мешіттер, кіші мешіттер саны жетерлік, бұдан Юань патшалығы кезде ислам дінінің таралған аясын көруге болады [1, 320 б.].

Қытайда 1279-1368 жылдары Юань династиясы деген атпен билік құрған Шыңғысханның әулетінің билігі, XIV ғ. ортасына қарай, елдің ішкі және сыртқы саяси-әлеуметтік және экономикалық дағдарысы салдарынан құлдырауға ұшырап, Қытай халқы моңғолдардың үстемдігін жою жолындағы күресін күшейтеді. Сонымен қатар, табиғат апаттарының салдарынан, өзендердің тасуы, Хуаңхэнің арнасының өзгеруі, алқаптарды су басуы сияқты жағдайлар егістік жерлердің мөлшерін күрт азайтты, шаруалардың тұрмысын нашарлатты.

XVI ғ. 30-жылдарында шаруалар жаппай қолға қару алып, көтеріліске аттана бастайды. Орталық Қытайға нық бекінген Чжу Юаньчжанның әскер моңғолдардың негізгі күштеріне қарсы алып, 1368 жылы олар, моңғолдардың әулетіне астана болған солтүстіктегі Даду (Бейжинді) қаласын алады. Шыңғыстың мұрагері – «Аспан ұлы» атанған император, өзінің қалған әскерімен және туыстарымен Моңғолияға қашып кетеді. Сөйтіп, моңғолдық Юань әулетінің Қытайдағы билігі құлатылады. Қытайдың императорлық билігін қалпына келтіріп, таза қытайлық Миң әулетінің билігі орнайды. Осыдан кейінгі аз ғана уақыт ішінде бүкіл Қытай жері моңғолдардан тазартылып, 1382 жылы Юньнанді, 1387 жылы Ляодунді Миң империясына қосып алуымен елді біріктіру процесі аяқталады. Миң әулеті билігінің негізін салған Чжу Юаньчжан Тай-цзу деген атпен 1368-1398 жылдары билік құрды. Осылайша, 1368 жьшы Қытайдағы моңғол үстемдігі толық жойылды.

XVI ғ. басында Қытайда жалпы экономикалық және мәдени өрлеу байқалды. Миң әулетінің билігі тұсында қалалар өсіп өркендейді, олар халықтың қалың шоғырланған ортасына, мәдениеті мен қолөнерінің ордасына айналады. Осы кезеңдегі Қытай қалаларындағы халық саны европалық қалалардағы халық санынан артық болып келген. XVI ғасырда Бейжиннің тұрғын халқы 1 млн-ға жуықтаса, Нанкинде 1 миллионнан астам халық болған [7].

Миң дәуірінде жібек тоқу, мақта тоқу, бояу жасау өндірісі, қыш жас өндірісі, фарфор мен қағаз жасау, кітап басу ісі барынша дамып өркендеген. Жаңа қолөнер орталықтары ретінде Нанкин, Сучжоу, Ханчжоу қалаларының даңқы артты. Қытайдағы аса ірі фарфор өндірісінің орталығы Цзиньдэчжэнь қаласының (Шанши провинциясы) аты шығып, бұл қалада жасалған қытай фарфорының даңқы Шығыс елдерінде ғана емес, Европаға кеңінен мәлім болады.

Миң дәуіріндегі Қытайдың осындай елеулі жетістіктерге жеткеніне қарамастан, Қытай тарихының бұл заманында бұрынғы әулеттік циклдің даму бағытын айқындайтын әлеуметтік механизмдер әрекет етті. Шамамен XV ғ. екінші жартысынан бастап, өрлеу кезеңі құлдырау кезеңіне қарай ойысты. Дағдарысты тудырған жағдайлар сол бұрынғыдай еді. Ең басты мәселелердің бірі, жаңа егістік жерлердің игерілуінен озып кеткен халық санының өсуі болды. XVI ғ. басынан басталған өкіметке қарсы халық көтерілістерінің өршуі мен император сарайындағы саяси күрестің етек алуы дағдарыстың айқын көрінісі болды.

Миң патшалығының басында хуэйь-хуэйь ұлтының дамуы Миң патшалығы Юань патшалығын құлатып саяси билікті ханьдар қолға алған феодалдық патшалықтың құрылуы мен орнықты болуы үшін Миң патшалығының басында шетелден келгендерге қызу қарсы алу саясатын ұстанды, бұл көптеп шетелдік саудагерлер, елшілер тағы басқалардың келуіне себепші болды. Көптеген мұсылмандар Миң патшалығының құрылуына зор еңбек сіңірген, бұл да болса Миң патшалығының басында ислам дініне кеңшілік діни саясатын ұстануының себебі.

Миң патшалығының соңында, биліктегі хуэйь-хуэйьлардың патша сарайындағы мәртебелері күннен күнге құлдырай берді, билеушілер ислам діні мен қарапайым хуэйь-хуэйьларға қысым жасайды. Жоғары биліктегі моңғолдардың ішінде мұсылман дінін қабылдағандар бар деп ханьдар билік еткен патшалық ислам дініне көзқарастары өзгере бастады. Ұлттық қанау мен таптық қанаудың күшеюі мұсылмандар мен басқа да ұлт өкілдерінің көтеріліске шығуына әкеліп соқты. Көтеріліс барысында әсіресе солтүстік Юаньға қарсы тұру барысында Миң патшалығының билігінде қызмет еткен хуэйь-хуэйьлардың Миң патшалығының құрылуына еңбектері өте зор. Сондықтан да «он хуэйь хуэйь қаһарманы (十大回回保国)» деген аңыз болыпта қалған [8]. Мысалы әйгілі әскер басшы Чан Ючун, Ху Дахай, Дин Дышын, Тан Хы, Дын

Үю, Му Ин, Лан Йю, Фын Шын, Фын Гуо т.б. және де бірталай хуэйь-хуэйь әскери басшылар мемлекет шекарасын қорғауға, тұрақтауға және саяси билікті нығайтуға еңбектері де өте зор болды. Миң патшалығының басында хуэйь-хуэйь ұлты мен әйгілі хуэйь-хуэйьлардың зор еңбегінің себебінен және бұл зор еңбекке мұқтаж болған Миң патшалығы кеңшілік діни саясатын ұстанды.

Миң патшалығының орта шенінде ислам діні төмендегідей жағдайда болды: жалпы кең көлемде таралған, мұсылмандар Шыңжаң мен Гансуда салыстырмалы түрде қарағанда шоғырлана орналасқан, басқа жерлерде мешіт төңірегін негіз етіп кішігірім шоғырланған. Бұнымен қоса араб елдерінің теңіздегі сауда-саттық үстемдігі құлдырай бастады, керісінше Португалия сияқты еуропалық мемлекеттер теңізде үстемдіктерін орнатты. Осылайша Қытай мен араб елдерінің теңіз жолы байланыстары үзіліп тасталды, «құрлықтағы жібек» жолында буддизм тағы Шыңжаңға кірді, бұл ислам дінімен қарсылас діни күштің бірі болды. Миң патшалығы Тұрпандықтардың Ішкі Қытайға (Шыңжаңнан тыс обылыстарды осылай атайды) деген қақтығысын тоқтату мақсатында жабық есік саясатын ұстанды, бұл «құрлықтағы жібек» жолының үзілуіне әкелді, осылайша ислам дінінің Қытайда кең көлемді таралуы саябырлады [1, 187 б.].

Ислам діні Таң (618-907 жж), Сұң (960-1279 жж.), Юань (1206-1368 жж.), Миң (1368-1644 жж.) және Циң (1616-1911 жж.) патшалықтары кезеңдерінде жоғарыда көрсетілген даму ерекшеліктеріне ие болып, Қытай қоғамының этномәдени, саяси, экономикалық және мәдени қатынастарына ықпалы тиген. Қытай дәстүрлі діндері конфуциандық, буддизм, даосизммен қатар қытай өркениетінің дамуына ислам діні де өз әсерін тигізді.

Мұсылмандар Қытай халқының әлеуметтік белсенді топтарының бірі болып табылады. Ислам дінін ұстанушылар мемлекеттік басқару органдары, кәсіподақ, ғылыми, білім беру және саяси ұйымдар жүйесіне интегралданған. Қытайда бірнеше мұсылмандық діни, қоғамдық-мәдени қауымдастықтар және кеңестер, баспасөз және электронды бұқаралық ақпарат құралдары жұмыстарын атқаруда. Қытай мұсылмандары экономикалық салада ынталарын көрсетуде. Сонымен қатар елде көптеген қытай мұсылмандарының саяси-экономикалық, өндірістік кәсіпорындар, қаржылық ұйымдар бар.

Әдебиеттер

1 米寿江，《中国伊斯兰教简史》，宗教文化出版社. 2000年10月- 314 б.

2 国务院宗教事务局宗教研究中心，《中国伊斯兰教文化》，》，中华书局出版 1996年11月51 б.

3 邱陵，《丝绸之路宗教文化》，新疆人民出版社，2004年- 265 б.

4 Алдабек Н.Ә. Орта ғасырлардағы Қытай тарихы. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 138 б.

5 中国宗教》,来源：新华网-《对外大传播》// www.xinhuanet.com.

6 余振贵，《中国历代政权与伊斯兰教》，宁夏社会科学院1995年4月获«国家有突出贡献的中青年专家»称号 – 232 б.

7 Тортаев С.Ә. Орта ғасырдағы шығыс елдерінің тарихы. – Алматы: Қазақ университеті, 2002. – 201 б.

8 回族的宗教信仰, 版权所有, 国家数字文化网, 2007. – 214 б.

References

1 Mi shou jiang, «zhong guo yi si lan jiao jian shi zong jiao wen hua chu ban she. 2000 nian10yue. – 314 b

2 Guo wu yuan zong jiao shi wu ju zong jiao yan jiu zhongxin, zhong guo yi si lan jiao wen hua, zhong hua shu ju chu ban 1996 nian 11 yue 51b.

3 Yin lu, si chou zhi lu zong jiao wen hua xin jiang ren min chu ban she, 2004 nian- 256b.

4 Aldabek N.A. Orta gasyrlardagy Kytai tarihy. – Almaty: Kazakh universiteti, 2004. – 138 b.

5 zhong guo zong jiao,lai yuan xin hua wang-dui wai da chuan bo // www.xinhuanet.com.

6 Yu zhen gui zhong guo li dai zheng quan wei yi si lan jiao ning xia she hui ke xue yuan1995nian 4 yue huo«guo jia you touchu gong xian de qing nian zhuan jia»cheng hao– 232 b.

7 Tortaev S.A. Orta gasyrdagy shygys elderining tarihy. – Almaty: Kazakh universiteti, 2002. – 201 b.

8 Hui zu de zong jiaoxin yang,ban quan suo you, guo jia shu zi wen huan wang. 2007. – 214 b.

Омарова Г.Н.

Казахская традиционная музыка в эпоху глобализации

В статье Г.Н. Омаровой «Казахская традиционная музыка в эпоху глобализации» раскрываются проблемы этноисторического изучения казахской музыки. Они возникают в связи с неразработанностью в казахском музыкознании вопросов периодизации традиционной музыки и ее языковых особенностей. Обращается особое внимание на изучение профессионального искусства устной традиции әнкүй-жыр и его региональных стилей, так как они являются основой построения исторической перспективы формирования и развития национальных музыкальных традиций. Большое внимание уделяется в статье сегодняшнему положению казахской традиционной музыки как национальной классики в современной культуре. В статье автор приходит к выводу о необходимости в эпоху глобализации специальной государственной программы сохранения и развития национальных музыкальных традиций (открытие Республиканского центра традиционной музыки, Академии национальной культуры и искусства, создание системы общего эстетического воспитания детей на основе отечественной музыкальной классики).

Ключевые слова: национальная культура, кочевая цивилизация, региональные традиции, казахский музыкальный язык, глобализация, культурный код, эстетическое воспитание.

Omarova G.N.

Kazakh traditional music in the era of globalization

In G. Omarova's article «Kazakh traditional music in the era of globalization» is told about the problems of ethno-historical study of the Kazakh music.The problems arise from the lack of questions about periodization of traditional music and its linguistic characteristics in Kazakh musicology. Particular attention is focused on the study of professional art of oral tradition an-kui-zhyr and its regional styles as they arebasics of historical perspective of formation and development of national musical traditions. Great attention in the article is given to the current situation of the Kazakh traditional music as a national classic in contemporary culture. In the article the author concluded the necessity of a special state program of national musical traditions preservation and development in the era of globalization (opening of the national center of traditional music, the Academy of national culture and art, creation of a system of General aesthetic education of children on the basis of national musical classic).

Key words: national culture, nomadic civilization, regional tradition, the Kazakh musical language, globalization, cultural code, aesthetic education.

Омарова Г.Н.

Глобализация кезеңіндегі дәстүрлі қазақ музыкасы

Г.Н. Омарованың «Глобализация кезеңіндегі дәстүрлі қазақ музыкасы» атты мақаласында біріншіден қазақ музыкасының этнотарихи зерттеу мәселелері қойылады. Бұл мәселелерді қою қазақ музыкатану саласында дәстүрлі музыкалық мәдениетінің тарихи кезеңдері және оның тілінің ерекшеліктері туралы зерттеулердің азды-ғымен байланысты. Ән-күй-жыр деп аталатын ауызекі түрде дамыған кәсіби өнерге және ұлттық музыкалық дәстүрінің қалыптасу және даму перспективаларын қалауды көздейтін сол өнердің аймақтық стильдеріне ерекше көңіл аударылған. Мақалада қазіргі мәдениетте ұлттық классика дәрежесіне иеленген қазақ дәстүрлі музыкасының бүгінгі хал-ахуалына үлкен ықылас бөлінген. Автор ұлттық музыкалық дәстүрлерді сақтау және даму мақсатымен арнайы мемлекеттік бағдарламасының болуы (оның ішінде, мысалы, Республикалық дәстүрлі музыка орталығы, Ұлттық мәдениет және өнер Академиясы, отандық музыкалық классикаға негізделген балаларға жалпы эстетикалық тәрбие жүйесі), оның глобализация кезеңінде аса қажеттілігі туралы тұжырым жасайды.

Түйін сөздер: ұлттық мәдениет, көшпенділер өркениеті, аймақтық дәстүрлер, қазақ музыкасының тілі, глобализация, мәдени код, эстетикалық тәрбие

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 7.03

Омарова Г.Н.

Казахская национальная академия искусств имени Т. Жургенова,
Республика Казахстан, г. Алматы
E-mail: ogulzada@mail.ru

КАЗАХСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ МУЗЫКА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Известный казахстанский ученый, этномузыковед и культуролог А.И. Мухамбетова еще в начале 2000-х гг. выдвинула в своей развернутой аналитической статье «Казахский государственный язык как государственная проблема» следующую мысль: «Казахский музыкальный язык, наряду с вербальным, является жизненно необходимым достоянием народа, он – хранилище глубинных слоев культуры, незаменимый фундамент психо-эмоционального и духовного опыта, основа музыкальных шедевров, являющихся достоянием мировой музыкальной культуры, а также база дальнейшего развития музыкального искусства Казахстана» [1, с. 391].

Сегодня, в эпоху обретения многими народами государственной независимости, актуальной является именно проблема сохранения, развития, пропаганды, исследования культурного наследия с позиции новых концепций и новых научных парадигм. Особо востребованными в науке являются те направления, которые связаны с восстановлением исторической правды в отношении народов, прошлое которых в силу имперско-колониальной политики или идеологической ангажированности отражалось весьма неполно, лишь в определенных временных рамках и ракурсах, часто в сомнительном и искаженном виде. Поэтому всестороннее и углубленное исследование этнической истории, национальной культуры и искусства в аспекте их взаимосвязей, породивших когда-то и их системную целостность, представляется одной из самых важных проблем современных гуманитарных, в частности, народоведческих дисциплин (истории, этнологии, культурологии, этнолингвистики, этномузыкознания и др.). Думается, глубоко прав исследователь, заметивший, что «… реальность сегодняшнего дня определяется не столько действительностью с надлежащими ей ценностями, сколько их соответствием национальным традициям, логике преемственности исторического развития. Сколько бы мы ни говорили о будущем страны, пласты этнического мировоззрения и ментальности, политическая культура и социальные стереотипы, обладая известной инерцией, остаются самодовлеющими до тех пор, пока существует национальная культура» [2, с. 7].

Системное изучение национальной культуры и искусства казахов напрямую перекликается с задачами современного исследования истории и теории казахской традиционной музыки, многие стороны которой еще мало изучены. Одной из причин этого явилось то, что фактически не изучен сам тип кочевой культуры: «Это обстоятельство до сих пор чрезвычайно затрудняет многие аспекты ее (музыкальной культуры – Г.О.) изучения, в первую очередь, связанные с духовными, культурологическими аспектами. Если отбросить субъективно-личностные или идеологические причины, искажавшие картину, то в поисках адекватного отражения этой культуры объективным и пока непреодолимым препятствием является отсутствие общегуманитарных методологических подходов к изучению кочевых культур» [3, с. 106].

Несмотря на то, что это было написано более десяти лет назад, данная проблема – выработка методологии изучения кочевых культур – все еще остается актуальной. Причем, актуальной остается и проблема весьма разобщенного, разрозненного, узкоспециализированного исследования явлений традиционной культуры, которые возможно изучать лишь комплексно. Так, например, с позиций только искусствоведческой науки трудно определить (хотя бы гипотетически) время сложения, генезис, пути развития традиционной музыки казахов: диахронный аспект исследования весьма затруднителен из-за отсутствия конкретно датированных образцов и устной природы музыкального и музыкально-поэтического творчества. Но если исследователем все-таки ставится цель расширить историческую панораму этой музыки, а также выявить наиболее сущностные ее стороны, то пристального к себе внимания требует прежде всего синкретизм, органично присущий кочевой культуре, глубоко архаичные поэтические и прозаические тексты с элементами мифологии и древних верований, формы и специфика функционирования фольклора и искусства, музыкально-профессиональных традиций, как и собственно структура самого музыкального языка. Иными словами, многие актуальные проблемы изучения как теории (то есть содержательно-структурных сторон), так и истории (выявление самой общей хронологии, периодизации и путей эволюции) традиционной музыки связаны, безусловно, с вопросами ее культурно-исторического контекста.

В плоскости исследования культурного, а также этноисторического контекста казахской традиционной музыки лежит и вопрос об истоках ее стилевого разнообразия и, в частности, своеобразия региональных музыкальных традиций западных (Батыс – западноказахстанская, мангышлакская, сырдарьинская) и восточных (Шығыс – восточноказахстанская, аркинская, жетисуйская, южно-казахстанская) областей Казахстана. В соответствии с общей типологией культур и делением их на мировые «западные» и «восточные», в отношении тюркских музыкальных культур, на наш взгляд, также правомерна типологическая дифференциация, ориентированная в целом на данный (географический) фактор. Но во вводимых нами условных терминах «западнотюркские» и «восточнотюркские» музыкальные культуры имеются в виду и те важные классификационно-типологические параметры, которые характеризуют эти культуры как, соответственно, «оседло-земледельческие» и «кочевые».

Казахстан занимает по музыкальному языку некое промежуточное положение: западные регионы примыкают к западнотюркской (тюрко-иранской) ветви культуры, восточные – к восточнотюркской (тюрко-монгольской) [4]. В казахском этномузыкознании еще не проводились сравнительные исследования в данном направлении, как и не ставился вопрос о конкретных исторических истоках формирования региональных традиций и стилей. Между тем, системный сравнительный анализ как в синхронном, так и диахронном срезах, например, западноказахстанских и восточноказахстанских песеннных (ән), инструментальных (күй) и эпических (жыр) традиций представляет большой научный интерес не только сам по себе, но и в плане реального исследования путей развития казахской традиционной музыки и, собственно, ее истории.

К началу XX века система устно-музыкальных жанров с их языковыми особенностями представляется как результат длительного исторического развития казахской традиционной музыки. Приблизительные его этапы можно, вероятно, научно реконструировать через многоуровневый анализ сохранившихся пластов фольклора, архаичных жанров, как и некоторых промежуточных, возникших на пути к профессионально-авторским образцам. В настоящее же время в основу истории казахской музыки положены, в основном, синхронно-структурные исследования музыковедов, что заставляет признать практическую неразработанность диахронного аспекта в истории казахской му-

зыки. Существующая здесь периодизация опирается на самую общую периодизацию истории и культуры народа, а зарождение и развитие музыкального искусства рассматривается в связи с историческими этапами культуры центральноазиатских народов в целом. Однако в связи со сложением в сфере музыки и собственного национального музыкального стиля (мышления) и языка необходимо выработать в этномузыкознании те направления историко-теоретических исследований, которые, хотя бы, в самом общем виде отразили бы процессы его (стиля) формирования.

Благодатным материалом для подобных исследований являются именно ән, күй, жыр разных регионов, которые возможно через анализ структуры музыкального языка систематизировать в условной «исторической» перспективе, причем, как внутри самих региональных традиций, так и в рамках культуры народа, а также – и смежных культур. Именно такую возможность дает сравнительно-исторический и синхронно-диахронный подходы к исследованию казахской традиционной музыки.

Актуальность и перспективность данного направления видится также и в том, что сравнительные исследования в музыкальной культуре даже одного народа могут пролить свет на некоторые исторические процессы в развитии традиционной музыки всего центральноазиатского региона. Задача будущего – найти в музыке народов Центральной Азии те параллели, на основании которых возможно сделать выводы: а) о реальном сохранении в восточноказахстанских и восточнотюркских традициях древних, типологически значимых элементов музыкального мышления тюрко-монгольских народов; б) об отражении эволюционного пути и взаимовлияния тюрко-монгольской и тюрко-иранской музыкальных систем в западноказахстанских и западнотюркских традициях; в) об едином комплексе ирано-тюрко-монгольской культуры (А. Акишев) на территории Центральной Азии, породившей и особую систему музыкального мышления центральноазиатских народов.

Глубже раскрывая тезис о том, что сохранение и развитие казахского музыкального языка для государства не менее важно, чем языка вербального, мы хотели бы акцентировать его значение как хранителяархетипов и кодов национальной культуры. Недаром в Стратегии «Казахстан-2050» Глава государства в разделе «Новый казахстанский патриотизм – основа успеха нашего многонационального и многоконфессионального общества» отмечал: «Мы вступаем в такой период развития нашей государственности, когда вопросы духовного будут иметь не меньшее значение, чем вопросы экономического, материального порядка» [5]. И далее – «Мы не должны забывать, что адекватный ответ вызовам времени мы сможем дать только при условии сохранения нашего культурного кода: языка, духовности, традиций, ценностей. Скажу на понятном, особенно для молодежи, языке. Когда случается сбой в компьютерной программе? Тогда, когда нарушается программный код. Так и в жизни. Если нациятеряет свой культурный код,торазрушается и сама нация. Этого нельзя допустить!» [5].

Как уже было сказано, формирование и кристаллизация казахского музыкального языка, выступающего в качестве реального культурного кода нации, шло на протяжении многих веков. Напрашивается параллель, например, с орхоно-енисейскими надписями, содержание которых безусловно свидетельствует о предыдущем длительном развитии языка, письменности и литературы тюрков, начала которых сокрыты в глубине веков. Также и здесь – невозможно определить генезис, время формирования и пути эволюции устной музыкальной культуры. Однако музыкальное наследие XVIII-XIX вв., то есть авторское искусство ән-күй-жыр, естественно воспринимается нами как вершинное, классическое. И о бережном отношении к этому культурному наследию, представляющему все богатство и разнообразие региональных стилей казахской традиционной музыки, и идет здесь речь.

По индивидуальным композиторским стилям акынов, салов и сери, кюйши, жырау и жыршы, а также – соответствующим исполнительским традициям и школам нами был научно обоснован вывод о том, что традиционная музыка западных областей Казахстана – это музыка родов Младшего жуза, восточных областей – музыка родов Среднего и Старшего Жузов [4]. Это связано в первую очередь с этногенетическими и этнополитическими процессами, которые привели к определенной интеграции союзов племенна разных территориях Казахстана.

Так, на примере казахской инструментальной музыки можно продемонстрировать принадлежность кюйши к двум разным региональным традициям: а) төкпе (западные регионы) – Құрманғазы из рода қызылқұрт племени Байұлы Младшего жуза, к школе которого принадлежали также Дина Нурпеисова, Мәмен

и другие выходцы из нынешней Уральской и Атырауской областей; Дәулеткерей Шығайұлы из рода чингизидов төре (внук Нурали-хана, правнук Абулхаир-хана) – представитель направления төре-тартыс (Жантөре, Үсенторе, Төремұрат, Арынғазы, Сейтек); представители мангистауских школ – Абыл, Есір, Өскенбай; б) шертпе (восточные регионы) – представители Среднего жуза, проживавшие на своих исконных территориях, Байжігіт и Бейсенбі из племени Абақ керей и их школы; Тәттімбет из рода қаракесек племени Арғын, Тоқа из рода қуандық и другие представители этого же племени и их школы; представители Старшего жуза региона Жетісу – Байсерке из рода жаныс племени Дулат, Қожеке из рода құрман племени Албан и их школы, и т.д.

Это перечисление здесь делается не с целью подчеркнуть деление казахов на жузы, а с целью выявления и изучения региональных музыкальных стилей инструментальной музыки, которые и представляют реальное наследие. Ведь за этой принадлежностью кюйши к различным племенам и родам лежит их летопись (шежире) и история, а значит, – и история края, земли, народа. Трудно переоценить изучение языковых особенностей местных музыкальных традиций для истории культуры: нам представляется, что описание самых различных стилей (региональных, локальных, индивидуальных) в рамках общих музыкальных традиций с их этноисторическим и этнокультурным контекстом – это реальный путь создания более или менее достоверной модели развития казахской традиционной музыки и написания не мифической, а научно достоверной ее истории. По крайней мере, на сегодня можно сделать следующие выводы:

1. В исследованиях родословной кюйши и других носителей казахских устно-музыкальных и устно-поэтических традиций нет ничего общего с трайбализмом. То есть, не боясь прослыть «рушыл», «ұлтшыл» и пр., нужно смело вести этноисторические исследования (в т.ч. исследования по истории родов и племен), выявляя династийные ветви, школы, различные линии преемственности традиций в искусстве, выявляя и через фольклорные жанры, и через индивидуально-авторские стили особенности музыкального стиля и языка регионов.

2. История казахской музыки, которая еще не написана, не может быть историей вообще, т.к. должна коррелироваться этнической историей различных регионов и племен Казахстана. Современные же структурные исследования музыкального языка регионов показывают разительные отличия в системе музыкального мышления западных и восточных казахов.

3. Определение региональных стилей традиционной музыки так же, как и многое другое, лежит в русле этноисторических исследований, которые так или иначе могут пролить свет на этнические и даже этногенетические процессы на территории Казахстана. Ведь такие важнейшие качества музыки (музыки устной традиции), как устойчивость во времени, типичность, формульность, каноничность и другие – могут сыграть свою неповторимую роль в изучении как самого этноса, так и его культуры.

Вопрос же о том, нужно ли нам сохранение разнообразия стилей не только в музыке, но и в других видах национального искусства, может быть только риторическим. Ведь ни у кого не вызывает сомнение то, что в масштабе планеты нужно постараться сохранить культуру каждого народа. То же самое можно говорить на уровне культуры каждого народа, имеющей внутри себя региональные традиции, локальные стили и традиции творчества, различные школы и т.д.

Таким образом, постановка проблемы казахского музыкального языка как хранителя национальной культуры казахов вплотную связан не только с дальнейшей научной разработкой актуальных проблем казахского этномузыкознания, но и сохранением и бытованием самой традиционной музыки в современной культуре Казахстана. Естественно, для того чтобы сохранить то богатство и разнообразие стилей, которое нам оставлено в наследство нашими күйші, әнші, жырау и жыршы, мы должны бережно сохранять их творческие и исполнительские традиции. Между тем, это становится все более проблематично в период глобализации, процессы которой стремительно видоизменяют социокультурное пространство. Мы должны признать, что положение национальной музыкальной классики в системе современной культуры довольно сложно. С одной стороны, эта музыка объективно жива и востребована как в сфере профессионального искусства, так и в народной среде. С другой стороны, традиции не развиваются, все меньше и меньше становится истинных их носителей, а главное, – исчезает слушательская среда, которая своим пониманием и поддержкой может стимулировать сохранение и развитие традиционных видов творчества и искусства.

Вопрос, как в современных условиях – условиях глобализации и неудержимой экспансии

массовой культуры – сохранить уникальность своих культур, занимает умы многих передовых людей, и особенно в странах Востока. Приобщение восточных народов к западной цивилизации принесло, с одной стороны, реально ощутимые материальные блага, с другой, – не менее реально ощутимые потери в сфере их духовной жизни. Речь идет не о консервации культурных, духовных достижений, а о действительной преемственности, живом функционировании и возможном развитии лучших традиций.

В XX веке это развитие представлялось в лучшем случае как трансформация, то есть казалось, национальная культура должна встроиться, трансформироваться в систему «передовой европейской культуры». По этому пути, например, пошли, композиторские школы многих восточных стран, выдвинув жанры национальной оперы, симфонии, поэмы в неких гибридных формах, которые в каждой культуре заняли свою нишу. Но в XXI веке и это искусство оказалось не очень востребованным. Время также показало, что путь «индифферентного смешения» жанров и форм – далеко не единственный, т.е. должен быть, вероятно, равноправный диалог или, говоря музыкальным языком, полифония, «многозвучие» культур, когда все ценное, что есть в национальных культурах должно сохраняться как часть общей духовной культуры человечества.

Но по какому пути должно идти развитие казахской традиционной музыки в XXI веке: по пути «усовершенствования» (например, в оркестрах и ансамблях народных инструментов), «модернизации» на эстраде и рок-группах (под флагом современных процессов глобализации), или, все-таки, по пути возрождения традиционных форм, с адаптацией их к современным социокультурным условиям? Этот вопрос, который волнует сегодня многих, может стать поводом для отдельного серьезного разговора на совместных встречах, форумах, научных и научно-практических конференциях деятелей культуры, ученых, представителей органов государственной власти.

Особенно остро стоят вопросы развития лучших традиций национальной культуры и музыки перед высшей школой. Так, например, в условиях утраты среды и механизмов функционирования традиционной музыки именно образовательные учреждения становятся центрами подготовки специалистов и средой настоящего, высокопрофессионального ее (традиционной музыки) исполнения. К сожалению, мы не можем в настоящее время сказать молодежи, существуют ли в современной культуре хоть какие-то приоритеты в отношении развития традиционных видов творчества, а в связи с этим – на какую профессиональную деятельность в сфере культуры мы их сегодня ориентируем. О фактическом отсутствии соответствующей культурной ниши для национальной музыкальной классики свидетельствует катастрофически низкий процент концертов традиционной музыки в залах, на ТВ, радио; ушли в небытие музыкальные лектории в рамках «Университетов музыкальной культуры», которые выполняли когда-то просветительские функции в народе.

Свободное вхождение в глобальное информационное пространство, обеспечившее благоприятный режим для продукции массовой культуры, проникновение рыночных отношений во все без исключения сферы жизни приводят, как мы сейчас наблюдаем, к полной нивелировке духовных ценностей и ориентиров. Не очень ясные приоритеты и ценности в культуре, при явной ориентации на мировые глобальные процессы, вытесняют этнокультурные традиции и классическое национальное искусство на задворки культурной жизни общества. Фактическое же отсутствие материальной и моральной поддержки со стороны государства традиционных музыкантов – носителей исконной казахской духовности и ментальности – грозит, в конечном счете, исчезновением наиболее существенного пласта национальной культуры казахов. Поэтому задачи сохранения и развития традиционной культуры и искусства должны войти в Государственную программу развития Казахстана как ее составная часть, и стать одной из приоритетных направлений культурной политики страны. Это и может стать долгосрочной Программой реабилитации национальной культуры на пути духовного возрождения нации.

Наши надежды на то, что это возможно, мы связываем также с прогрессивными системами профессионального образования в современных учебных заведениях: именно здесь наиболее благоприятная среда для изучения и возрождения, внедрения и обучения всему тому, что было и сохранилось как «традиционная культура народа». То есть задача современной системы образования в сфере искусства состоит в том, чтобы в специальных учебных заведениях, наряду с современными видами творчества, сохранить и развить лучшие черты казахской национальной культуры и возродить творческие традиции. Ведь акыны, жырау, күй-

ши, салы и сері были творцами и в первую очередь создавали высокохудожественные образцы в музыкально-поэтических и инструментальных жанрах. Фактически, теперь в современной культуре у нас нет этих творцов, остались и функционируют лишь исполнители – жыршы, әнші, домбырашы (қобызшы, сыбызғышы). Мы понимаем, что всего лишь репродуцирующая деятельность сегодняшних традиционных музыкантов – следствие необратимых социокультурных перемен. Однако в рамках европейской системы образования (в музыкальных школах и колледжах, консерватории, академии искусств) невозможно вырастить полноценных представителей и этой – исполнительской – ветви традиционной культуры.

Время настоятельно требует создания специального учебного заведения, в котором можно было бы растить носителей традиционных видов искусств, и не только в области поэзии и музыки, но и в области прикладных искусств – ювелиров, мастеров (қол өнер) в различных видах ремесел (резьба, ковроткачество, изготовление различных предметов декоративно-прикладного искусства, музыкальных инструментов), а также знатоков и исследователей традиционной культуры и искусства. Это учебное заведение можно было бы назвать Академией казахской национальной культуры и искусства. В нем должны быть условия для формирования и учебы в среднем и высшем звене наиболее талантливых подростков, юношей и девушек из народа, которые уже показали свои выдающиеся способности и хотели бы посвятить свою жизнь сохранению и разитию национальных традиций.

Создание такого учебного заведения (включающее в себя пансионат) потребует тщательно продуманной системы обучения для всех специальностей, подобор высококвалифицированных кадров преподавателей, материально-базовую обеспеченность. Для этого необходимы, естественно, не только значительные финансовые вложения, но и моральные усилия для того, чтобы по-настоящему воплотить идею в жизнь: здесь понадобится объединение сил настоящих патриотов и профессионалов. Из стен этого заведения должны выйти настоящие носители классических национальных традиций, которые и должны представлять их своему народу, как и всему миру. Важно также продумать и программу общего эстетического воспитания подрастающего поколения: дети с самого раннего детства должны уметь воспринимать родное искусство и в будущем становиться его знатоками, слушателями, зрителями.

В сфере же культуры нужно создавать современные и, в то же время, более адекватные природе традиционных жанров формы преподнесения музыки, отличающие их от чисто европейских (исполнение музыкальных номеров со сцены). Ведь күй (инструментальная пьеса) или ән (песня), тем более, жыр (эпос) в казахской культуре – это не «произведение» западно-европейской культуры XIX века, которое и творилось, и исполняется по другим законам. Поэтому так неуютно настоящему традиционному музыканту на европейской сцене, когда время исполнения ограничено, отсутствует живая связь со слушателем, ограничена сама возможность творчества, импровизации, сочинения. Социальный спрос на коммуникативные формы исполнения казахской традиционной музыки (например, в ситуации свободного общения) давно существует в обществе, так как по прошествии десятилетий становится очевидным, что современные исполнительские штампы в сфере музыкального искусства работают лишь на угасание восточных традиций.

Итак, сегодня становится очевидным, что отказ от своего национального наследия – это отказ от самих себя, от своей культуры. Тысячи образцов классических музыкальных традиций, несмотря ни на что, не исчезли, а переложить их на оркестры, включить в репертуары поп- и рок-групп (придавая им этническую окраску), или использовать как «сырье» для современной композиторской музыки европейской традиции (которая сама во всем мире переживает кризис) – это путь культурной ассимиляции. Что же делать?

Во-первых, осознать, что традиционная музыка – огромная часть духовного наследия, которое необходимо сохранить как бесценный культурно-исторический опыт тысяч и тысяч поколений казахов. Во-вторых, понять, что, будучи нематериальной областью культуры, традиционная музыка на этапе постиндустриализации и глобализации поставлена в очень жесткие условия сохранения и выживания, и это грозит ей полным исчезновением. В-третьих, начать тотальную просветительскую и пропагандистскую деятельность вместе с созданием государственной программы полнокровного функционирования и развития национальных музыкальных традиций. Конкретными шагами в этом направлении могли бы быть: а) открытие Республиканс-

кого Центра традиционной музыки, который координировал бы работу по всем направлениям – исполнительской (просветительской) деятельности традиционных музыкантов, пропаганде национального музыкального наследия (СМИ), его сбору, архивации и изучению [6]; б) реализация продуманной программы обучения казахских музыкантов вместе с созданием специального учебного заведения для носителей традиционных видов творчества (Академия казахской национальной культуры и искусства); в) создание современной системы эстетического воспитания школьников, которая должна основываться на отечественной классике – шедеврах поэтической и музыкальной культуры казахского народа.

Литература

1 Мухамбетова А., Бегалинова Г. Казахский музыкальный язык как государственная проблема // Аманов Б.Ж., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: «Дайк Пресс», 2002. – С. 390-403.

2 Оразбаева А.И. Цивилизация кочевников евразийских степей. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2005.

3 Мухамбетова А. Изучение традиционной казахской музыки в XIX-XX веке //Традиционная музыка Азии: проблемы и материалы. – Алматы: ТОО «Дайк-Пресс», 1996. – С.106-118.

4 Омарова Г.Н. Казахский кюй: культурно-исторический контекст и региональные стили: автореф. дисс. …доктора искусствоведения. – Ташкент, 2012.

5 Стратегия «Казахстан-2050» / http://akorda.kz/ru/page/

6 Омарова Г. Современное состояние казахской традиционной музыки: проблемы и перспективы // Перспективы сохранения и развития традиционного казахского народного творчества в современных условиях: Сборник научных докладов и выступлений «Круглого стола» Мин-ва культуры РК (Алматы, 25 октября 2010 г.). – Алматы, 2010. – С. 28-35.

References

1 Muhambetova A., Begalinova G. Kazahskij muzykal’nyj jazyk kak gosudarstvennaja problema // Amanov B.Zh., Muhambetova A.I. Kazahskaja tradicionnaja muzyka i HH vek. – Almaty: «Dajk Press», 2002. – S. 390-403.

2 Orazbaeva A.I. Civilizacija kochevnikov evrazijskih stepej. – Almaty: «Dajk-Press», 2005.

3 Muhambetova A. Izuchenie tradicionnoj kazahskoj muzyki v XIX-XX veke //Tradicionnaja muzyka Azii: problemy i materialy. – Almaty: TOO «Dajk-Press», 1996. – S.106-118.

4 Omarova G.N. Kazahskij kjuj: kul’turno-istoricheskij kon-tekst i regional’nye stili: avtoref. diss. …doktora iskusstvo-vedenija. – Tashkent, 2012.

5 Strategija «Kazahstan-2050» / http://akorda.kz/ru/page/

6 Omarova G. Sovremennoe sostojanie kazahskoj tradicionnoj muzyki: problemy i perspektivy // Perspektivy sohranenija i razvi-tija tradicionnogo kazahskogo narodnogo tvorchestva v sovremennyh uslovijah: Sbornik nauchnyh dokladov i vystuplenij «Kruglogo stola» Min-va kul’tury RK (Almaty, 25 oktjabrja 2010 g.). – Almaty, 2010. – S. 28-35.

Серёжкина Т.В.,
Абилтаева А.Ш.

Феномен города и городское культурное пространство

Город представляет собой уникальный динамично развивающийся феномен, воплощающий в себе черты постиндустриального общества и традиционного культурного целого. Город представляет собой совокупность двух пространств: географическое, физическое и семантическое, символическое (культурное). География города – это смысловое пространство, имеющее свою историю, символы, рациональная упорядоченность. Символическое значение города заключается в осмыслении истории, ценностей, чистотой выбора места и т.п. С течением времени меняется воздействие города на жителей, запечатлеваясь в архитектурных формах и повседневных социально-культурных практиках. Сохранение городского культурного пространства в его первоначальном виде невозможно, однако необходимо изучение и познание города в рамках конкретного исторического периода, важность сохранения городского культурного пространства в современных реалиях.

Ключевые слова: феномен города, городское культурное пространство, транспарентность границ, образы культуры, субкультура, символы, знаки.

Serjozhkina T.V.,
Abiltaeva A.Sh.

Phenomenon of cities and urban cultural space

The city is a unique dynamic phenomenon , which embodies the features of the post-industrial society and traditional cultural whole. The city is a combination of two spaces: the geographical, physical and semantic, symbolic (cultural).The geography of the city – a semantic space that has its own history, symbols, rational order. The symbolic significance of the city lies in the understanding of history, values, purity siting, etc. Over time, the impact of changes in the population of the city, capturing architectural forms and everyday socio-cultural practices. Saving urban cultural space in its original form, it is impossible, but it is necessary to study and knowledge of the city as part of a particular historical period, the importance of preserving the urban cultural space in today's realities.

Key words: The phenomenon of the city, urban cultural space, transparency of borders, culture, images, subculture, symbols, signs.

Серёжкина Т.В.,
Абилтаева А.Ш.

Қала феномені және қаланың мәдени кеңістігі

Қала ерекше дамыған постиндустриалды қоғам мен дәстүрлі мәдениеттің жалпы белгілерін көрсететін феномен. Қала екі кеңістіктің: географиялық, физикалық және семантикалық (мәдени) жиынтығы болып табылады. Қала географиясы – өз тарихы, рәміздері, рационалды тәртібі бар мағыналық кеңістік. Қаланың рәміздік мәні оның тарихын және де басқа құндылықтарын сараптауда болып табылады. Уақыт өте қаланың тұрғындарға әсер етуі өзгереді, ол оның сәулет құрылысынан және күнделікті әлеуметтік-мәдени практикасынан көрінеді. Қаланың мәдени кеңістігінің бастапқы күйін сақтау мүмкін емес, бірақ қаланың нақты тарихи кезеңін зерттеу және тану, қазіргі кезеңдегі мәдениетін сақтау маңызды іс болып табылады.

Түйін сөздер: қала феномені, қаланың мәдени кеңістігі, шекара транспаренті, мәдениет образдары, субмәдениет, рәміздер, белгілер.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 711.5

***Серёжкина Т.В., Абилтаева А.Ш.**

Казахский университет международных отношений и
мировых языков имени Абылай хана, Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: SerejkinaT.V.@inbox.ru

ФЕНОМЕН ГОРОДА И ГОРОДСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Культура как феномен, определяющий себя во времени и пространстве, является четвертым состоянием человеческого бытия (наряду с ним функционируют бытие природы, бытие общества, бытие человека), и все, чем окружает себя культура, есть культурное пространство. Само определение культурного пространства уходит далеко в историю человечества. Согласно М.Н. Фомину, культурный показатель пространства проявляется через ось времени – прошлое – настоящее – будущее, где культура есть некий вакуум, несущий в себе память поколений и выражающийся через морально-нравственные ориентиры, тем самым поддерживая связь времен. Пространство для человека – это важнейший атрибут жизнедеятельности, который выражается в окружающем мире через культурные приоритеты, формы, переживания, мировоззренческие ориентиры. Культурное пространство выступает проводником между культурой и человеком, где человек выступает культурным оформителем (система норм и ценностей, парадигмы мышления, стереотипы поведения), другими словами творцом окружающего его пространства, хранящего память, влияющего на культурное творчество поколений. В науке культурное пространство является объектом изучения ни одного поколения, где каждый из авторов вкладывает в его определение собственные мировоззренческие ориентиры.

Категория «пространство», на наш взгляд, определяет облик культуры. В рамках культурологических исследований сформировалось несколько подходов к изучению пространства:

1. Информационный подход, предложенный А. Молем, трактовавшим культурное пространство как среду коммуникативного процесса, в котором происходит трансляция знаний от коллективного к индивидуальному, тем самым, выполняется посредническая функция.

2. Семиотический подход Ю.М. Лотмана, который считал, что пространство есть особенная система, находящая себя в ареале культурных контактов, внутри которых передача диалогической культуры происходит вследствие увеличения социальной производительности независимо от имеющегося количества требований к производителям.

3. Аксиологический подход В.П. Большакова, в котором предлагается исследовать культурное пространство не только как средоточие культурных ценностей, артефактов культуры, культурных процессов, но и как подвижный организм, имеющий свойства возникать, развиваться и порождать, влияя тем самым на породившую его культуру. По мнению ученого, культурное пространство подвижно и имеет транспарентность границ, оно находится в постоянном поиске новых культурных идей и целей, что подтверждает наличие приграничных культурных пространств, имеющих возможность влиться в рассматриваемое нами городское культурное пространство. В рамках этого же подхода можно привести пример концепции С. Иконниковой, которая считает, что культурное пространство выполняет интегрирующую функцию, в которой можно найти начало и развитие народов, морально-ценностные установки.

В западной научной мысли категории «пространство» и «время» долгое время находились на разных ступенях научных интересов, где время имело большее значение для осмысления, чем пространство. В первой половине XX века эти явления стали восприниматься как взаимодополняемые категории, где пространство, согласно Г. Рейхенбаху, А. Уайтхеду, наполнено предметами времени, а время представляет собой хронику пространственных событий. Пространство, как утверждает Е. Дюринг, есть ареал, в котором сосуществуют все атрибуты человеческой жизнедеятельности: языки общения, духовно-нравственные и бытовые ценности, материальные и нематериальные памятники культуры, искусства, фольклора и национальные заповедные ландшафты.

Во второй половине XX века наиболее актуальными становятся научные изыскания пространственно-временной картины мира. Культурное пространство в работах Ф. Ратцеля, Л. Фробениуса стало связываться с сознанием человека, выступающего как воспринимающий объект исследования. Согласно российскому ученому В. Тишкову, культура не может существовать вне пространственно-временного измерения, так как оно создано человеком. Каждый промежуток времени есть лишь результат прошлых проб и ошибок, реконструкция современных образов культуры. В.С. Библер утверждает, что в культуре встречаются прошлое, настоящее, будущее: «….типологически различные культуры… втягиваются в одно временное и духовное «пространство», странно и мучительно сопрягаются друг с другом, почти по-боровски «дополняют», то есть исключают и предполагают друг друга» [1, с. 32]. Одновременное и в то же время параллельное сосуществование прошлых и современных пластов культуры, функционирующий элемент культуры, регулятивное функционирование культурой есть культурное пространство.

Изменения, происходящие в современном мире, приводят к трансформациям и социально-культурной среде, центром которых выступает город, социально-культурное пространство, в котором объединились этнические сообщества, субкультуры, а также сосредоточены административная, политическая и экономическая составляющая. Город – это одно из самых значительных достижений человеческой культуры, он полифункционален, полиязычен и поликультурен. Город до сих пор остается не до конца изученным феноменом для ученых-философов, которые рассматривают его с онтологической, гносеологической, семиотической, культурологической и многих других исследовательских направлений.

На наш взгляд, для целостного понимания феномена города необходимо выявление причин, являющихся важными составляющими для возникновения и развития городского культурного пространства как особой формы жизнедеятельности людей и представителя своеобразного типа культуры. Все культурно-творческие замыслы горожане воплощают в предметную действительность, состоящую из материального, духовного и художественного смыслообразования. Реализация символического, духовно-творческого опредмечивания является основой формирования «благодарного» поколения горожан, для которых город представляет собственный мир, благодатную действительность, не требующую изменений. На наш взгляд, только междисциплинарный подход позволит определить культурное пространство города как многоуровневую и целостную систему, в которой функционируют и взаимодействуют все сферы человеческой жизнедеятельности: политической, научной, технической, художественной, так как культурное пространство города – это полноценный культурный процесс, пульсирующаяся и развивающаяся целостность, воспринимаемая человеком.

В современной гуманитарной науке культура и творчество, изменяющие культурное пространство города, становятся наиболее актуальными и занимают лидирующее положе-

ние в стратегических социально-экономических документах. Сегодня город – это постоянно застраивающееся пространство, где арихтектурно-зданиевый подход поставлен в центр достижения визуального расширения пространства в целом, исполняя выразительные функции идейных и эстетических ценностей своих создателей. Быстрота изменений городского культурного пространства ведет к трансформации духовных ценностей, накопленных в городском ландшафте за всю историю его развития, тем самым влияя на разрыв между поколениями, отрыв от традиций прошлого и поиск новых мировоззренческих ориентиров, формирование новой культурной среды. В новом понимании нам необходим серединный подход в восприятии новых западных тенденций строительства городского культурного пространства с возможностью сохранения существующей социально-культурной среды, городского пространства. Это возможно только при наличии научной, методологической базы изучения культурного ландшафта городского пространства.

К. Линч, один из основателей средового подхода в градостроительстве, считает, что существует пять основных универсальных элементов городского окружения:

1. Пути. Возможность перемещения по улицам, тротуарам, автомагистралям, железным дорогам, водным каналам. Их основные свойства: опознаваемость, непрерывность, направленность.

2. Границы. Разрыв непрерывности пространства. Берега, стены, края жилых районов – все это края, границы пространства.

3. Районы. Небольшие по размерам части города, где можно мысленно войти «изнутри».

4. Узлы. Местности или точки города стратегического характера, куда можно свободно попасть. Это перекрестки, слияния путей, небольшие площади, станции метро. Узлы связывают воедино сетку путей и районы.

5. Ориентиры. Точечные элементы, в пределы которых не может ступить наблюдатель, они остаются внешними по отношению к нему. Это могут быть купола храмов, телебашни, колокольни и т.д. Ориентиры могут быть и локальными (видными только с небольшого расстояния) – например, городские скульптуры.

Следует отметить, что городское культурное пространство имеет свою структуру и зоны. Мы привыкли к традиционному делению городского пространства – центр и периферия. В центре города традиционно сфокусирована деятельность большого количества административных структур власти, учреждений культуры, культовых сооружений, архитектурных строений, имеющих историческую ценность и т.д. Центр является местом, куда постоянно стекаются жители города, посещая вышеуказанные места по интересам, в качестве ознакомления и проведения досуга. К периферии обычно относятся однообразные и монотонные здания, незначительное количество культурных и административных зданий, отвечающих за организацию и порядок в том или ином районе. Безусловно, сегодня современные крупные города можно зонировать по вертикали. Например, метро можно представить как отдельно существующее пространство, своеобразный подземный мир, в котором практически половину жизни проживают горожане, перемещаясь с одной части города в другую, торопясь на работу и с работы домой. Наземную часть мы можем охарактеризовать как средний мир, в котором проводится вся дневная жизнь городского жителя. Верхний мир можно определить пентхаусами, высотными зданиями-небоскребами, в которых часто размещаются офисы крупных компаний, предопределяя мифологию современной жизни – стремление к могуществу, к полету мысли и фантазии.

Известно, что возникновение города как особой формы создания человеческого бытия есть один из значимых поворотных факторов в человеческой истории, так как сама история возникает только с возникновением города, и история Запада была и есть по существу городской историей. Городское культурное пространство стало актуализироваться в первой четверти XX века, когда появились труды Макса Вебера, Ф. Броделя, И. Гревса, Н. Гейнике, Ю. Лотмана, Р. Барта и др. Исходя из социологического, исторического, экономического, культурологического подходов вышеуказанные авторы изучали проблемы города как значимого социально-исторического и культурного феномена. В этот период была провозглашена идея о необходимости постижения города как центра мироздания, модели существования человека. Согласно И.М. Гревсу: «Города – это и лаборатории, и приемники, хранители культуры, и высшие показатели цивилизованности. В них происходит сгущение культурных процессов… Город есть двигатель, и учитель, – и курс истории должен достигнуть того, чтобы образ его стал знаком и близок, мил и дорог сердцу учеников». [2, с. 1-2.]. Саму же культуру он трактует как историческое человечество, «каким в настоящем

его создало прошлое, в его развивающейся природе и растущем, в труде созидаемом окружении» [3, с. 29]. Культуру И. Гревс рассматривал как совокупность внешней (материальной) и внутренней (духовной) граней, причем изучение отдельно каждой грани, по мнению исследователя, не рационально. Культура, или, словами ученого, «целокупная культура», является дорогой к развитию самосознания личности, от которой расширяется до необходимости познания города, страны и земли в целом. Город же – это не только место жительства определенного количества людей, это есть такая же «целокупность» образования совместной жизни, собирательная личность, где живут целые поколения, создающие вокруг себя материальные и нематериальные памятники культуры, быт и жизнь. Постижение города, согласно И. Гревса, должно быть систематическим процессом, использующим синтетический метод [4, с. 29]

М. Вебер, В. Глазычев, В. Вагин, Л. Ионин, Б. Ерасов считают, что город – есть сообщество индивидов, где город выступает давлеющей силой, требующей выполнения людьми поставленных целей и интересов. Городское пространство есть движущая динамическая система взаимодействия между людьми, влияющая на развитие социально-культурной личности, связывая разные общности людей в единое целое. Согласно социологам, городская среда – это рукотворная среда, созданная в большей степени усилиями архитекторов. В ней духовно выражен и материально воплощен и ее обитатель, и ее создатель [5, с. 13].

С древнегреческого термин «город» – polis, с латинского языка – civitas, urbs, этимология слова город – означает ограду, границу, защиту, укрытие. Для города пространство без четких границ – это хаос, неизвестность, пустота. Для человека город есть укрытие, и чтобы быть под защитой человек должен находиться в границах, за пределами которого человеку может грозить опасность смерти или же совершение подвига, путешествия, чтобы инициировать себя с другой жизнью. Для человека город – это священное пространство, бытие, это мир ценностей и онтологических символов. Город представляет собой совокупность двух пространств: географическое, физическое и семантическое, символическое (культурное). Для разъяснения географического пространства мы определяем не просто населенный пункт, ландшафт. География города – это смысловое пространство, имеющее свою историю, символы, рациональную упорядоченность. Символическое значение города заключается в осмыслении истории, ценностей, чистоте выбора места и т.п. Согласно концепции М.С. Кагана, существуют четыре фактора, позволяющие развиваться городу:

1. Географический фактор. При изучении города особое внимание уделяется национальной культуре и специфичностью географического ландшафта, в рамках которого развивается город.

2. Ландшафт и природные, климатические условия влияют на духовную и материальную жизнедеятельность горожан.

3. Социальный фактор. Основная деятельность горожан, повседневная жизнь, города, находящиеся в Европе, Азии, столичность и провинциальность городов – все это жесткие и очевидные различия, формирующие разность менталитетов.

4. Архитектурный облик. Это один из важных показателей городского культурного пространства. В нашем воображении моментально вырастают сюжеты и картинки, если мы услышим такие названия, как Венеция, Париж, Рим, Санкт-Петербург, Лондон и другие. Мы думаем прежде всего об их архитектурных сооружениях, архитектурных образах. Но дело не только в этом, а и в непосредственном влиянии особенностей архитектуры на обыденное сознание обитателей, то есть на ее способность формировать психологию горожан» [6, с. 18-19].

По мнению М.С. Кагана, культура города может быть охарактеризована как часть национальной культуры. И чтобы понять культуру города, необходимо подойти к ней как к целостному феномену, изучить все ее составляющие элементы, их взаимодействие, как она функционирует в городе. Когда нет такого – системного – представления о культуре города, ее описание неизбежно сводится к простому суммированию разных ее проявлений в общетеоретическом масштабе [7, с. 110-111].

С культурологической точки зрения, которой придерживаются Л. Мамфорд, К. Линч, А. Кармин, город есть объединяющий городских жителей центр, социум свободных людей, имеющих право на землю, равноправие, это средоточие морально-духовных ценностей, объединяющий в единое целое разные этногруппы. Город постепенно окультуривает сельскую культуру, превращая в приграничную с ним «провинцию», имеющие разные системы, но общую цель – культурная интеграция. Важное значение имеет деятельность горожан, особенностью которых является жизнедеятельность и общение

на определенной местности, где пространство и время есть основные составляющие жизни. В городе человек далек от природы, связь прервана, все создано, обработано и размещено человеком искусственно.

Представители архитектурного и эстетического подходов В.Л. Глазычев, А.В. Иконников, Д.С. Лихачев считали город языковым, интеллектуально-коммуникативным пространством, состоящим из структурированных элементов, это своеобразный мир отношений, материально-духовных ценностей. Казахстанский культуролог Б.Г. Нуржанов, исходя из выводов о жизнедеятельности архаического человека, сделанных К. Леви-Стросом, считает, что архитектура есть завоевание человеком пространства «как своего пространства обитания, поэтому сущность архитектуры заключается не столько в способе постройки жилья и социальных сооружений, сколько в способе пространственного расположения построек – окультуривании и очеловечении пространства» [8, с. 15].

Город и культура неразрывно связанные между собой понятия, это целостный познавательный объект, их невозможно рассматривать раздельно друг от друга в рамках культурологических исследований: «Изучение города – путь познания нашей культуры» [9, с. 130] или «Город – сгусток культуры, её материальное выражение» [10, с. 130], «Город – аккумулятор многовековой материальной и духовной культуры» [11, с. 130]. Тем не менее, основной проблемой городского человека остается не только овладение, но и охрана территории, на которой он проживает. Такие понятия, как собственность, владение, обладание чем-либо, лежат в основе городского культурного образа жизни. Определив границы полиса, назвав себя горожанином, человек создает укрепления – поселения, считая их своей неотъемлемой собственностью, на которую никто не имеет права, кроме него, по этому же принципу строятся города. Именно человеческое сообщество создает исключительно городскую культуру; культура есть рождение городского образа жизни, сосредоточенного в городе.

Город – это не просто совокупность улиц, площадей, набережных, садов и парков. Он обязательно предполагает наличие в нем определенного духа, атмосферы, специфичного культурного пространства, рожденного духовно-творческими практиками его жителей. По мнению Н.М. Немчинова, «город предстает как многосоставная структура предметных и духовных координат, как комплекс этикосоциальных и биологических связей, образующих некое метафизическое поле притяжения» [12, с. 45].

Город в истории культуры занимает важное место, так как в истории человечества все дороги вели в города, так как в них развивались экономическая и социально-культурная жизни. Город, по Ю. Лотману, Р. Барту, выступает в роли компьютера, в котором хранится и по необходимости транслируется культурная информация. Как и в компьютере, работа которого заключается в правильности составления кодовых слов системы программирования, то же самое мы наблюдаем и с оригинальной знаковой системой города. Каждый город мы можем охарактеризовать как символико-семиотическую систему знаков и символов, которые выражены в дворцах, храмах, домах, кварталах, улицах, площадях, парках, особняках и представляют определенную культурно-историческую эпоху, несущую информацию. Ю.М. Лотман в городском пространстве видел тексты культуры, представляющие собой знаки и символы. Город, рассматриваемый как порождение культуры, универсальное пространство сохранения и постижения всеобщих процессов ее развития, является одновременно образовательным пространством. Город – это сложная функционирующая самоорганизующаяся система, в которой происходит освоение человеком окружающей действительности, где человек приобретает существования культурном пространстве, другими словами, культурную компетентность.

Город как реально существующий пространственно-физический объект есть феномен духовной культуры. Он рассматривается жителями как «образ Места (Place)», живет в сознании его жителей и гостей, передается ими посредством разнообразных творческих практик. Следует отметить, что образ одного и того же города в восприятии разных людей предстает по-разному. В этом смысле у каждого человека свой Алматы (Шымкент, Усть-Каменогорск, Астана и т.д.). На наш взгляд, в восприятии того или иного образа города существует собственное культурное ядро каждого городского образа, которое идентично большинству его жителей, достигаемо вследствие существования в каждом городе нескольких наиболее значительных в семиотическом отношении доминант, выступающих в качестве идентификационных маркеров пространства. Говоря о семиотическом пространстве, невозможно не обратиться к трудам Ю.М. Лотмана о семиосфере.

Рассматривая категорию «текст», мы не можем ограничивать ее рамками литературы, мы должны опираться на представление о тексте, как о пересечении точек зрения создателя текста и аудитории, где текст выступает и как знак, и как образ, и как сигнал. Воспринимая город как текст, мы усваиваем некую директиву на целостность восприятия, независимо от сложности объекта. Отдельные знаки (улицы, площади, здания) складываются в предложения, минитексты внутри макротекста, которым выступает город. Алматы – это город культурно-семиотических контрастов, в котором интенсивно формируется интеллектуальная жизнь. Алматы с начала своего возникновения развивался через взаимодействие четырех основных подсистем: Улица – Площадь – Парк (сад, сквер) – Река (канал), являющихся базисом ансамблевого принципа организации культурного пространства города.

В городе, понятом как текст, всегда есть места, обладающие, в сравнении с другими, повышенной знаковостью. В Алматы мы можем определить следующие: Парк 28-ми гвардейцев-панфиловцев, Коктобе, ВСК «Медео», в Астане – Ак Орда, Байтерек, Хан Шатыр, а также здание Ассамблеи народов Казахстана. Говоря о семиотическом пространстве Алматы, несомненно, к таким ключевым точкам следует отнести архитектурные ансамбли парка имени М. Горького, здания Драматического театра имени М.Ю. Лермонтова и театра оперы и балета имени Абая, здание национального музея и музея имени А. Кастеева, Дворец Республики имени Абая, спортивно-концертный комплекс имени Б. Шолака, здание национальной научной библиотеки имени А.С. Пушкина и др. Данные композиции городского образа или их некоторые элементы воспроизводятся в качестве визитных карточек Алматы, которые используются в городском культурном пространстве, а также за его пределами. Городской образ, на наш взгляд, представляет собой совокупность двух подсистем: визуально-воспринимаемой, существующей в объективной реальности и складывающейся из особенностей сотворенного человеком бытия и природно-ландшафтных характеристик, «мифической», бытующей в сознании горожан. Образ города – это уникальная предметно-пространственная среда, «Место», наполненное образами-символами, идеалами и мифами, это результат творческой рефлексии личностей и сообществ, живущих в каком-либо пространстве. В этом смысле необходимо признание особой роли городской интеллигенции, которая выполняет на локальном уровне функцию сохранения самобытности городского культурного пространства, функцию формирования, сохранения и трансляции базовых ценностей культурного ядра города. Одна из актуальных моделей культуры предлагает понимание того, что в центре любой культурной общности находится так называемое культурное ядро, представляющее из себя совокупность наиболее базовых, неизменных характеристик (ценностей, норм, представлений, идеалов) той или иной культуры, ее духовный фундамент. Согласно Ю. Лотману, «ядро состоит из общих для большинства субкультур фрагментов картины мира и является по существу культурным наследием, передающимся от поколения к поколению» [13, с. 58]. Культурное ядро является стимулом, потенциальным приоритетом города, принципиально отличая один город от другого. В Великобритании есть понятие SKYLINE, что не определяет его только как горизонт. Обычно, для англичан – это очень отдаленная линия, на краю которой объединяются небо и равнина, небо и степь, небо и вода. SKYLINE – это линия города на фоне, где небо затрагивает его улицы, линия схождения неба и гор, неба и домов. Также в Англии используют выражение «Thamesideskyline», что означает силуэтную линию домов по реке Темзе. Соответственно, в каждом городе мира есть точки, с которых хорошо видна «skyline» его зданий. Так, например, с гор Медео видна силуэтная линия Алматы, со зданиями архитектуры, вплоть до Вознесенского Кафедрального Собора Алматы в парке 28-ми гвардейцев панфиловцев.

В науке существует три направления освоения культурного пространства города: экскурсионное, краеведческое, музейно-педагогическое. Сегодня интеграция этих трех направлений в Казахстане определяет создание разнообразных методов и форм изучения культурного пространства города на практике. Учебые прогулки, ознакомительно-познавательные и образовательные экскурсии, путешествия в рамках страны, а также ближнего и дальнего зарубежья – все это есть система формирования понимания культурного пространства города. На современном этапе формирования городской культуры организуются ознакомительные занятия в музеях, нацеленные, на воссоздание единого контекста культуры, постижение ее глубинных смыслов и взаимосвязей. Данное взаимодействие с объектами городской культурной среды, включая музеи и их программные экспозиции, обусловлено необходимостью самого процесса

познания через субъект-объектные отношения, то есть через соприкосновение «познающего», с объектом познания. Субъект-объектное восприятие в свою очередь приводит к визуальному, моторному, когнитивному, эмоционально-ценностному пониманию человеком городского культурного пространства. Тем не менее, исследование городского пространства не может ограничиваться только пространством музея или только пространством города, а также не может ограничиваться традиционными методами изучения. Для понимания культурного городского пространства сегодня создаются информационно-образовательные поездки, интеллектуально-познавательные прогулки, предоставляющие возможность объединить исторические факты в единое целое, создать общую картину сведений исторического развития города, визуальных изменений городского культурного пространства, а сам город представить как модель мироздания. Город готов к его интерпретированию через многогранность городской жизни, а также человеческой жизнедеятельности, стимулировать интеллектуально-нравственное становление и развитие личности, так как культура города впитывает этнические и национальные особенности, пространственно-функциональные характеристики. Кроме того, культурное ядро города предполагает уровень ценностей, присущих только данному конкретному городу и определяющих его неповторимое лицо.

Возможно ли сохранение образа города в современных реалиях, при непрекращающемся разрастании населения, увеличении количества транспорта и т.д.? Для образа города характерна рядовая застройка и ее линейный характер. По мнению многих ученых, архитекторов, нарушать фронт домов, заменяя его микрорайонным типом застройки, нельзя, так как длягородов с историческим великим прошлым типичная уличная застройка создает уникальную часть облика города. Безусловно, строительство на приграничной территории не избавит город от массовости построек и населенности, но и не спасет его как культурный центр. Если исходить из понимания концепции Н.П. Анциферова или И. Гревса о роли окрестностей в создании «образа города», его «души», то городское культурное пространство может потерять свой духовный облик и превратиться в место потребления, а разрастание пригородов может привести к исчезновению историчности культурного пространства города. Именно в этот момент архитекторы должны принять во внимание важность применения новых приемов градостроительства, которые смогут сохранить то культурное городское пространство, которое существовало не один десяток лет и несет в себе важнейшие ценности истории города и страны в целом.

Сегодня должно стать актуальным создание необходимых способов застройки с планомерным переходом из городского пространства, например, в города-спутники, или в целую плеяду линеарных городов, объединенных скоростной транспортной системой, что в корне не мешало бы центрированности городского культурного пространства. Сегодня реализуется предложение по развитию города Алматы и Алматинской области на базе четырех городов-спутников вокруг Алматы. Данное предложение по реализации проекта «Green4» было сформулировано Президентом РК Н.А. Назарбаевым в рамках ежегодного Послания народу Казахстана от 14 декабря 2012 г. «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства». Еще одним из важных пунктов сохранения городского культурного пространства является планомерное развитие экономики страны, благодаря которой все города Казахстана имеют единый комплекс мер по сохранению культурного пространства. Помимо этого, Главой государства Н.А. Назарбаевым определены областные центры развития, которые будут аккумулировать близлежащие населенные пункты и развивать их внутреннюю инфраструктуру, что снизит миграцию населения в наиболее крупные и экономически устойчивые города. Так, областным центром Южно-Казахстанской области стал город Шымкент, Алматинской области – Талдыкорган, Северо-Казахстанской области – Петропавловск, Акмолинской области – Кокшетау, Восточно-Казахстанской области – Усть-Каменогорск. Определены города с особым статусом развития – это столица Астана и Южная столица Алматы, так как они несут в себе самостоятельный экономический и культурный потенциал.

Тем не менее, каждый город сталкивается с проблемой сохранения культурного пространства, в связи со строительством и миграционными потоками. Например, Алматы сегодня переживает особый строительный бум. В 2007 году Президент РК Н.А. Назарбаев выступил с инициативой о прекращении строительства внутри Алматы. Однако, сегодня, в связи с необходимостью привлечения иностранных инвестиций, застройка города идет полным ходом, что в свою очередь, нарушает и культурное пространство. Отсутствие единой рельсовой, транспортной

системы с городами-спутниками, которыми сегодня обозначили Каскелен, Капшагай, Талгар, не позволяет создать единую сеть взаимодействия, соответственно, вся социально-экономическая ответственность ложится на Алматы. Возможно, что через несколько лет Алматы и города-спутники соединятся в единый линеарный мегаполис при полном сохранении исторической части города Алматы в его современном объеме.

На наш взгляд, для сохранения первозданности городского культурного пространства должно быть вынесено в приграничные территории часть фабрик, базаров, даже учебных заведений, а также созданы все условия по соединению застройки с окружающей природной действительностью. Это привело бы к доступности для жителей города и городов-спутников музеев, театров, библиотек, мест для проведения досуга и т.д. В завершение отметим, что в современном мире именно город обуславливает развитие жизненного, культурного пространства, а городское культурное пространство – это мир общения, место активной человеческой деятельности, центр создания культуры. Это открытый мир, в котором коммуникация и организация культурного пространства есть яркий пример социального взаимодействия, где человек познает самого себя, является создателем и окружает себя своими творениями.

Литература

1 Библер, В.С. Культура. Диалог культур / В.С. Библер // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 32.

2 Гревс И.М. Монументальный город и исторические экскурсии (Основная идея образовательных путешествий по крупным центрам культуры) // Экскурсионное дело. – 1921. – №1. – С. 1-2.

3 Гревс И.М. Развитие культуры в краеведческом исследовании // Анциферовские чтения (мат. и тез. конф. 20-22 дек. 1989 г.). Вып.1. – Л., 1989. – С.29.

4 Гревс И.М. Развитие культуры в краеведческом исследовании // Анциферовские чтения (мат. и тез. конф. 20-22 дек. 1989 г.). Вып.1. – Л., 1989. – С.31.

5 Розин В.М. Городская культура, человек, окружающая среда // Вопросы философии. – 1980. – № 1. – С. 13.

6 Каган М.С. Град Петров в истории русской культуры. – СПб, 2006. С.18-19; Каган М.С. Культура города и пути её изучения // Город и культура. Сборник научных трудов. – СПб., 1992.

7 Там же. С. 110-111.

8 Нуржанов Б.Г. Культурология. Курс лекций / Университет Кайнар. – Алматы, 1994. – С. 15.

9 Анциферов Н.П. Книга о городе. Город как выразитель сменяющихся культур. – Л., 1926. – С. 25.

10 Там же.

11 Анциферов Н.П. Пути изучения города, как социального организма. Опыт комплексного подхода. – 2 изд-е, исп. и доп. – Л.: Книгоиздательство «Сеятель», 1926. – С.130.

12 Першина Л. Надо сохранять красоту оставленную нам в наследство // Новое обозрение. – 2000. – № 33. – С. 45

13 Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. История. – М., 1996. – С. 58

References

1 Bibler, V.S. Kul’tura. Dialog kul’tur / V.S. Bibler // Voprosy filosofii. – 1989. – № 6. – S. 32.

2 Grevs I.M. Monumental’nyj gorod i istoricheskie jekskursii (Osnovnaja ideja obrazovatel’nyh puteshestvij po krupnym centram kul’tury) // Jekskursionnoe delo. – 1921. – №1. – S. 1-2.

3 Grevs I.M. Razvitie kul’tury v kraevedcheskom issledovanii // Anciferovskie chtenija (mat. i tez. konf. 20-22 dek. 1989 g.). Vyp.1. – L., 1989. – S.29.

4 Grevs I.M. Razvitie kul’tury v kraevedcheskom issledovanii // Anciferovskie chtenija (mat. i tez. konf. 20-22 dek. 1989 g.). Vyp.1. – L., 1989. – S.31.

5 Rozin V.M. Gorodskaja kul’tura, chelovek, okruzhajushhaja sreda // Voprosy filosofii. – 1980. – № 1. – S. 13.

6 Kagan M.S. Grad Petrov v istorii russkoj kul’tury. – SPb, 2006. S.18-19; Kagan M.S. Kul’tura goroda i puti ejo izuchenija // Gorod i kul’tura. Sbornik nauchnyh trudov. – SPb., 1992.

7 Tam zhe. S. 110-111.

8 Nurzhanov B.G. Kul’turologija. Kurs lekcij / Universitet Kajnar. – Almaty, 1994. – S. 15.

9 Anciferov N.P. Kniga o gorode. Gorod kak vyrazitel’ smenjajushhihsja kul’tur. – L., 1926. – S. 25.

10 Tam zhe.

11 Anciferov N.P. Puti izuchenija goroda, kak social’nogo organizma. Opyt kompleksnogo podhoda. – 2 izd-e, isp. i dop. – L.: Knigoizdatel’stvo «Sejatel’», 1926. – S.130.

12 Pershina L. Nado sohranjat’ krasotu ostavlennuju nam v nasledstvo // Novoe obozrenie. – 2000. – № 33. – S. 45

13 Lotman Ju.M. Vnutri mysljashhih mirov: Chelovek. Tekst. Semiosfera. Istorija. – M., 1996. – C. 58

Адамның адамшылығы – ақыл, ғылым, жақсы ата, жақсы ана, жақсы құрбы, жақсы ұстаздан болады.

Үш-ақ нәрсе адамның қасиеті: Ыстық қайрат, Нұрлы ақыл, Жылы жүрек.

Адамзатқа не керек: Сүймек, сезбек, кейімек. Харекет қылмақ, жүгірмек, Ақылмен ойлап сөйлемек.

Абай

Рысбекова Ш.С., Суембай А.

XX-XXI ғасырлардағы қазақ ойшылдарының дінтанулық мұраларындағы адам проблемасы

Мақалада адам мәселесін зерттеуінің теориялық әдіснамалық қырларын ашуға талпыныс жасалды. Философиялық және діни антропология саласында, оның қалыптасу кезеңінен бастап XX ғасырға дейін тарихи-философиялық талдау жүргізілді. Тәуелсіз Қазақстандағы діни ахуалдың сараптама талдануы жүзеге асырылды және оның сыни жақтары туралы қорытынды жасалып, адам мәселесімен өзара байланысының қандай екені көрсетілді. Сонымен қатар, қазіргі кезеңде адам мәселесінің зерттелуі дін, оның қоғамдағы және адам өміріндегі орны сияқты бүгінгі күннің құбылыстарымен тығыз байланысты. Қазіргі кезде заманауи өркениеттің діни көзқарастардың тарихи үйлесімсіздігінен туындайтын, шағын шиеленістер мен үлкен соғыстардан сабақ алу қажеттілігінен пайда болған, бейбітшілікті сақтаудың бірден бір тиімді тәсілі болып табылатын, көпконфессионалды бірлік пен дінаралық келісім туралы көзқарас кеңінен таралуда. Бұл болашақта шиеленістер мен соғыстарды болдырмау үшін керек.

Түйін сөздер: дін философиясы, діни сенімдер, руханияттық өрлеу, антропологиялық толғаныстар, рух, парасатты адам, кемел адам, өмірмәнділік мәселелер, адам жаны, жан қуаты.

Rysbekova Sh.S., Suembaj A.

Heritage of the Kazakh thinkers on the problem of the comprehension of man at the turn of XX-XXI centuries

The article seeks to uncover the theoretical and methodological part of the study of human problems. Conducted historical and philosophical analysis in the field of philosophical and religious anthropology, since its formation until the twentieth century. Carried out expert analysis of the religious situation in independent Kazakhstan and a conclusion regarding its critical parties and shows, what is the relationship with the problem of man. Also indicates that the study of human problems in the present time is closely connected with such phenomena as religion, its place in society and in human life. It is now widely extends the idea of multi-religious unity and interreligious peace, which is the only effective way of preserving peace, arising from the needs of modern civilization, learn from small conflicts and big wars, resulting from the historical inconsistencies of religious views. This is necessary in order to prevent conflicts and wars in the future. So, in order to establish a policy of inter-religious peace and peaceful coexistence of religions, to identify what philosophical insights on religion and man, its spiritual values and tolerance is one of the crucial sought after issues of this time.

Key words: religious philosophy, religious faith, religious fanaticism, spiritual uplift, anthropological reflections, a spirit, a wise man, a mature man, the life, the soul of man, the power.

Рысбекова Ш.С., Суембай А.

Наследие казахских мыслителей по проблеме осмысления человека на рубеже XX-XXI вв.

В статье раскрываются религиозные стороны исследования проблемы человека в наследии казахских мыслителей. Проведен историко-философский анализ в области философской и религиозной антропологии, начиная с периода ее формирования до XX века. Осуществлен экспертный анализ религиозной ситуации в независимом Казахстане и сделано заключение о ее критических сторонах и показано, какова взаимосвязь с проблемой человека. Также указывается на то, что исследование проблемы человека в нынешнее время тесно переплетается с такими явлениями сегодняшнего дня, как религия, ее место в обществе и в жизни человека. В настоящее время широко распространяется мысль многоконфессионального единства и межрелигиозного мира, которая является единственным эффективным способом сохранения мира, возникшим из потребности современной цивилизации, извлечения урока из маленьких конфликтов и больших войн, возникающих из-за исторического несоответствия религиозных взглядов. Таким образом, автором доказывается, что философские суждения о религии и человеке, его духовных ценностях и толерантности являются одной из важнейших востребованных проблем этого времени.

Ключевые слова: религиозная философия, религиозная вера, религиозный фанатизм, духовный подъем, антропологические размышления, дух, мудрый человек, зрелый человек, жизненные вопросы, душа человека, сила.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 2-185

Рысбекова Ш.С., Суембай А.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: rysbekova.sh@mail.ru

XX-XXI ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ҚАЗАҚ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ДІНТАНУЛЫҚ МҰРАЛАРЫНДАҒЫ АДАМ ПРОБЛЕМАСЫ

Дін философиясындағы адам мәселесін қарастырғанда, біз, біріншіден, халқымыздың тұтастай таным-түсінігіндегі осы тақырыптың зерттелу деңгейін айналып өте алмайтындығымыз хақ, себебі, түркі-қазақ дүниетанымы әлемдік философияның бір бөлшегі, екіншіден, қойылып отырған ахуалдың тәжірибелік қырлары болуы тиіс, оның бүгінгі күнгі еліміздегі өзектілігі де ашылуы қажет, үшіншіден, дүниежүзілік философиялық ойсанамен қатар, өзіміз осы мәселені қалай шеше аламыз деген түйткілдер қойылатындығы өзінен-өзі түсінікті жайт.

Дін философиясындағы адам мәселесін XX ғасырдағы қазақ философиясы бойынша қарастыру оның бүгінгі күнге дейінгі даму эволюциясының негізінде қалыптасты. Атап айтқанда, шартты түрдегі былай бөлінген кезеңдерді: мифологиялық түркі дәуіріндегі және тәңіршілдік пен шаманизм діндерінің өрлеу кезеңіндегі адам, орта ғасырдағы ислам философиясындағы тұлға, қазақ хандығы тұсындағы діни сенімдер туралы толғаныстар аясындағы антропология, қазақ ағартушылығы тұсындағы діни дүниетанымындағы адам мәселесін бастан өткізді. Біз қарастырып отырған қазіргі кезеңдегі дін философиясындағы адам мәселесін де шартты түрде екіге бөліп қарастыратын боламыз.

1. Кеңес үкіметінің тұсындағы дін философиясындағы адам туралы толғаныстар: а) кеңес үкіметі қарсаңындағы және кеңес үкіметі алғашқы орнаған кезеңдеріндегі қазақ зиялыларының діни дүниетанымы; ә) кеңес үкіметінің толыққанды заманындағы еркін-ойшыл санадағы адамның орны;

2. Тәуелсіздік алғаннан кейінгі Қазақстандағы дін философиясындағы тұлға мәселесі: а) XX ғасырдың соңындағы; ә) XXI ғасыр басындағы дін философиясындағы антропологиялық толғаныстар.

XX ғасырдағы діни дүниетаным ділдік, архетиптік түрде сабақтасқан көне тарихи-рухани мәдениетімізден тамыр тартады. Оның эволюциясы, түптеп келгенде, бүгінгі біздің руханиятымыздың, оның ішінде діни дүниетанымымыз бен ондағы адам мәселесінің түп негізі мен алғышарттары болып табылады. Оның түп бастаулары арғы түркілік кезеңнен бастау алады. Сондықтан көне түркілердің сенімі болған тәңіршілдікте адам, оның ішінде түркі халқы әлемнің орталығына орналасқан

өзінің еркіндігін паш етті. Бұл сенім өзінің салттарын орындауды талап еткенмен, отандық зерттеушілер атап өткендей, белгілі бір деңгейде зайырлы бағыт ұстануға жетелейтін, арғы түркі жұртына ұлттық рух беретін ұлттық идеяның қайнар көзі болды [1; 2; 3].

Тәңіршіліктің адамға қатысты: еркіндік, рух берушілік, биофизиологиялық жетілгендік т.б. сапалары кейіннен түркі-қазақ халқының дін туралы толғаныстарында жалғасын тапқан болатын.

Әл-Фарабидің діни философиясы мен адам мәселесіне қатысты дүниетанымының орталық түсінігі – бақытты адам идеалы болатын. Әлеуметтік тұрғыдан толғанылған қайырымды қала утопиясындағы адамның негізгі өмірмәнділік мақсаты – білім мен адамгершілік арқылы кемелденіп, бақытқа жетуге ұмтылу болып табылады. Бұл утопиялық сипатта болғанмен, кейіннен қазақ халқының мұраттарында жалғасын тауып сабақтасқан болатын. Сондай-ақ, ойшылдың «ал-инсан-ул-ақл» (парасатты адам) категориясы суфилердің инсан-камил (кемел адам) концепциясына сай келетіндігін тұжырамдаушылар да [4] түркілік-діни философиялық таным сабақтастығын әйгілейді. Олай болса келесі кезекте, А. Яссауидің адам мәселесіне шолу жасап өтеміз.

А. Ясауидің діни философиясы бір қарағанда тек аскеттік өмір сүру мұраттарын насихаттайтын тұтас ілімді негіздеу болғанмен, түп мәні – тұлға қалыптастыру (аль-инсан аль-камил). Жетілген адам болмысының таза рухани-моралдік жағынан толыққандығының өзіндік бір үлгісін жасап шығарған оның ілімінде, мистикалық бейнелер мен қоғамдық өмірдің шынайы бейнелері қатыстырылып, өзіндік бір талғау мен шыңдалу, салыстыру мен ұмтылдыру сияқты стимулдарға айналған деуге де болады. Бірақ тұлға аскеттік өмір стилінде болған жағдайда ғана өзіндік бір жаңа руханияттық өрлеу сатысына көтеріледі, ол психологиялық, философиялық, педагогикалық арналар арқылы өзінің бағдарын айқындап алатындығы туралы айтылады. Нәтижесінде, діни ғашықтық сезім адамды кемелдендіруге алып келетін негізгі қозғаушы күш болып саналады.

XY-XYIII ғасырлардағы жыраулар поэтикасы мен XYIII-XIX ғасырлардағы ақын жыраулардың шығармашалығындағы дінге қатысты адам мәселесінің толғанылуының негізгі бағдарлары: жаугершілік пен елдік, намыс пен жігер, адамгершілік пен заман т.б. туралы болып келеді. Мысалы, ерлік пен намыс туралы Шалкиіздің: «...Батыр болмақ сойдандүр, Жалаңаш барып жауға ти, Тәңірі өзі біледі, Ажалымыз қайдан-дүр!» [5] деп толғауы, адамгершілік туралы: Бұқар жыраудың: «Бірінші тілек тілеңіз, бір аллаға жазбасқа, Екінші тілек тілеңіз, шұғыл бір пасық залымның тіліне еріп азбасқа, Үшінші тілек тілеңіз, үшкілсіз көйлек кимеске, Төртінші тілек тілеңіз, төрде төсек тартып жатпасқа, ...Желкілдеген ту келіп, жер қайысқан қол келіп, сонан сасып тұрмасқа ...», – деп [6] жырлауы, болашақ заман туралы зар заман ақындарының: «Атамыз Адам пайғамбар, Топырақтан жаралды», – дей келе, заманның ақыры туралы сарынға келіп тірелуі т.б. Сондай-ақ, дін философиясы тұрғысынан деп айтуға болатындай, діни фанаттық пен құр құлшылықты да сынға алу кездеседі. Мысалы, Ақтамберді жыраудың «Ей, азаматтар, шоралар» атты толғауында: «Меккені іздеп нетесің, Меккеге қашан жетесің, Әзір Мекке алдыңда, Пейіліңмен сыйласаң, Атаң менен анаңды» [7] деген ойтолғамдар да батыл ұсынылады.

Демек, жыраулар поэзиясында діннен туындатылған өмірмәнділік мәселелер: адамның өршіл рухты тұлғалығы мен адамгершілік сапалардың өзіндік бір идеологиясы мен дидактикасы, қоғам туралы пайымдаулар арнасында өрбітіледі. Экзистенцияның түпмәні ұлттық идеяға келіп тіреледі, ол үшін дін, адамгершілік, отаншылдық т.б. құрылымдардың қажет екендігі туралы ұстанымдар құрылады. Бір қырынан жыраулар, оның арнайы идеологтары қызметін атқарса, екіншіден, көпшілігі өз теориясының практигі бола білді. Мысалы, Ақтамберді, Шалкиіз т.б. жыраулар соғыстарға қатынасып, қажет кезінде дінді де уағыздады.

XIX ғасырдағы Абай, Ыбырай, Шоқан сынды қазақ ағартушыларының ойтолғамдары да дінді назардан тыс қалдырмағандықтан, идеясының түпмәні өмірмәнділік толғаныстарға келіп тірелгендіктен, дін философиясындағы адам мәселесін айналып өткен жоқ. Бірақ бұларда ұраншылдықтан гөрі, ағартушылық сарындар, сыни көзқарастар, дін туралы толғаныстар басым болды. Бірақ, оларды жалпы ағартушылар деп бір атаумен бергенмен, біз зерттеп отырған тақырыпқа байланысты үшеуінің көзқарастары да әр түрлі болды: Ыбырай діни ағартушылық бағыт (дінді толықтай мойындайтын, бірақ зайырлы бағыт ұстанатын, білімге ұмтылған тұлға), Абай сын мен ағартушылық бағыт (Алланы сөзсіз мойындайтын «Адам бол» идеясымен қаруланған адамгершілікті тұлға), Шоқан қазақ халқының этнографиясы, оның ішіндегі діни дүниетанымдарын зерттеген зайырлылық-ағарту-

шылық бағыт (еуропалық өмірсалтына жақын тұлға) ұстанған еді. Мысалы, Абай зерттеушілер атап көрсеткендей, адам болмысын дінге қатысты тұрғыдан зерделеуде батыстық философияға ұқсамайтын өзіндік тұтастанған ұғымдар мен түсініктер жүйесін құрды: «мен», «менікі», «тән», «тән қуаты», «тән құмары», «жан», «хайуан жаны», «адам жаны», «жан сыры», «жан қуаты», «жанның жарығы», «жанның кәсіби қуаты», «үш сүю», «адам болу», «толық адам», «пенделіктің камалаттығы» т.б. [8].

Осыған сәйкес, бұл бөлімде қойылып отырған мәселені аша түсумен импликациялы түрде байланысты болып келетін XIX ғасырдың орта шенінен бастап, XX ғасыр басына дейін қайшылықты, пікірталасты арнада өрбіген Қазақ баласының тұлғасын қалыптастыру барысындағы ағартушылық саласын мынадай үш бағытта құрыла бастады деп айта аламыз: біріншісі, таза мұсылмандық ағартушылық – қадимшілдік, екіншісі, мұсылмандықпен қатар академиялық ғылым салаларын да оқыту – жәдидшілдік, үшіншісі – таза еуропалық білімге қарай бетбұрыс жасау. Соңғысын шартты түрде – «шоқаншылдық» деп атауға болады. Әсіресе, бастапқы екі бағыт арасында жүргізілген күрес бірнеше жылдарға созылды және қайшылықты бағытта өрбіді. Себебі, оның түп мәнінде «Қазақ жұртындағы тұлғаны қалыптастыруда дін қаншылықты орын алуы тиіс» деген сияқты сауалдар қойылған сыңайлы.

И. Гаспиринский негізін салған жәдидшілдікті бірнеше қазақ зиялыларымен қатар қолға алған ойшылдардың бірі – Ғұмар Қараш болатын. Ол догмалық ислам дінінен қарсы шығып, дінге өздігінше реформалар алып келуге ұмтылды, сөйтіп, өз ойларын батыл айта бастады: «Шариғаттың адам баласын ынсаптылық пен ізгі-ниеттілікке, тәртіптілікке, бауырластықта болуға баулитын нормаларын ерекше дәріптеді, ислам дінінің ғылым мен өнерді дамытуға ешқандай кедергі болмайтындығын еңбектерінде ғылыми негізде дәлелдеп көрсетті» [9].

«Айқап» журналындағы «Әулие-Ата хабарлары» деп аталатын мақаладағы XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасыр басындағы Қазақ жеріндегі жағдай туралы айтылған мына пікірге назар салсақ: «Ишандар, қожалардан аяқ алып жүргісіз. Мешіттер бек көп болса да мектеп, медресе жоқ. Ешбір жерде сабақ оқушы балалар жоқ» [10] Ғ. Қараш сынды ойшылдар қолға алған жәдидшілдік бағыттың туындауының заңдылығын мойындауымыз керек.

Ғұмар Қараштың идеялары да бір қарағанда, діни философия, екінші бір қырынан алғанда дін философиясы бағыттарында өрбиді. Мысалы, дін философиясы бағытындағы толғаулары мен қара сөздері: қазақ даласындағы дінге сенім климатын жалпылама қарастыру, дінге деген реформаторлық бағыт, діни дүмше молдалар мен фанаттарды сынау, ескіше қадимшілдік оқытуға деген қарсылық т.б. Оның түсінігі бойынша, дінге сенімнің басты көрінісі – жүрекке иман келтіріп адамгершілік қасиеттерді сақтау болып табылады. О дүние туралы толғаныс пен құр құлшылық жасаудан, мысалы, бәдел қажылық т.б. гөрі өз халқына игі істер істеу, мұқтаждарға көмектесу, білімнің академиялық деңгейін арттыру. Ғұмар Қараш сопылықты, жалған діншілдікті жек көріп, оларды былайша сынайды: «Ақ сәлделі төрдегі, Ана отырған діншілдер. Не бар істі дінменен, Өлшейтұғын міншілдер» [11]. Немесе: «Молдаш деген кісінің жетісінде сол елдегі атақты молдалармен қатар Ғұмар да шақырылады. Молдалардың аттанарында әкесінің педиясына арнаған ат пен түйені үй сыртына байлап, үйге кірген Молдаш баласы Әріпке айтқан сөзін өз құлағыммен есіттім. Ол былай: Е Шәріп, үй сыртына ат, түйе байланып қалыпты. Бұл қалай, біз құдалыққа келген жоқ едік қой.. Бұл қомағай молдаларға, соның бірі өзім, үлестірсең, олар алады да кетеді, бірақ одан келер әкеңе түк пайда жоқ. Тек атақ. Одан бұл малды бір мектеп пайдасына берген болсаң, қандай игілікті іс істеген болып, оқи алмай жүрген жетімдерге беріп, мектепке тартқан болсаң қандай сауап, ұлтқа қандай пайдалы болған болар еді, – деді Ғұмар...» [12] , – деп көрсетілген пікірлер де осының айғағы.

Сондай-ақ ол дін философиясы тұрғысынан адам өмірінің мағынасын таразылайды. Ғ. Қарашты зерттеушілер оның антропологиялық толғаныстарын дінге қатысты тұрғыдан былайша түсіндіріп береді: «Сондықтан, оның өлең туындылары мен өмірлік толғауларын талдай келе, негізгі түйіндері мен тұжырымдарын былайша жүйелеп көрсете аламыз: Өмірдің мағынасы – Ождан. Өмір сүру тәсілі немесе арманы – Қайырымдылық. Тіршіліктің мұраты – Махаббат. Мақсаты – Ілім-білім үйрену. Өмірге берілетін есеп – Халқыңа қызмет ету. О дүние – ең соңғы, ең түпкі, ең ақырғы есеп» [13].

Сондай-ақ, Ғ. Қараш қоғам мен діннің арақатынасы бойынша зайырлық қоғам үлгісінің талаптарына сай келетін пікірлерін де тиянақтайды: «Бізде, қазір де түрлі орындарда ресми рұқсаты бар қайырымдылық қоғамдар ашып, солар арқылы зекет, құрбандықтарымыздың пұлы жиналып мектеп-медреселер ашу,

мұқтаж шәкірттерді оқыту, білікті мамандар алдыру, пайдалы кітаптар бастырып тарату – бірінші парыз» [14].

Өзінің діни философиясында адам мәселесімен кәсіби түрде шұғылданған қазақ ойшылдарының бірі – Шәкәрім Құдайбердиев болатын. Оның діни философиясындағы адам мәселесі негізінен түркі-қазақтық дүниетанымның орталық түсініктерінің бірі – этикоцентризмнен бастау алады. Бірақ ол этиканы құр схоластикалық діни идеологиямен немесе дидактикалық сарынмен емес, терең мәнді философиясымен дінмен байланыстыра келе байыптайды. Мысалы, «Үш анық» атты еңбегінде: «Адам ақиқатты бас көзімен көрмейді, ақыл көзімен көреді... Өлімнен соң бір түрлі тіршілік бар. Екі өмірге де керекті іс – ұждан. Ұждан дегеніміз – ынсап, әділет, мейірім», – деп байыпталған идеяларында [15] тек осы дүниелік қана емес, о дүниелік болып келетін ұждан тек этиканың ғана емес, бұл дүние мен о дүниеге қатысты тұтас адам болмысының субстанционалдық негізі болып саналады. Ол субстанцияның өзі күрделі, үш элементтен құралған: нысап, әділет, мейірім. Бұл Г.Ф. Гегельдің рух түсінігі тәрізді сатылап өрлеп жететін адамның негізгі мұраты: бірінші жаратушыны мойындау, екінші, адам жанының жоғары өрлеуі, үшінші, ұжданға сай арлы өмір сүру. Бірақ ол сонымен қатар адам болмысының маңызды және қажетті атрибуттарының бірі – «Таза ақыл» деп пайымдайды. Ол адамға ғана тән және қозғау салуды, іске қосуды, үнемі жетілдіруді қажет ететін динамикалы құбылыс: «Ақыл деген – денеге егулі дән. Суарса кіреді оған да жан. Адамның сыртқы дене жаралысы, Нәпсісі айуанмен анық теңдес. Бөлектігі – жалғыз-ақ таза ақылда, Әлің келсе, жол тап та, соны емдес!».

Ойшылдың адам болмысындағы жан мен тән туралы түсінігінің де өзіндік ерекшеліктері бар. «Қозғаған қуат – жан дейміз, Жан өсті жаннан сан дейміз. Сол жандар әсер берген соң, Жаралды сансыз тән дейміз. Жанына қарай тән салар», – деп пайымдалған толғаныстары, бірінші ден, белсенді жан өзгенің емес, өзінің тәніне енеді, екіншіден, жан қуаты өзінен-өзі ғана емес, өзге де жандарға ықпал ететін субстанционалдық мәнге ие, көп тәнділік пен көп жандылық жүйе стихиялы түрде қалай болса, солай қосылмайды, сол тәннің қалауы арқылы бірігеді. Жан мен тән бірігіп, тіршілік бастаған соң, оған ақыл еніп «Тән-Жан-Ақыл» құрылымын түзеді. Бірақ, бұл үшеуі детерминантты, импликациялы, иерархиялы бағыныштыны, әрі органикалық түзілімді құрайды: «Ақыл деген өлшеусіз бір жарық нұр, Сол нұрды тән қамы үшін жан жұмсап жүр. Тағдырдың қиын, сырлы сиқырымен, Жан тәнге, ақыл жанға матаулы тұр. Жан тыныштық жатпайды тән қамын жеп, Тән бұзылса, тұрағым бұзылады деп. Ыстық, суық аштықтан сақтау үшін, Зұлымдық пен айланы қылады есеп».

Шәкәрім идеяларын тек қана діни философия ретінде бағалауға болмайды, дін философиясы тұрғысынан пайымдалған адам туралы пікірлері де бар. Мысалы, 1912 жылы «Айқап» журналына жарияланған «Менің бес сауалыма жауап беруіңізді сұраймын» деген тақырыпта жазылған мақаласындағы: «Алланың адамды жаратқандағы мақсаты не? Адамға тіршілік не үшін керек? Адамға өлген соң мейлі не жөнмен болсын рахат-бейнет бар ма? Ең жақсы адам не қылған кісі? Заман өткен сайын адамдардың адамшылығы түзеліп бара ма, бұзылып бара жатыр ма? Қай түрлі жауап берсеңіз де дәлеліңіз не?» бірінші сауалдың өзі, таза дініден гөрі философиялық толғаныс. Ол «Алла жаратты болды» деген кесімді императив қоймайды, мәселені ашық талқылауға шығарады және жауаптар қандай ма болмасын, оған дәлел болуы керектігін тиянақтап қояды. Немесе, Шәкәрімнің дін философиясы аясындағы тағы бір толғанысы адамзаттағы көп дініділік пен оның түпмәні туралы пайымдауларынан анық байқалады. Оны: «Бұл кездегі діндердің бәрі нашар, ешбірі түзу емес көңіл ашар. Өңкей алдау, жалғанды дінім дейді, тексерсең, ойың түгіл жаның сасар», – деген жолдармен қатар: «Әлемдегі діндердің түп мақсұты, үш нәрседе бұлжымай құшақтасар: Құдай – бір, ұждан – дұрыс, қиямет – шын, еш діннің мақсұты жоқ мұнан асар», – деп пайымдалған көзқарастарының шендестірілуі арқылы анық байқауға болады.

Ол «Адамнан артық жәндік жаралмаған», – деп адамды Алланың пендесі ретінде барша тірі мақұлықтан жоғары қояды да, оған Ғашықтық тән екендігі туралы тұжырымға келеді. Шәкәрім шығармашылығын зерттеуші Е. Сыдықов атап өткендей: «Тек Ақиқатқа жету арқылы ғана Құдайды тануға болады. Міне, сондықтан да ол Ғашығын байлықтан, тіпті жаннан да жоғары қояды», – деп бағалуының да мәні осында. Демек, Шәкәрім Құдайбердивтің діни және дін философиясындағы адам мәселесі, алдымен, адамның ізгіліктенген рухының Құдаймен тоғысуына келіп тіреледі, содан соң, адам өзінің Құдай жаратқан қабілетін ілім-білім арқылы өрістетіп отыруы тиіс екендігімен жалғасын тауып, түп мәнінде адам өмірдің мағынасын түйсінуі тиіс деген сияқты тұжырыммен тиянақталады.

Одан соң Кеңес үкіметінің орнауына байланысты, оның атеистік идеологиясына сәйкес, діни философия мен дін философиясы туралы отандық философтар тәуелсіздік алғанға дейін іргелі туындылар мен ізденістер жүргізбеді деуге де болады. Тек коммунистік идеологияның ықпалымен атеистік көзқарастар ғана барынша дамыды деп айта аламыз.

Олай болса, түркі-қазақ халқының тарихындағы дін туралы толғаныстар мен ондағы адам мәселесінің негізгі даму бағыттарын былайша жүйелеп көрсетуімізге болады. Бірінші, діннен адам болмысын туындатып, оның этикалық жақтарына баса назар аудару. Екіншісі, дәстүрлі исламдық діни философияны жаңғырта отырып, адам туралы ортодоксальді діни антропологияны негіздеу беталысы болды. Үшіншісі, еркін-ой мен ислам дінінің жаңа арналарын іздеуге талпыныс және діни сенімнің өзіндік бір «қазақы» үлгісін жасауға деген ұмтылыс. Бірақ, исламның діни философиясы барынша дамығанмен, дін философиясы жүйелі түрде, арнайы мектептер мен бағыттар арқылы қарыштап дамыды деп айта алмаймыз.

Олай болса, тарихи-философиялық талдауларымызды қорытындылай келе, олардың дін философиясындағы адам мәселесін байыптауын: «Тәңіршілдік», «Фарабишілдік», «Яссауишілдік», «Жыраулық», «Абай-Ыбырайшылдық», «Шоқаншылдық», «Жәдидшілдік», «Дүмшелік-Фанаттық», «Шәкәрімшілдік» т.б. деп шартты түрде атай отыра, бұл бағыттардың қазіргі қазақ даласындағы діни-психологиялық климатқа әсерін және олардың бағыттарының көріністері мен негізгі идеяларының бүгінгі күнге дейін сақталып отырғандығын атап өтуімізге болады. Шын мәнінде де, табиғи-биологиялық түрде сабақтасқан ұлттық болмыс бірлігі арқылы, ділдік-архетиптік түрде жалғасқан қоғамдық сананың тарихи жадысының тұтастығы арқылы, мәдени-әлеуметтік түрде ізденістер арқылы табылған руханияттар бойынша ата-бабамыздың дін философиясындағы адам мәселесі туралы толғаныстары қазіргі таңдағы осы мәселеге қатысты қазақ руханиятынан ерікті-еріксіз түрде көрініс тауып, жаңғырып отырады. Сондықтан да, біздің осы тарихи шолуларымыз, бір қырынан алғанда, қазіргі кездегі еліміздегі діни-психологиялық климат келбетін барынша толықтай саралауымызға мүмкіндіктер ашу үшін жасалды.

Олай болса, осы тарихи-философиялық талдаулар мен ретроспекциядан, бүгінгі Қазақстандағы діни-психологиялық климат пен дін туралы толғаныстардың бағдарын жүйелеп беру қажеттігі туындайды.

Қазіргі еліміздегі теориялық санадағы діни-танымдық дискурс халқымыздың діни сенімдерінің тарихы бойынша мынадай арналарға бөлініп отырғандығын және зерттеу бағдарларының қалай құрылып отырғандығын бағамдай аламыз.

Бірінші, қазақ халқы байырғы заманнан бері, яғни, мұсылманшылдық қазақ даласына енгеннен кейін, олар өз еркімен ислам дінін толықтай ұстанған деген бағыттағы көзқарастар жүйесі. Бұнда ислам дінінің жалпы тарихы, исламтану, қазақ даласындағы ислам, қазақ жеріндегі ойшылдардың ислам діні туралы көзқарастары, қазіргі исламның жай-күйі және оны әрі қарай жетілдіру қажеттігі т.б. бағыттағы зерттеулер жүргізілуде.

Екінші, түркі-қазақ халқы бұрыннан тәңіршілдік дінге сенген деп пайымдайтын түсініктер. Олар тәңіршілдіктің философиясы, тәңіршілдік тарихы, оның шамандық сияқты бағыттары, түркі халықтарындағы тәңіршілдіктің сарқыншақтары т.б. мәселелермен шұғылданады.

Үшіншісі, осы екі бағытты бітістіруге тырысып, дін философиясы мәселелерімен шұғылданатындар. Олар исламдық пен тәңіршілдіктің кіріктірілген үлгілері, бұрынғы тәңіршілдік пен кейінгі исламдық дәстүрлер, исламдық пен тәңіршілдік сенімнің тарихи негіздері сияқты мәселелермен шұғылданатындар, сондай-ақ, қазақ қоғамының тарихында ислам дініне деген «жеңіл-желпі» ғана сенім болғандығын атап өтетіндерді де осы бағытқа жатқызуға болады.

Төртіншісі, бұрынғы кеңес дәуіріндегі атеистік бағытты немесе скептицизмді қолдаушылар. Олар дінге деген сыни көзқарастарын жариялайды, қандай-ма болмасын сенімдерге үнемі бейтарап қатынаста болады, тіпті болмаса, дін туралы сөз қозғауға құлшынбайды.

Ал бұқаралық санада, жалпы халықтық діни-психологиялық климатты тұтастай зерделесек, діни сенімнің дәрежесі мәселесіне қарай ойыссақ, еліміздің 70 пайыздан астамы ислам дініне сенетіндігі бойынша байыптасақ, оларды мынадай топтарға ажыратуға болады: фанаттық исламға бет бұрғандар, зайырлылық исламды ұстанатындар, «Мен – мұсылманмын» деумен шектеліп, оның шарттарын қатаң ұстанбайтындар, исламға бейтарап қарайтындар немесе одан қашқақтайтындар.

Атеистік кеңістік күйрегеннен кейін, Қазақстанда да шағын пансионаттардан бастап, университеттерге дейінгі діни оқу орындары ашыла бастады. Шындап келгенде, еліміздe-

гі оқу орындарындағы білім беру жүйесі мен дінді зерттеу бағыттарын және діни-психологиялық климатты екіге ажыратуға болады. Біріншісі, діни философияны негізге алып, ислам дінін уағыздаумен, насихаттаумен, діни идеологияландырумен шұғылданса, екіншісі, дін философиясын негізге алып, зайырлылықты насихаттап, фанаттық пен дінді асыра дәріптеумен келіспейді. Келесі бір «айқынсыз» деп атауға болатын бағыт, шындығында, дін философиясы, әлде, діни философия екендігі белгісіздеу болып келетін бағдармен жүреді немесе бұның ара жігіне аса назар аудармай, өзінің пікірлерін екі арнада да жариялай береді. Осы тұста, айта кететін тағы бір маңызды жайт, дінмен шұғылданып отырған зерттеушінің жеке ұстанымы мен мамандығына, қойылып отырған мәселеге т.б. байланысты көптеген жайлар ашылады. Мысалы, теолог, әлде философ, әлде дінтанушы ма – мәселені кім зерттеп отыр, сонымен қатар, олар қандай дінді зерделеп отыр, сондай-ақ діндегі қай мәселені қарастырып отыр т.б.

Бірінші діни философияны негізге алатын бағыттың өзін, төзімді исламдық және радикалдық бағыттағы исламдық деп екіге ажыратуымызға болады.

Әдебиеттер

1 Сабит М., Кокумбаева Б., Темиртон Г. Духовная культура великой степи и современность. – Алматы: КазНИИК, 2013. – 200 с.

2 Әкім Ж. Қазақ идеясы. Түркі өркениеті негізінде. – Алматы: Өлке, 2006. – 232 б.

3 Аманжолов К., Рахметов Қ. Түркі халықтарының тарихы. – Алматы, Білім, 1996. – 272 б.

4 Suleyman Uludag. Islam Dusuncesinin yapisi, Dergah yayin. – Istanbul, 1994. – 286 p.

5 Ай, заман-ай, заман-ай. (Бес ғасыр жырлайды): 2 томдық. – Алматы: РББ, 1991. – Т.1. – 384 б.

6 Асқар Л.Ә., Мажинбеков С.А., Құранбек Ә.А., Әлиев Ш.Ш. Қазақ мәдениеті мен философиясындағы жан мен тән мәселесі // Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 94 – 120 бб.

7 Өзбекұлы С., Исмаилов А. Ғұмар Қараштың қоғамдық-саяси және құқықтық көзқарастары. – Алматы, 2005. – 94 б.

8 Көшімов М. Әулие-Ата хабарлары//Энциклопедия «Айқап»/бас редактор Р. Нұрғалиев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1995. – 366 б.

9 Ғұмар Қараш. Замана. – Алматы: Ғылым, 2000. – 236 б.

10 Өтеп Бекетов естелігі. Қолжазба, Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Орталық Ғылыми кітапхана. (ОҒК), Сирек кітаптар мен қолжазбалар бөлімі. – Алматы, 2004. – 1602-папка, 3-бума, 18-дәптер.

11 Аташ Б.М. Ғұмар Қараштың өмірі мен шығармашылығы. – Алматы, 2014. – 250 б.

12 Қазақ газеті/бас редактор Ә. Нысанбаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1998. – 560 б.

13 Шәкәрім Қ. Үш анық. – Алматы: Ғылым, 1991. – 80 б.

14 Құдайбердиев Ш. Өленлер мен поэмалары. – Алматы: Жалын, 1988. – 207 б.

15 Сыдықов Е.Б. Шәкәрім: ғылыми-танымдық басылым. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 444 б.

References

1 Sabit M., Kokumbaeva B., Temirton G. Duhovnaja kul'tura velikoj stepi i sovremennost'. – Almaty: KazNIIK, 2013. – 200 s.

2 Akim Zh. Kazak idejasy. Turki orkenieti negizinde. – Almaty: Olke, 2006. – 232 b.

3 Amanzholov K., Rahmetov K. Turki halyktarynyn tarihy. – Almaty, Bilim, 1996. – 272 b.

4 Suleyman Uludag. Islam Dusunsesinin yarisi, Dergah yayin. – Istanbul, 1994. – 286 r.

5 Aj, zaman-aj, zaman-aj. (Bes gasyr zhyrlajdy): 2 tomdyk. – Almaty: RBB, 1991. – T.1. – 384 b.

6 Askar L.A., Mazhinbekov S.A., Kuranbek A.A., Aliev Sh.Sh. Kazak mədenieti men filosofijasyndagy zhan men tən məselesi // Al-Farabi zhəne zamanaui Kazakstan filosofijasy. – Almaty: Kazak universiteti, 2012. – 94 – 120 bb.

7 Ozbekuly S., Ismailov A. Gumar Karashtyn kogamdyk – sajasi zhəne kukyktyk kөzkarastary. – Almaty, 2005. – 94 b.

8 Koshimov M. Aulie-Ata habarlary//Jenciklopedija «Ajkap»/bas redaktor R. Nurgaliev. – Almaty: Kazak jenciklopedijasy, 1995. – 366 b.

9 Gumar Karash. Zamana. – Almaty: Gylym, 2000. – 236 b.

10 Otep Beketov esteligi. Kolzhazba, Kazakstan Respublikasy Bilim zhəne Gylym ministrligi Ortalyk Gylymi kitaphana. (OGK), Sirek kitaptar men kolzhazbalar bolimi. – Almaty, 2004. – 1602-papka, 3-buma, 18-dəpter.

11 Atash B.M. Gumar Karashtyn өmiri men shygarmashylygy. – Almaty, 2014. – 250 b.

12 Kazak gazeti/bas redaktor A. Nysanbaev. – Almaty: Kazak jenciklopedijasy, 1998. – 560 b.

13 Shəkərim K. Ush anyk. – Almaty: Gylym, 1991. – 80 b.

14 Kudajberdiev Sh. Өlender men pojemalary. – Almaty: Zhalyn, 1988. – 207 b.

15 Sydykov E.B. Shəkərim: gylymi-tanymdyk basylym. – Almaty: KR BGM GK FSDI, 2013. – 444 b.

Коль горе чужое тебя не заставит страдать, Возможно ль тебя человеком тогда называть?

Саади

Если человек тверд, решителен, прост и несловоохотлив, то он уже близок к человечности.

Конфуций

Народу много, а людей немного.

Диоген

Tanabayeva A., Alikbayeva M., Tungatova U.

The model of the 'perfect man' in the medieval islamic culture

The first socio-political thinker among the Arabic philosophers, Al-Farabi expanded the boundaries of speculation prior to the consideration of human nature, the meaning of his life, his place in the universe, its role in society, the nature of the state association, expressing their dissatisfaction with the Islamic concept of man. In the era of universal domination of the religious worldview approach of blind faith led to the interpretation of the person is fundamentally different from the officially accepted. In contrast to the Islamic concept of a man as a creature among creatures and servant of God, Al-Farabi considered a man in several aspects of his life: as a physical being, as a living being, as the highest natural mixture, as a rational animal, as a civil creature.

Key words: Al-Farabi, virtuous city, perfect society, a perfect man, Arab-Muslim culture.

Танабаева А., Аликбаева М., Тұңгатова У.

Ортағасыр ислам мәдениетіндегі «Кемел адам» моделі

Мақалада қайырымды қаланың маңыздығы мен мәні, қайырымды қала тұрғындары мен әл-Фараби еңбектеріндегі кемел адам мәселесі және сопылар еңбектеріндегі кемел адам моделіне салыстырмалы талдау жасала отырып тұжырымдалады. Әл-Фараби мұрасын зерттеу қазіргі таңдадағы жаһандану дәуірінде де өзекті. Оның еңбектерін зерттеуге деген құлшыныстың өсуі ұлы тұлғаның еңбектеріндегі көптеген мәселелерге оңтайлы жауап ала алатындығын көрсетеді. Осыған орай кемел қоғам, қайырымды қала және кемел адам концепциясы маңызды. Әл-Фараби ілімі көптеген Шығыс және Батыс зерттеушілерінің еңбегінде көрініс тауып отыр.

Түйін сөздер: әл-Фараби, қайырымды қала, кемел қоғам, араб-мұсылман мәдениеті.

Танабаева А., Аликбаева М., Тунгатова У.

Модель «Совершенного человека» в средневековой исламской культуре

В данной статье мы рассмотрели значение и важность добродетельного города, добродетельных жителей и совершенного человека в трудах Аль-Фараби, также был дан краткий анализ модели совершенного человека в трудах суфиев, которые впервые в исламской культуре подняли вопрос о совершенном человеке. Наследие Аль-Фараби было и остается актуальным в современный век глобализации. Возрастающий научный интерес ученых всего мира объясняется тем, что мы находим ответы на многие проблемы и вопросы в трудах великого мыслителя. В этой связи, его концепция совершенного общества, добродетельного города и совершенного человека уникальна. Учение Аль-Фараби повлияло на творчество многих его последователей, и стало основой развития модели совершенного общества, не только на Востоке, но и на Западе.

Ключевые слова: Аль-Фараби, добродетельный город, совершенное общество, совершенный человек, арабо-мусульманская культура.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 130.2:28

Tanabayeva A., Alikbayeva M., *Tungatova U.

Al-Farabi Kazakh national university,
Almaty, Kazakhstan
*E-mail: inara2005@mail.com

THE MODEL OF THE 'PERFECT MAN' IN THE MEDIEVAL ISLAMIC CULTURE

On the basis of reasonable activity of a man as his natural properties Al-Farabi made a number of conclusions about the humanistic equality of all people as a result of the overall reasonable nature of the autonomy of the human being, the creative activity of the person, freedom of the human will, independent of the value of human life. This issue Al-Farabi considered in his «Treatise on the views of the residents of the virtuous city».

Perfect society of Al-Farabi divides into three types: the great, medium and small. Great Society – a collection of companies of all people living in the land, the average – an association of people in some parts of the land, small-a small association of residents.

The greatest good and the highest perfection can be achieved, according to al-Farabi, primarily the city, but not society, standing on the lower level of perfection. The latter Al-Farabi considers the village, district, street and house. This system is a perfect society, drawn by Al-Farabi with strict logical sequence is the result of logical thinking scientist coming from the relationship between the concepts of general and private.

So, the most perfect form of society, by Al-Farabi, is the city. He uses the term city not only represents the city in the modern sense, as a unit of administrative-territorial division, but also to refer to the state and social groups.

An important place in the social and ethical teachings of Al-Farabi is the idea of a virtuous city. Virtue, according to Al-Farabi, – this is the best moral qualities.

Virtues of Al-Farabi shares on ethical and intellectual. For ethical virtues he reckons temperance, courage, generosity and justice, to the intellectual – wisdom, intelligence and wit.

So the most important points of ethics Al-Farabi: true happiness is the possession of all these virtues. Moreover, virtuous people he calls free in nature.

In connection with this interesting reflection of Al-Farabi on the division of people into three types depending on the judgment and temperament. The first type – people free in nature. They are reasonable and resolute. The second type – the people who do not have these two properties of Al-Farabi calls brutish. The third type – slaves by nature, they are reasonable, but do not have the determination. Truly happy are people free by nature, concludes

Al-Farabi. Virtuous city of Al-Farabi defines as «a city in which an association of people is aimed at mutual assistance in cases with which finds its true happiness». It is this cooperation to achieve true happiness virtuous city is different from all other human communities. Self-isolation and loneliness can not make a man happy. The basic principle of the virtuous city of Al-Farabi considered` justice. Every citizen of this state justice devotes special session and the special situation. The dominance of justice in the virtuous city unites more diverse and heterogeneous parts of the state in whole.

Following Aristotle Al-Farabi considered possible existence of only one, but two-level (sublunary and superlunary) world, the eternal and dynamic existence of which is due to be inseparable from the world supersensible essence, Aristotle called the prime mover, Al-Farabi – the first cause. In contrast to the Platonic-Plotinian principle generated by the demiurge, or one world, Al-Farabi accepted the Aristotelian principle of eternal and not generated world. The task of philosophy he thought a description and explanation of existing forever and eternity of existence through a qualitative analysis of the various parts of the universe, a qualitative description of the processes in detail in it, understood as the actualization of potential though, but the existing one. Ethics in the modern sense of the category of «virtue» for Al-Farabi is the key to the teleological interpretation of being as the universe and human itself, and human in society, as a virtue is a way of thinking, knowledge. In fact, education is one of the most important social phenomena in Al-Farabi's philosophical system. It is concerned with the human soul and makes sure that the individual is prepared from an early age to become a member of society, to achieve his own level of perfection, and thus to reach the goal for which he was created. However, while it is true that there are no writings specifically devoted to education in Al-Farabi's books, anyone who follows his writings with care will come upon various texts scattered here and there containing clear educational elements corresponding to his overall philosophical views, which incline to integrate separate concepts and thoughts into a 'unified world view'. Indeed, the whole activity of education, in Al-Farabi's view, can be summed up as the acquisition of values, knowledge and practical skills by the individual, within a particular period and a particular culture. The goal of education is to lead the individual to perfection since the human being was created for this purpose. The perfect human being (al-insan al-kamil), thought Al-Farabi, is the one who has obtained theoretical virtue–thus completing his intellectual knowledge–and has acquired practical moral virtues–thus becoming perfect in his moral behaviour. Then, crowning these theoretical and moral virtues with effective power, they are anchored in the souls of individual members of the community when they assume the responsibility of political leadership, thus becoming role models for other people. Al-Farabi united moral and aesthetic values: good is beautiful, and beauty is good; the beautiful is that which is valued by the intelligentsia [1]. So this perfection which he expects from education combines knowledge and virtuous behavior; it is happiness and goodness at one and the same time. Al-Farabi concerned not only personal, but also social perfection and his «virtuous city» (madinafadylya) built on principles borrowed primarily from Platonism, Neo-Platonic and Aristotelian although construction elements of his teaching can not be underestimated. The political philosophy of Al-Farabi had little to do with the political theory in the Arab-Muslim culture.

Virtuous city – this is the best state system has features of moral and political organizations that are able to provide state solution to any problems. Virtuous city is based on the hierarchy. Hierarchy involves not only the relations of domination and subordination, but also harmony and balance. This is expressed in the Muslim world view in terms of socio-political system, which is inherent in all traditional societies.

In addition, the hierarchy of the virtuous city reflects the objective space order, which is a reflection of the reality of the earth in order. Al-Farabi believed that earthly life should reflect the wonderful harmony of the cosmos, as the laws of social development related to the eternal laws of existence. According to Al-Farabi, not knowing the mysteries of world harmony, it is impossible to build a perfect society.

With regard to the occupation of the inhabitants of the virtuous city, every man in it should do one specific thing for life

Virtuous city of Al-Farabi opposed non-virtuous city, of which there are three types of «ignorant city», «wicked city», «city misguided».

In the ignorant people of the city, according to Al-Farabi, had no idea of the true happiness and do not know the ways to achieve it. Of all the benefits of city residents are aware of the ignorant ones that are only apparently benefits. Such bodily health, wealth, pleasure, freedom to indulge the passions, honor and majesty. Each of these benefits seem ignorant inhabitants of the city of happiness, and the greatest happiness they believe a combination

of all of these benefits. Accordingly misfortune they believe the body of disease, poverty, lack of pleasure, the inability to follow their passions and lack of honor.

Subspecies «ignorant of the city» are «necessary city», «city exchange», «city meanness», «city of ambition», «power-hungry city», «voluptuous city».

The basis for the division of society into «virtuous» and «ignorant» of Al-Farabi considered the objectives pursued by these companies. Correct the goal contributes to happiness. In this case, Al-Farabi stated that the right to be not only a goal, but also how to achieve it. The best – it's nice to reach the goal and dignity.

It is clear that the description of the «ignorant» of cities – a kind of protest against Al-Farabi the social system of the era. In various types of ignorant cities expressed vices peculiar to the society of his time: ignorance, greed, lust for power, idle life.

Imam -the head of the virtuous city, according to Al-Farabi, should have specific congenital and acquired qualities. In this it differs from other members of the city.

Speaking about twelve congenital as head Al-Farabi repeated ideas of Plato. Al-Farabi believed that just as the organs of the body differ in their nature and abilities, just as members of the city and the union differ. And if in the body of the hierarchy of ends authorities, which do not run, but only subject to, the state hierarchy ends class whose sole responsibility is to obey and execute orders.

Chapter virtuous city of Al-Farabi compared with heart, the main organ of the human body. The heart is the cause of the existence and location of certain other organs of the body. If you come to upset any of the bodies, the life of the whole body will not stop, but if you «fail» the heart, the person dies.

Understanding of man as a spiritual and bodily unity Al-Farabi set out from this point of view, the theory of the perfect man. This harmonious development of personality, combining physical and mental qualities: healthy body, a clear mind, imagination, a good memory, wit, expressive speech, curiosity, intelligence in sensual pleasures, love of truth, nobility of soul, contempt for wealth and others. Especially, Al- Farabi considered necessary the presence of the quality of justice in the perfect man, who must «love ... justice and its advocates, hate injustice and tyranny of those from whom they come; to be fair to her and to others, to encourage justice and indemnify the victims of injustice ... to be fair, but not stubborn, do not be capricious and not to persist in the face of justice, but to be quite adamant to every injustice and meanness ...» [2]. Man combines all these qualities, worthy to be a ruler. Moreover, such a person is required to society as head of the city.

Ideal of the perfect man at Al-Farabi coincided with the ideal head of state because the only perfect man can entrust the fate of people: one who is intelligent, can teach people how to reason, one who is virtuous, educates people virtuous, one who is happy, can make people happy. Al-Farabi stated that a person standing on the highest perfection, combines quality must meet not only the true philosopher, the governor and the legislature, and, but the imam.

The perfect man in Al- Farabi is a person giving their all for the benefit of society and will find happiness in serving the public interest.

The concept of the mind is the basis of the theory of knowledge of Al-Farabi, because of it created the preconditions for the development of epistemology in the eastern peripatetism. At Al-Kindi these frameworks have been limited because it recognized the priority of divine revelation. For Al-Farabi same priority rational knowledge is undeniable. It is very important and that he prefaced his perceptual knowledge as inferior, but necessary step. Recognition of the primacy of feelings in understanding the world and leads to the appropriate interpretation of rational knowledge: performing an integrative role, it is closer to the earth than to heaven, the world. To achieve the ultimate goal of rational knowledge – get the truth involved logical operations. All those operations that are entirely dependent on the person. The foregoing suggests that Al-Farabi played a progressive role in the development of the theory of knowledge on the Arabic-speaking East.

In the theory of knowledge of Al-Farabi clearly outlined materialistic and idealistic tendencies: on the one hand, man appears as the owner of creativity, which leads him to the knowledge of the world, on the other hand, the source and destination knowledge are the first cause of all things.

A major role in cognition play feeling, because they represent the starting point of understanding the world, which results in abstractions or concepts, detachment from matter, and, superimposed on the individual items, they concretize them and unite in the genera and species.

Vividly process of knowledge of Al-Farabi described in his treatise «On the pursuit of happiness». Here, as in many other treatises, the acquisition of knowledge is identified with the achievement of happiness. Since the pursuit of

happiness is the goal of human life, then it follows that it is carried out through the knowledge of a man of the world and ethical norms to guide his life [3].

Development problems of improving the human has been developed not only within the framework of the Arab medieval philosophical and also religious thought.

InsanKamil in Sufism ideal of the perfect man, who won a nafs and reached the state khakik. This category was developed by Arab philosopher Ibn Arabi. Unlike modern European ideas, al-Insan al-Kamil is not a crown of evolution as perfect people in the form of saints were in ancient times. From the point of view of Ibn Arabi is a perfect man was Prophet Muhammad. This is the perfect man who is the embodiment and manifestation of the divine attributes. This term was introduced byHallaj, who was executed for his beliefs in the 309/921 year. After him, this idea was developed by Ibn Arabi (d. 638/1240). The doctrine of the «perfect man» is primarily ontological problem and is associated with the problem of existence. According to Ibn Arabi, the world was originally soulless. A man became a manifestation of all the divine attributes and perfect names.Sufism has no canonical text. Sufis themselves to describe the essence of his cult use a variety of terms. They call it the science of Sufism, the art, the religion. Considering Sufism in terms of the problem of improving a person on the basis of religion and science, it should be noted that in the most general sense, Sufism is interpreted by the Sufis as the necessary experience of being, the purpose of improvement of man, which is achieved through the discovery and awakening in man the supreme body of the implementation, completion, destination. Highlights Sufi concept of perfection, we consider an example of such prominent ideologues of this doctrine, as Ghazali, Farid, Rumi.

Muhammad al-Ghazali (1058-1111) – a thinker reconciled the religion of Islam with intellectualism, influenced Thomas Aquinas, Francis of Assisi and Pascal. He gave answers to the questions posed by the Christian medieval theology to Muslim thinkers, forced to accept the position of Sufism inner meaning of Islam, outlined the contact points of cooperation between intellectualism Dominicans and Franciscans intuitivism, identified rapprochement Muhammadan theology and philosophy of Aristotle.

Sufism, according to Ghazali, is a special kind of activity, the inner teachings of all religions, accessible only to a narrow circle of people who are able to learn. Linking with happiness and perfection perfection, he sought to justify the idea that the improvement requires the transformation of the human mind. The perfect man exists simultaneously in several dimensions, is subject to the object itself and for others. Improvement requires the development of human capabilities, pre-prepare themselves morally in terms of restrictions of pride and overcoming her own efforts. In the process of improving the mind is not distorted and suppressed and transformed, transformed.

For the perception of Sufism as a way of existential, but more mystical experience is necessary to improve the mastery of a particular technology, which means that the practical use of the method, which would allow to neutralize all the negative and at the same time reflect the subject properly, as something objective. The technology is based on symbolization of Sufism, which refers to the ability to higher forms of perception is achieved by conscious effort, for example, the ability to move independently of the body weight, the ability to instantly perception of knowledge as a result of insight or intuition. These attributes of the gas to a higher level of existence. However, it would be wrong to treat gas as a supporter of irrationalism. According to him, a characteristic feature of man is the so-called sixth sense, by which the mind understood Ghazali. In this case, beauty, knowable by reason, majestic beauty comprehended feelings.

Farid al-Din Attar (1119 – 1230) in his conception of perfection as the Sufi ideal man, first of all, paid attention to the main task of a man consists in maintaining harmony with all created things. In his monumental work «The Parliament of Birds» Farid proved that various people, including the Sufis, in various stages of development. This idea is expressed by him in figurative, allegorical, symbolic form. Under the guise of a bird hoopoe Sufi collects all of humanity and offers a look mysterious King Semurg the mountain Kaf, but warns that this people have to cross seven valleys.

The first valley is the valley of the search, full of dangers. Here it is necessary to abandon their desires.

Next Valley – Valley of love, such a boundless ocean, where a man obsessed with all the desire to find a lover.

Third Valley – Valley of intuitive knowledge. Here, the heart of man perceives the light of truth and knows God.

Fourth Valley – Valley of separation, in which a man is freed from desire and dependence.

Fifth Valley – Valley association, where unity is attained earlier seemed different things and ideas.

In the sixth valley – rapture – knowledge is replaced with love. Seventh Valley – Valley of

death, in this valley man perceives as a single drop is absorbed by the ocean and, at the same time retains its value.

These valleys are improving the image of the steps, and people often get stuck on any of the steps. Therefore, Sufis are different: some seek knowledge, others turn to God, and others – supporters of love, the fourth – the supporters of unity. The rest are looking for all this, and some below it all. Sufis and have no – or definitions.

King Semurg is the man himself on the path of perfection. But this need to learn to guess. If Socrates said, «Know yourself,» that Farid put more difficult task: find yourself repeatedly. And in this repeatedly opened that anyone striving for perfection, and this was Semurg.

If a person is looking for his real way (personally), in the ways of certainty, it will be hidden for the seeker, even though the seeker is the one he is looking for. On the other hand, God will Semurg apparent to a person if he is looking for it in the ways of intuition, mysticism, irrational, mystery. Here Farid gave a distinct advantage mystical method of self-knowledge, which brings him to the position of the views of the famous Western European mysticism as M.Ekhart.

Jalal al-Din Rumi (1207-1273) is recognized in the Eastern tradition as one of the greatest mystics. The most important work of Rumi is «Masnavi-e-Maan,» in which he outlined his educational system.

The purpose of the educational system according to Rumi was to help a person achieve harmony with the mystical reality and transform it with this reality. Rumi believed that the Seeker, improving people must first understand themselves as a product standardization with frozen ideas and opinions, automatic response to internal and external impulses, which are formed under the influence of foreign influences. The problem lies in the fact that a person usually think that it is free and has a strong personality. He must abandon the illusion and make an attempt to understand the reality of it for what it really is. At the same time, Rumi believed that, a man prevented the idea from childhood that everything can be understood with the help of logical thinking.

In order to become perfect, or at least strive for excellence, quality must be used, of course inherent in every human being. The most important and the substantial of these qualities is love, which leads a man and humanity to the completeness and, therefore, to perfection. Mankind aware of its incompleteness, resulting in him is born the need to overcome it. It is committed to this, by any means, but just love really contributes to this objective.

The right way of improving the Seeker – active work in the field of public life. Before a person opens the way to improve the work only. Perfection of man, Sufis, should have a good master in any creative profession. However, the work can not be reduced to a simple physical labor, it also means working on ourselves, painstaking spiritual work, by which one attains perfection.

Rumi said that Sufis should pay equal attention to all parts of self. Focusing on one thing leads to a loss of equilibrium. All that man sees and feels, experiences in everyday life is a part of the whole. And the very life of an individual should be considered not only as a separate fragment of life, but also how it all being in general. Therefore, on the path to enlightenment is important to achieve harmony with the whole, i.e. comprehensive work life.

In the process of improving the Sufis enriches their experience and results in their thinking in line with it. Insight, offensive which means achieving a certain degree of perfection, comes gradually.

As a result of insights relevant to everyday life being revised, replaced scholasticism esoteric training. The main thing that motivates a person in this process – the search for truth, which can only be comprehended by means of constant and meticulous work of the spirit. Thus was born a spiritual experience, and people should make great efforts to preserve it, to make its meaning and essence of his being.

Rumi said that the essence of man, the nature of his spiritual life is the struggle of opposites. When these opposites are reconciled, the person becomes perfect, and is beyond the scope of human capabilities, in other words, a person becomes immensely powerful. How this happens, we can only learn from experience, to describe it in words is impossible, said Rumi. At this level of perfection of man acquires a special insight – the correct intuition. Cultivator Sufi becomes able to understand the true meaning of unexplained seemingly events. He has a special insight in all things and more clearly than the average person sees a whole, as part of the whole it is not so interesting.

True Sufi in his actions and deeds will always remember the love of the divine light in the heart. His main rule: «Heart – with God, and hands – at work ...» Scholars and poets Sufis have the broadest range of knowledge about the universe, almost all were excellent musicians, astronomers. Among the famous Sufi – Omar Khayyam, Al- Khwarizmi, Rubaie, Jalal ad-Din Rumi, Hafiz, Jami, Nizami, Ibn Arabi and others [4].

According to the teachings of Muslim philosophers of the Middle Ages, excellence in any field can be achieved only if each individual will combine a number of essential virtues, without which he is unable to properly perform the functions assigned to it by society. In the formation of a person of moral and intellectual skills that lead to true happiness, the important role played by education in the humanities, in particular philosophy. Thinkers of the East considered philosophical science as a practical means of human improvement, achieving happiness and salvation of the human race. Happiness, intelligence and virtue is a threefold perfection to which man seeks in life [5]. In order for man to live in harmony with himself, he needs to feel a sense of happiness. Relying on human innate ability to make yourself happy, man is able to achieve happiness through the beautiful action and the same wonderful state of mind, which are made in good faith and on the free choice. Faith in the power and the triumph of the human mind has allowed Al-Farabi assert people in achieving moral and aesthetic ideal is able to improve both independently and in society.

It is known that Al-Farabi in his last years of life lived in Sufi way [6]. As a great scientist and a thinker he created the model of perfect society and perfect man. His concept of perfect society became the base of ideal society, which was considered as utopian idea.

The man is on his way gradually become aware of their moral self-perfection dignity (mind, physical perfection, and so on) and evaluate himself as the supreme and the only principle in the world.

Association of people regarded as spiritual generality of, where people help each other improve their spiritual abilities. Consequently, the civil philosopher reveals the rational principles by which people living in political society, achieve the ultimate goal – happiness, each in accordance with its natural distribution position.

References

1 Al-Farabi, TalkhisnawamisAflatun, edited by ‘Abd al-Rahman Badawi, in: Aflatan fi l-islam. – Beirut: Dar al-Andalus, 1982. – p. 54.

2 Satybekova S.K. Humanism of Al-Farabi. – Alma-Ata.1975. – p. 136-138.

3 Al-Farabi. Book of happiness achievement. – Hyderabad, 1926. – p. 44-46.

4 Lolita Safronova. Source: http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-26980/

5 Zholmuhamedova N. In search of the perfect:Al-Farabi and Ibn Sina.– Almaty, 2014. – p. 181.

6 Derbisaliev A. Aesthetics of Al-Farabi.– Almaty, 1980. – p. 36.

7 Farmer H.G. A history of Arabian music. Goodwords books. – New Delhi, 2002

8 Eric Voegelin Society Meeting. – 2009. http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2006%20Papers/Samah%20El-hajibrahim.shtm

9 Al-Farabi.Treatise on the views of the residents of the virtuous city. – Alma-Ata, 1970.

Только истинно человечный человек способен и любить, и ненавидеть.

Конфуций

Если я не проложу тропы к сердцу людей, они не будут общаться со мной, хотя они не будут ни за, ни против меня.

Ибн Сина

Бесчеловечия кто обнажает меч, Тот сам падет, сражен мечом бесчеловечным.

Джами

Туганбаев Қ.Т.

Секуляризация және постсекуляризация үдерістерінің діни кеңістіктегі рөлі

Бұл мақалада қазіргі кездегі өзекті мәселенің бірі болып отырған постсекуляризация ұғымын қарастырамыз. Постсекулярлы қоғам термині неміс ғалымы Ю. Хабермастың еңбегінің жарық көруімен байланысты кең қолданысқа ие бола бастады. Постсекулярлы термині адамдар өміріндегі діннің ролінің күшеюімен байланыстырылады. Хабермастың айтуы бойынша бұл ұғымды тек секуляризацияны бастан өткерген қоғамға ғана қолдануға болады. Кейбір дінтанушылар постсекулярлы қоғамды секулярлы қоғамнан кейін жүретін адамзат өміріндегі жаңа кезең деп есептейді. Ал басқалары оған секулярлы идеологияның бір бөлшегі ретінде қарайды. Бұл көзқарасқа дін мен зайырлы өмірдің арасындағы сұхбат тән. Бұл жағдайда діни институттар мен қауымдастықтардың ролі жоғарылайды. Қазақстандық дінтануда постсекулярлық мәселесіне арналған зерттеулердің аздығы жайлы айта кеткен жөн.

Түйін сөздер: постсекулярлы, десекуляризация, десакрализация, постмодерн, секуляризация, интеграция, дезинтеграция, конфессия, плюрализм, діндарлық, атеизм, квазидін, псевдодін.

Tuganbaev K.T.

Role of process of secularization and postsecularization in religious space

At this article we have looked to the one of the most actual contemporary problem –postsecularization. This term had opened by German scientist – Urgen Habermass. Postsecularization connected with power enhance processes of religion in people's life. Urgen Habermass noted that the term should be used only to society which had been securalated. Some religious scholars think that postsecuralated society is realy new stage in the mankind's life, which came after securalated community. Others have seen postsecuralated society as a part of secularizated ideology. This is about dialogue between religious and secular life. So, there are role of social institutions and communities have been grown-up. It is clear, that in Kazakhstani religious deficit of scientific works about postsecularization.

Key words: postsekura, desekularization, desacralarion, postmodern, secularization, intergration, disintegration, confession, pluralism, religious, atheism, quasi-religion, pseudo-religion.

Туганбаев К.Т.

Роль процесса секуляризации и постсекуляризации в религиозном пространстве

В данной статье мы рассмотрим мы одну из актуальных проблем современности – постсекуляризацию. Термин «постсекулярное общество» вошло в широкое применение в основном благодаря труду немецкого ученого Юргена Хабермаса. Термин «постсекулярное» обычно связывают с процессами усиления роли религии в жизни людей. Ю. Хабермас отмечает, что термин можно применять исключительно в отношении обществ, прошедших через секуляризацию. Некоторые религоведы считают постсекулярное общество действительно новым этапом в жизни человечества, последовавшим вслед за секулярным обществом. Другие ученые видят постсекулярное общество частью секулярной идеологии. Для такого взгляда характерны диалог между религией и светской жизни. В этом случае повышается роль религиозных институтов, общин. Стоит отметить, что в казахстанском религиоведении находится не так уж много работ, посвященных осмыслению «постсекулярного».

Ключевые слова: постсекулярное, десекуляризация, десакрализация, постмодерн, секуляризация, интеграция, дезинтеграция, конфессия, плюрализм, религиозность, атеизм, квазирелигия, псевдорелигия.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 2-6 (091)

Туганбаев Қ.Т.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: kosa-7@mail.ru

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ЖӘНЕ ПОСТСЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ҮДЕРІСТЕРІНІҢ ДІНИ КЕҢІСТІКТЕГІ РӨЛІ

Қазақстанның тәуелсіздік алғанына ширек ғасыр толып отыр. Осы орайда еліміздің рухани саласында орын алып отырған діни үдерістер мен үрдістер назар аударалық өзгерістермен толықтырылды. Діни саладағы негізгі жаңалықтар қоғамымыздағы өзекті мәселенің бірі болып отырғаны шындық. Қазақстан геосаяси тұрғыдан алғанда алпауыт мемлекеттердің ортасында, Азия мен Еуропаның жанасқан жерінде тұрғандықтан біздің елдің аумағында ірі әлемдік діндер ислам және христиандық, сонымен қатар басқа да ірілі-ұсақты конфессиялардың орын тебуі түсінікті жайт. Қазақстан поликонфессиялы және көпұлтты мемлекет болғандықтан қоғамдағы тұрақтылық, дінаралық келісім, халықтар достастығы еліміздің даму жолындағы ұлттық бірегейлік пен мемлекеттік күн тәртібінен түспейтін мәселе. Көп этносты егемен Қазақстанның заман ауқымына қарай дамып, қалыптасу жағдайында рухани саладағы құндылықтарды сақтап қалып, ұлттық діліге берік болып, ата-баба мұратын жалғастыруы мен ұрпақ алдындағы борышын адал атқаруында тіл, салт-дәстүр, дін секілді рухани құндылықтарын кіршіксіз таза күйінде жеткізу міндеті тұрғаны аян. Кез келген адами ортаның, қоғамдық саланың руханиятын құратын, адамзат қоғамының бастапқы кезеңінен бастап жалғасып келе жатқан ілім, қоғамдық сананың бір формасы дін еді. Кеңестік жүйе мен коммунистік партия қанша тыйым салып баққанымен осы кезеңге үзіле жаздап барып жеткен рухани тамырдың бір көрінісі ретінде қайта жаңғырып, қоғамнан өз ролі мен беделіне орай қоғамдық ортадан орнын тапқан құндылықтың бірі дін болып табылады. Ескі қоғамдық сана келмеске кетіп, оның орнына жаңа сарындағы бағыттылыққа бет бұру, жаңа жүйе қалыптастыруда дін мәселесінің орны мен өзектілігі айқындала түсті. Себебі, діни мәселелер осы заманғы қоғамның рухани өмірінде барынша жетекші роль атқаруда және қазіргі кезде ерекше маңызды болып отыр. Қалыптасқан діни плюрализм мен дінге деген қоғамдық қызығушылық біздің елімізде мемлекет пен діннің өзара әрекеттесуін өзекті мәселеге айналдырып, саяси және идеялық қарама-қарсылық туындап отырған біршама сұрақтарды тудыруда [1].

Жаһандану жағдайында еліміздің ұлттық және мемлекеттік тұтастығын сақтау үшін өзіміздің ұлттық болмысымыз бен төл

мәдениетімізді, рухани құндылықтарымызды танып білу, ұлттық бет-бейнемізді, ділімізді жоғалтпай, болашақ ұрпаққа ұлттық құндылықтарымызды аманат ретінде қалдыру заман талабы. Бұл жайлы Қазақстан Республикасының тұңғыш Президенті Н.Ә. Назарбаев: «Егер біз мемлекет болғымыз келсе, өзіміздің мемлекетімізді ұзақ уақытқа меңзеп құрғымыз келсе, онда халық руханиятының бастауларын түсінгеніміз жөн» [2], – деп атап көрсетті.

Қазіргі таңда діннің ролінің күшейе түсуі тарихи құбылыс ретінде белгілі бір заңдылыққа негізделіп отыр. XX ғасырдағы дін өзінің өзектілігін жойып, секуляризация мен сциентизм өзінің өміршеңдігін әйгілейді деген теория негізсіз болып табылып, оның жалаң гипотеза екендігі дәлелдену үстінде. Осыған орай оқырманға кейіннен белгілі бола бастаған және қазіргі таңда өзекті болып отырған постсекуляризм ұғымы қалыптасты. Оның қандай үдеріс екендігі мен діннің болашақтағы алар мәртебесі мен ролі жайлы біршама ғылыми теориялар орын алып отыр.

«Постсекулярлы» термині жалпы мағынада айтатын болсақ, әдетте діннің қоғамдағы, жеке адам өміріндегі ролінің күшеюі үдерісімен байланыстырылады. Бұл орайда діннің саясатқа өз ықпалын тигізер жеке институт ретінде алға шығуы, діндарлықтың халық арасында күшейе түсуі, діни институттардың қоғам өміріне әсерінің ұлғаюы, жалпы дінге деген қызығушылықтың дами бастауы жайлы айтуға болады.

Постсекулярлы ұғымы негізінен секулярлылықтан кейінгі деген түсінікке негізделгенімен, оның нақты анықтамасын тап басып айқындау біршама қиындықтар тудырады. Бұл терминді қолданған немесе естіген кезде оқырманның ойында секулярлықтан кейінгі, секулярлыққа қарсы немесе бейсекулярлық деген сияқты әртүрлі дүдәмал ойлар туындауы заңды. Себебі, осы кезге дейін оның нақты, деректі анықтамасы әлі нақтылану үстінде, әрі қазіргі діннің қоғамдағы мәртебесінің күрт өсуінің нәтижесінде жеке тұлғалар арасында діннің ғылыми анықтамасынан гөрі оның сакральды мәні басты орында тұрғаны белгілі.

Ортағасырларда дін қоғам өмірі мен мәдени ортаның барлық салаларына дендеп еніп, жеке адамның өміріндегі жетекші ролге ие болғанымен, кейіннен оның біртіндеп екінші орынға ысырылып, оның орнын басқа құндылықтар баса бастады. Бұл бір ғасырдың ішінде орын алған жоқ, ол бірнеше ғасырлар бойы орын алған күрделі үдеріс болды. XX ғасырда дін шынында да өзінің бұрынғы мәртебесінен айырылып, беделді инстанция ретіндегі ролінен қол үзіп қалды. Осылайша оның адам өмірінің әртүрлі сферасына әсер ететін бастапқы міндеті ұмытыла бастады. Секуляризацияның қарыштаған кезеңі батыс әлемінде XX ғасырдың ортасында орын алды. Секулярлық мәдениет басымдыққа ие болып, ғылым мен зайырлы білім барлық ақиқаттың өлшемі ретінде анықтала түсті. Бірақ, жаңа ғасырдың басталуымен дін адамзат санасында қайта жаңғырып, ғасырлар бойына айырылып қалған өзінің бұрынғы мәртебесін қайтадан қалпына келтіре бастады.

«Постсекулярлы қоғам» қазіргі кезде кері үдеріс жүріп жатқанын, яғни діннің қоғамдық сфераға қайта оралып жатқанын білдіретін термин. Біз бұл процесті күнделікті өмірден көріп, байқап жүрміз. Осымен қатар тағы бір термин десекуляризация да қолданысқа ие болуда. Оны американ әлеуметтанушысы Питер Бергер енгізген. Ол алғашқыда секуляризация үдерісін қайтымсыз деп тауып, қоғамда дін өзінің ролін түпкілікті жоғалтты деп есептесе, XXI ғасырдың бастауында ол ойынан қайтып, әлемнің дінге қайтадан бетбұрыс жасағанын мойындаған еді. Десекуляризация дегеніміз діннің қоғамдық санада нық орнығып, секулярлық үдерісінің тоқтатылуы дегенге саяды.

Постсекулярлы үдерістерге талдау жасау кезінде бұл мәселеге негізгі екі ыңғайды атап көрсетуге болады. Оның бірі ресейлік дінтанушы Александр Крылежевтың «Постсекулярлы кезең» атты мақаласында нақты келтірілген. Крылежев постсекулярлы деп секуляризация үдерісінің аяқталуынан кейінгі кезеңді айтады. Өз кезегінде постсекуляризация постмодернге келіп тіреледі. XX ғасырдағы тоталитарлы режимге қарсы күреске қатысы бар постмодерн дінді секулярлы идеологияның басымдығынан азат етуге ықпалын тигізгені белгілі. Сонымен қатар Крылежевтың ойынша постмодерн діни плюрализмге де өте күшті түрткі болып отыр.

Жаңа кезең оның ойынша секуляризацияның нәтижелерін теріске шығарып, оны мүлде жоққа айналдыра алмайды және постсекуляризация кері үдеріс дегенді де білдірмейді (десекуляризация). Бұл ұғымдар бір-біріне қарама-қайшы қойылмайды, постсекулярлылық секулярлылықтан кейінгі деген мағынаға саяды.

Бұдан байқайтынымыз әлем зайырлылықтан аяқ асты қол үзіп, аз уақытта діндарлық адамдар санасында басты орынға шығып кетті дегенді білдірмейді, ол XX ғасырдағы теория-

лар бойынша дін өз алдына әлеуметтік институт ретінде өмір сүруін тоқтатады деген пікірдің ақталмағандығын, керісінше, діннің жеке адам мен қоғам өміріндегі ролі мен мәртебесінің күшейе түсуін айғақтайды. Секуляризация үдерісі жоба ретіндегі өзінің өзектілігін жоғалтып, оның ғылыми дәйектілігі маңызын жойды.

ХХ ғасырда біздің қоғамымызда орын алған атеистік идеологияның тіпті сол кездің өзінде толықтай жүзеге аспағаны белгілі. Өкімет пен коммунистік партия қанша жерден дінге тыйым салып, атеистік идеологияны халық санасына сіңіруге тырысқанымен жеке адамның өзіндік ұстанымдарын, ішкі рухани жан дүниесіне толығымен үстемдік ете алмағаны тарихтан белгілі. Тарихқа үңілетін болсақ, қасиетті әлем мен оның бұрмаланған екінші бір беті іспеттес осы өмір, діндарлық пен дінсіздік, идеализм мен материализм қашанда бітіспес қарама-қайшылықта болып келді. Қазіргі кезде адамзаттың дүниетанымдық ұстыны өзгеріске ұшырап, бұрынғы сакральды деп есептелінген дүниелерге, құндылықтарға қайта оралуда. Секуляризация кезіндегі діннің ролінің күрт төмендеуін қазіргі кездегі, керісінше діннің ролінің күрт өсуімен салыстыруға болар еді.

Британдық ғалым Майк Кинг «постсекулярлық» түсінігін секуляризацияның дінге қарсы идеология ретіндегі үстемдігінің ақыры және оның орнына сенім мен ақылды, ғылым мен дінді ымыраға келтіру ретінде айқындауға шақырады.

Екінші ыңғай кейінгі жылдары постсекулярлы қоғам жайлы қалам тартып жүрген және осы идеяның бастаушыларының бірі болған атақты неміс философы Юрген Хабермастың атымен тығыз байланысты. Хабермас үшін «постсекулярлық» ұғымы секуляризация белгілі бір шекке келген, зайырлылық толықтай бекіген қазіргі батыстық қоғам кездесіп отырған жаңа хал-ахуалды білдіруге негізделген. Оның ойынша қазіргі Европадағы қоғамдық сананы суреттеу үшін «постсекулярлы қоғам» ұғымы дәл келеді. Себебі, бұл қоғам қазіргі таңда үнемі секуляризацияланып жатқан ортада діни қауымдастықтардың одан ары да өмір сүруін құптайды және оған икемделе береді [3]. Секуляризация теориясының бұл өзгертілген нұсқасы діннің болашақтағы роліне байланысты болжамдарды оның ішкі мәніне қарағанда көбірек қозғайды.

Басқаша айтқанда, «постсекулярлық» секулярлы қоғамның дінге қарсы идеологияға деген қажеттілігі тоқтатылып, оның орнына секуляризация үдерісін бастан кешпеген діни қауымдастықтармен қарым-қатынасын реттеу қажеттілігі туындаған жаңа құралы деп қарауға болады. Хабермастың ойынша қазіргі кезең басынан кешіріп отырған рухани дағдарыстан шығу үшін діни дәстүрлер мен оның құрамындағы құндылықтарды қолдана алады. Дегенмен, кейбір зерттеушілердің атап көрсетуі бойынша неміс философы көрсеткен батыстық постсекулярлы қоғам мен посткоммунистік кеңістіктегі дін мен мемлекеттің арасындағы әрекеттесу формасы арасында үлкен айырмашылық бар [4].

Осылайша, «постсекулярлық» ұғымына байланысты екі ыңғайды салыстыра аламыз: оның бірі «постсекулярлықты» секуляризацияның орнына келген жаңа кезең деп таныса, екіншісі – секулярлық идеологияның қоғамға дінді енгізуге әрекет ету құралы деп түсіндіреді.

Сонымен бірге, айта кетер бір жайт, Хабермас тек өз басынан секуляризация үдерісін кешірген қоғам ғана постсекулярлы деп атала алады дейді. Шынында да байқап отырғанымыздай, секуляризация үдерісі барлық әлемді толық қамти қоймады, сондықтан, әсіресе шығыс әлемін, оның ішінде араб қоғамын қандай өркениетті бастан кешіріп отырса да постсекулярлы деп айту шындыққа сәйкеспес еді, себебі, олар ешқашан діннен мемлекеттік деңгейде қол үзіп кеткен кезі болған емес. Сондықтан бұл ұғымды қолдану негізінен батыс елдері мен кезінде коммунистік-атеистік идеологияны ұстанған мемлекеттерге қатысты қолданған қолайлы. Секуляризация үрдісі батыстан басталғаны белгілі жайт. Осыған орай, батыстық ғалымдардың зерттеулері мен ойларындағы «постсекулярлық» ұғымы батыстық емес қоғамдарға қолдану қаншалықты сәйкес келеді деген ой туындайды. Ортақ теориялық алғышарттарға қарамастан (рационализм Ағартушылық, дінді ғылыммен ауыстыру), коммунистік қоғамдағы секулярлық мүлде басқа сарында жүргізілді. Негізінен кеңестік мемлекеттерде бұл үрдіс күштеумен жүргізілді. Кеңес Одағында дін батыстағыдай бейбіт түрде екінші орынға ысырылған жоқ, ол әлеуметтік тәжірибеден күшпен алынып тасталды. Мұндай сегрегацияның нәтижесі діни тәжірибенің профандалуына әкелді [5]. Сондықтан посткеңестік кеңістікте поссекулярлы қоғамның орын алуын батыстық үлгіден өзгешелеп қарастырған дұрыс.

Дін басқа қоғамда қоғамдық-саяси өмірге белсенді атсалыса алатынын да естен шығармаған жөн. Батыс Европада ортағасырларда болған схоластика ілімінің кереғар жақтары, инквицияның

жан шошырлық нәтижелері, шіркеудің құғынсүргіні іспеттес құбылыстар дінді толықтай жарамсыз дүниетаным, қоғамдық шындықтан алшақ жатқан алдамшы дүние, эмпирикаға мүлде сәйкеспейтін, демек қоғамға зиянынан басқа пайдасы жоқ бос әурешілік деген көзқарастарға әкелді. Осының нәтижесінде рационализм, сциентизм, гуманизм, либерализм сынды дүниетанымдық-әдіснамалық мақсаттар басты орынға шығып, олар негізінен діннің адамзат өміріндегі пайдалы жақтарын теріске шығарды. Европадағы ағартушылық дәуірі толықтай ғылымилықты абсолюттендіріп, оған оппозиция ретінде діни дүниетанымның пәрменін терістеген еді. Гуманизм идеясы қоғамдық және тарихи дамудың көзі деп тұлғаның догма мен ырымшылдық, соқыр сенімнен азат болып, сотериологизм, провиденциализм, эсхатологизм, теизм, креационизм секілді дәлелсіз түсініктерге бос уақытын өткізбейтін, сыни ойлай алатын, қандай да бір қияли ойдан тәуелсіз азамат ұғымын мұрат тұтты. Осындай үрдістердің қоғамдық өмірге енуі жеке адам өміріндегі құбылыстар мен заттардың десакрализациясына әкелді. Осының бәрі дінге қарсы жүргізілген идеологияның, әлеуметтік-мәдени және ғылыми-техникалық прогрестің әсерімен жүзеге асты. Десакрализация дінді аяусыз сынға алуға, оның жеке адам мен қоғам өміріндегі алар орнын жоққа шығаруға тікелей себепкер болды. Ахлақ, құқық, саясат, өнер, философия діннен толықтай арылып, одан іргесін аулақ сала бастады.

Десакрализация батыстан бастау алған секуляризация үдерісінің бір аспектісі болып табылады. Бұл үдеріс өз кезегімен жүзеге аса бастаған пантеизм, скепицизм, материализм, нигилизм, атеизмге келіп тірелді. Осы үрдістердің нәтижесінде қоғамдық санада секуляризм идеясы нық орын ала бастады. Ақыр соңында діни дүниетанымның орнын әлемнің ғылыми картинасы, креционизмнің орнын әлемнің жаралуы туралы ғылыми гипотеза, діни тыйымның орнын азаматтық құқық, діни ахлақтың орнын қоғамдық көзқарас пен мемлекеттік заңға сыйымды азаматтық ар-ұждан кодексі басты. Дінге сенушілердің өз іс-әрекеттеріне ақылға сыймсыз дүние деп қарауы қалыптасып, тіпті дінге деген жеккөрініш басымдыққа ие болды. К. Маркстың «Сананы тұрмыс билейді» деген нақыл сөзінің осы бастапқы өтпелі кезеңдегі орын алған үрдістерге қатысты өзектілігі шынтуайтында белгілі болды. Ф. Ницшенің «Құдай өлді» деген идеясы жұртшылыққа алғашында үрейлі естілгенімен, біртіндеп жүргізіліп жатқан секуляризм идеологиясы өз нәтижесін бере бастады. Бірақ бұл идеяны қолдаушылар да, оған қарсы шығушылар да уақыт өте келе діннің қоғамдық санадан мүлде ысырылып шығып қалуының мүмкін емес екендігін байқады. Дінді иллюзия немесе апиын деп есептеген К. Маркс пен Ф. Энгельстің де болашақта ғылыми рационалдылық діни иррационалдылықтан толықтай жоғары қойылып, үстемдік құрады деген идеялары да қазіргі таңда өз мәнін жойды деп сеніммен айта аламыз. Бұл теориялардан көп уақыт өтпейақ барлығы өзгеріске ұшырады. Соңғы инстанция деп есептелініп келген ғылымның беделі де мызғымас емес екендігі аян болды. Адам өмірінің барлық аспектілерін тек ғылыми критерийлермен өлшеуге болмайтыны белгілі болды. Қазіргі кезде жоғары білімі бар азаматтың дінге сенуі мен діндарлыққа берілуі және керісінше діндар адамның ғылыми-техникалық жетістікті меңгеріп, оны қажетті кезде пайдалануы, тіпті діни орындарда, құлшылық жасау орталықтарында осы ғылыми жетістіктерді қолдану әдеттегі нәрсеге айналды. Әрине, аса фанатизмге берілген теріс ағымдардағы «бидғат қосу» дегенді желеу етіп, ортағасырлық білімге қайтып оралуды құптайтын тұлғалар да баршылық, бірақ олардың үлес салмағы біршама төмен деп айта аламыз.

Қандай қоғамда өмір сүрмесін, адамзат саналы тіршілік иесі ретінде қандай да бір себеп-салдарлық қатынас пен руханилықтан қол үзе алмайды. Руханилық қазіргі кезеңде діндарлық ұғымымен сәйкес келеді. Дін қашанда қоғамда дүниетанымдық, мағына беруші, компенсаторлық, интеграциялық және дезинтеграциялық сынды әлеуметтік ролдерді атқарады. Діннің негізінде әлемді рухани тұрғыдан түсіну жүзеге асып, өмір, әлем жайлы қандай да бір бастапқы түсініктер қалыптасады, құндылықтар, нормалар, өмірлік мұраттар сияқты дүниетанымдық компонеттер құрылып, адамның жүріс-тұрыс, мінез-құлығын бағыттайтын бағдар анықталады. Діни сананың басқа дүниетанымдық жүйелерден айырмашылығы әлем-адам жүйесінде адамға көмекші ретінде қосымша тіршілік иелерінің болатынын растап, болмыстың ішіндегі құпия байланыстардың бар екендігін дәлелдейді. Бүтін болмыс әлемінде адам егер бір бостықты, жалғыздықты сезінетін болса, онда ол әлсіз, мүсәпір күйге түсіп, өмірдің мәнін жоғалтады. Ал егер ол не үшін өмір сүріп жатқанын, болып жатқан құбылыстардың заңдылығы мен мағынасын түсінер болса, онда оған күш-

қуат бітіп, қиындықтарды жеңуге мүдделі болып, төзімділік пен тағаттылыққа төселеді. Осының негізінде өмір мен өлім ұғымының шынайы мағынасын ұғынып, өлім алдындағы қорқынышты мағынасыз өмір сүру алдындағы қорқынышпен алмастырады. Парыз, ар-ұждан, ұят, адамгершілік, екінші дүниедегі тағдыр сынды түсініктер адамның іс-әрекеттеріне бастама болып, имандылық пен даналыққа жетелейді. Қазақтың «Өлімнен ұят күшті» деген даналығының мағынасы қайдан бастау алғанын осыдан аңғаруға болады.

Діннің дүниетанымдық функцияларының бір аспектісі – легитимизация. Егер тұлғалардың іс-әрекеттерінде қандай да бір шектеулер болмаса, онда әлеуметтік-мәдени ортаның өмір сүруі мүмкін емес екені белгілі. Бұл шектеулер белгілі бір жүріс-тұрыс, құндылықтар мен нормаларды қалыптастырады. Бұлар ахлақтық, құқықтық және эстетикалық жүйелерді тудырады, ал діни ғұрыптарды орындау арқылы адам оларды адамгершілік заңына сәйкес өмір сүру дағдысына айналдырады, яғни құндылықтық-нормативтік тәртіпті орнатады. Осылайша дін мінез-құлық, құндылықтар мен нормаларға адами болмысқа ешқандай да кеңістіктік және уақыттық себептерге қарамайтын, ешқашан бұлжымайтын абсолюттілік мәнін кіріктіреді. Бұл функция адамның рухани өмірін қалыптастыру арқылы жүзеге асады.

Дін сонымен бірге компенсаторлық функцияны да атқарады. Оның пайда болуы мен жұмыс істеуіне адамның қоршаған әлеммен толықтай үйлесімділікте өмір сүруіне ұмтылуы себеп болады. Дін сыртқы ортадағы күштерден тәуелсіз бола алатын сезімді тудырады. Діндар адам Құдайға сену арқылы табиғат пен социумға қатысты мүсәпірлік пен сенімсіздік сезімдерін жеңе алады және қандай да бір діни ғұрыптарды орындау арқылы өзінің ішкі қуатын жинақтайды. Мысалы, исламның бес парызын орындау арқылы белгілі бір қиындықтарды жеңуге талпынады және алдынан үлкен медет күтеді, атап айтсақ, ыстық мезгілдегі ораза ұстаудағы ағзаның талап етуіне қарамастан шөлге шыдау, таң намазына тұрудағы ұйқыны жеңу сынды сынақтар арқылы адам өзіне деген көңіл толушылық пен Жаратушының ризалығын аламын деудегі үміті оған қоршаған ортаның мағынасыздығы мен күрделілігін толықтай жеңуге бірден бір түрткі бола алады. Діннің негізінде трансцендентті бастама жатыр, ол осы өмірдегі тәуелділіктерден азат болуына, осылайша дін руханилықтың әлеуметтіктен, эстетикалықтан және басқа да құндылықтық бағыттамалардан жоғары тұруына ықпал етеді.

Дін отбасы, мемлекет, білім және өндіріс сияқты негізгі бес әлеуметтік институттың бірі болып табылады. Дін негізгі функциясы рухани қамсыздандырумен қатар экономикалық, саяси, мәдени және т.б. функцияларды орындай отырып, соцуимның өміріне өз ықпалын тигізеді. Тарихи даму барысында дін әртүрлі, тіпті қарама-қайшы функцияларды да атқаруы мүмкін. Мысалы, А. Рэдклифф-Браун діннің әлеуметтік функциясы топтың мүшелерінің ортақ қорқыныш пен үмітке тәуелді болып, осы арқылы әлеуметтік байланысты күшейтуге мүдделі болады деп атап көрсетті. Ол діннің әлеуметтік функциясы оның жалғандығы мен ақиқаттығына байланысты емес, себебі кейбіреулер қате немесе тіпті сандырақ деп есептейтін діндер әлеуметтік механизмнің құрамдас бөлігі болып табылады [6].

Интеграциялық функциясы адамдар арасындағы өзара түсінісу мен мәдени сұхбатқа, қандай да бір сенімдегі адамға толеранттылықпен қарауы мен жалпы адамды жаратылыс ретінде сыйлауы мен құрметтеуіне негізделген діни түсініктер мен сапаларға негізделген. Мұхаммед (с.ғ.с.) иудейлер мен христиандықтарды кітап иелері деп атап, оларға түсіністікпен қарап, егер өздері мұсылман қауымына қауіп төндірмесе, оларға да ешқандай қарсы шықпауға үндеуі тегін емес. Кәпір деп жалпы исламда Жаратушыны мүлде жоқ деп есептеушілерді атаған, қазіргі тілмен айтқанда атеисттер. Шынтуайтында діни тәрбие адамға тағаттылық пен сабырды, қоғамдағы реттілік пен тәртіпті уағыздау арқылы жақын адамыңды жақсы көр, басшыға бағын, оған қарсы шықпа деген секілді ғибратты істерге шақырады. Бұл әлемдік діндердің де, ұлттық діндердің де басты қағидаларының бірі болып табылады.

Қазіргі таңда діннің саясилануына байланысты діннің дезинтеграциялық функциясы да өкінішке орай өз үлес салмағын қоғамдық ортадан ойып алуда. Әлемдік діндердің өзі бастапқыда ұлт пен ұлысқа қарамастан барлығын жаратқан ұлы Жаратушы деген ілімді ұстанғанымен, кейін келе өз ішінде идеологиялық тартысқа тап болып, жікке бөліну басталды. Исламның ішіндегі сунниттер, шииттер, хариджиттер сияқты ағымдар мен мазхабтарға бөлінуі, христиандық шіркеудің 1054 жылы батыстық және шығыстық болып жіктелуі, буддизмнің ішіндегі махаяна мен хинаяна сынды ағымдарының ерекшеленуі өзге дін түгілі өз діні ішіндегі тартыс-таласқа ай-

налып, тіпті қантөгіске ұласуына бірден бір себепкер болған факторға айналды. Қазіргі кезеңде бұл құбылыс қоғамдағы діни сарындағы сепаратизмге, қоғамдық дезинтеграцияға әкелуде. Діндарлар арасындағы «біз шынайы сенімді ұстанушылармыз, ал қалғандар дінсіздер, пұтқа табынушылар» деген сынды қатаң дихотомия конфессиялар арасындағы қақтығыстардың ең басты себебі болып отыр. Бұл әсіресе жаңа сектанттық бағыттарға тән негізгі ерекшелік. Қандай да бір құндылықтардың, нормативті ұстанымдардың, ілімдердің, культтер мен ұйымдардың әлеуметтік-мәдени бастамасы ретінде дін белгілі бір қауымдастықты басқа бір қауымдастықтарға қарсы қояды. Бұл қарама-қайшылық әртүрлі конфессиялар арасындағы қақтығыстың себебіне айналып, сыртқы дезинтеграцияны ушықтырып, ішкі интеграцияны күшейтуі әбден мүмкін. Осылайша, дін бір сенімдегілер арасындағы интеграцияны күшейте отырып, басқа сенімдегілерге деген агрессияның көзі болып табылады. Ғұлама ойшыл Шәкәрім Құдайбердіұлы «Бұл кездегі діндердің бәрі нашар» деген өлеңінде:

«Дін адамды бір бауыр қылмақ еді,
Оны бөліп, дұспандық қару жасар.
«Інжіл», «Құран» бәрі айтып тұрса-дағы,
Адасып ардан күсіп, қара басар, –

дейді. Шәкәрімнің сөзінен бағамдайтынымыз Інжілдің де, Құранның да негізгі идеясы – мейірімділік, әділеттілік, адамгершілік. Демек, діншілдіктің де өлшемі осылар болуы тиіс. Өкінішке орай қазіргі таңдағы әлемдік деңгейдегі саяси хал-ахуал бұған кері әсерін тигізуде.

Дін қанша жерден қоғамдық өмірге қайта оралып, бұрынғы мәртебесін қайта орнатуға тырысқанымен қазіргі қоғамдық ортада діни мен діни емес түсініктердің арасындағы айырмашылық азая түсуде. Постмодернистік құндылықтар дінді бұрынғы формасында емес, жаңа бейнеде көрсетуде. Қазіргі діндар адамдардың санасында синкреттілік, жаңа сарындағы идеялар басымдық танытып отыр. Осының негізінде әртүрлі жаңа, жат ағымдар қаулап өсіп, олар дәстүршілдіктен гөрі жаңа идеяларды басшылыққа ала отырып, нақтылықтан алшақ жатқан қарама-қайшылыққа толы ілімдердің санын көбейтуде. Бұл үрдіс дәстүрлі діндерге деген қарсы тұрушылыққа ұласып, қоғамдағы плюрализмнің бірден бір себебіне айналуда. Бұл да постсекулярлы қоғамның бір бетбейнесі болып табылады. Діни сферадағы плюрализм қазіргі таңдағы ақпараттық қоғамның жетістіктеріне сүйене отырып тез таралуда. Кез келген дінге қызығушылығы бар тұлға ғаламтор желісін пайдалану арқылы өзіне қажетті деген мәліметтерді игеріп, пайдаланып, ол үшін қандай да бір діни орталыққа бармай-ақ қолжетімді материалдарды әжетіне жарата алады. Ал бұл діннің қоғамдық ортада тез таралуына әсер еткенімен, діни сакральдылық пен оның шынайы бет-бейнесін мүлде басқа келбетте түсіну мен қабылдауға әкеледі.

Бұдан ой түйеріміз, постсекулярлы кезеңде дәстүрлі діндердің қайта оралуы мен өркендеуімен қатар дінді бетперде еткен мүлде басқа сарындағы дүдәмал бағыттардың да ролінің күшейе түсуіне толықтай жағдай жасалып отырғандығы. Бұл үдеріске халықтың діни сауатының әлі де болса кешеуілдеп жатуы мен атеистік қоғам қалдырып кеткен ойсыраған рухани саланың салдарлары да біршама ықпалын тигізуде. Көптеген авторлар постсекулярлы кезеңдегі діни жаңғырулар синкреттікке, оккультіке, эзотерикалыққа негізделген мистикалық қозғалыстар формасында көрініс табады дейді. Оған мысал ретінде осындай бір қозғалыс түрі Нью Эйджді (ағыл. New Age, «жаңа дәуір») алуға болады. Ресейлік дінтанушы Павел Костылев бұл ағымдар жайлы көзқарасын былай баяндайды: «Қазіргі таңда тарих сахынасына діннің орынын алып отырған жаңа күш шықты, оның нақты атауы да, анықтамасы да жоқ. Бұл күш діннің функциясын заңсыз иемденіп отыр, ол идеологияның билік ету феноменінен, квазиділдік формалардан, нью эйдж қозғалыстарынан көрініс тауып отыр [7].

Бұл қозғалыстар қазіргі постмодернистік мәнмәтінге толықтай кірігіп, руахни жолдағы адам ретінде ешқандай да нақты діни дәстүрлермен байланысы болмаса да Құдайға сенетін, ешқандай да қасиетті дұға оқымаса да Жаратушыға үнемі жүгінетін жан санала бастайды. Осындай жағдайда «діни» және «діни еместің» арасындағы шекара жойылады.

Ресейлік ғалым Дмитрий Разумовский Иса пайғамбардың (р.а.) туған күнін атап өту мерекесінің постмодерннің әсерінен болған трансформациясы жайлы пайымдай отырып, постсекулярлы кезеңнің басты белгісі діннің бейнесін өзгертуге деген талпыныс болатынын атап көрсетті. «Квазидін», «псевдодін», дін симуляциясы – бұлар постсекулярлы қоғамдағы жаппай діндарлықты бейнелеуге арналған терминдер.

Әдебиеттер

1 Байтенова Н.Ж., Демеуова А.Д. Религия и общество: современный дискурс. – Алматы, 20015. – 169 б.

2 Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 233 б.

3 Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Часть 1 // Российская философская газета. – Апрель. – 2008. – №4 (18).

4 Гараев Д. Здравствуй, постсекулярное общество! (или спасибо Хабермасу). URL:http://www.muslimblog.ru/publ/avtory/danis_garaev/zdravstvuj_postsekuljarnoe_obshhestvo _ili_spasibo_khabermasu/16-1-0-176 (дата обращения: 28.04.2016).

5 Аникин Д.А. Конструкция религиозного пространства: механизмы и методы социализации // Социализация молодежи в современной России: проблемы и перспективы / под ред. Е.Н. Медведевой. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2010. – С. 66–74.

6 Забияко А.П. Партиципация //Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 748.

7 Костылев П. Н. Танго для узурпатора: [Реален ли постсекулярный мир?] // Русский журнал [http://www.russ.ru]. – 2009. http://www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora.

References

1 Bajtenova N.Zh., Demeuova A.D. Religija i obshhestvo: sovremennyj diskurs. – Almaty, 20015. – 169 b.

2 Nazarbaev N.Ә. Tarih tolқynynda. – Almaty: Atamұra, 1999. – 233 b.

3 Habermas Ju. Postsekuljarnoe obshhestvo – chto jeto? Chast’ 1 // Rossijskaja filosofskaja gazeta. – Aprel’. – 2008. – №4 (18).

4 Garaev D. Zdravstvuj, postsekuljarnoe obshhestvo! (ili spasibo Habermasu). URL:http://www.muslimblog.ru/publ/avtory/danis_garaev/zdravstvuj_postsekuljarnoe_obshhestvo _ili_spasibo_khabermasu/16-1-0-176 (data obrashhenija: 28.04.2016).

5 Anikin D.A. Konstrukcija religioznogo prostranstva: mehanizmy i metody socializacii // Socializacija molodezhi v sovremennoj Rossii: problemy i perspektivy / pod red. E.N. Medvedevoj. – Saratov: Izd-vo Saratovskogo un-ta, 2010. – S. 66–74.

6 Zabijako A.P. Participacija //Religiovedenie. Jenciklopedicheskij slovar’ / pod red. A.P. Zabijako, A.N. Krasnikova, E.S. Jelbakjan. – M., 2006. – S. 748.

7 Kostylev P. N. Tango dlja uzurpatora: [Realen li postsekuljarnyj mir?] // Russkij zhurnal [http://www.russ.ru]. – 2009. http://www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora.

3-бөлім
САЯСАТТАНУ

Раздел 3
ПОЛИТОЛОГИЯ

Section 3
POLITICAL SCIENCE

Абилдаев А.

Основные социально-политические угрозы национальной безопасности Республики Казахстан в контексте трансформации энергетической отрасли в мире

Данная статья посвящена рассмотрению основополагающих тенденций изменению энергетической отрасли в Казахстане в частности и в мире в целом. Энергетические ресурсы становятся инструментом политики, который используется в определенных целях. Но вес этих инструментов зависит от состояния энергетической отрасли в целом. При проведении энергетической политики очень важно адекватно оценивать возможности данного инструментария, понимать и прогнозировать развитие событий в энергетической отрасли. В статье рассматриваются вопросы влияния энергетического фактора на внутреннюю политику Казахстана, также в статье делается прогноз совместного развития экономики Казахстана и энергетической отрасли Казахстана, выделяются основные угрозы социально-политической стабильности, связанные с изменением структуры энергетической отрасли в мире.

Ключевые слова: социально-политические угрозы, 5 институциональных реформ, Республика Казахстан, внутренняя политика.

Abildayev A.

Main socio-political threats to national security of the Republic of Kazakhstan in the context of transformation energy sector in the world

This article is devoted to the basic trends of change in the energy sector in Kazakhstan in particular and the world in general. Energy resources are the policy tool that is used for specific purposes. But the weight of these instruments depends on the state of the energy industry as a whole. In carrying out energy policy it is very important to adequately assess the capabilities of the tools to understand and predict the development of events in the energy sector. This article discusses the impact of the energy factor in the internal policy of Kazakhstan, as the article is a forecast of the joint development of Kazakhstan's economy and energy sector of Kazakhstan, highlighted major threats to social and political stability, related to changes in the structure of the energy sector in the world.

Key words: socio-political threats, 5 institutional reforms, the Republic of Kazakhstan, internal policy.

Абилдаев А.

Әлемдегі энергетикалық саланың өзгеруі негізінде Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігінің негізгі әлеуметтік-саяси қатерлері

Бұл мақала Қазақстанның энергетикалық саласының өзгеруінің негізгі тенденцияларын жекелей және әлемде жалпылай қарастыруға арналған. Энергия ресурстары нақты белгіленген мақсаттар үшін пайдаланылатын саясат құралы болып табылады. Бірақ бұл құралдардың салмағы тұтастай алғанда энергетика саласының жағдайымен байланысты. Энергетикалық саясатты жүзеге асыру кезінде аталған құралдардың мүмкіндіктерін дұрыс бағалауды, энергетика саласындағы оқиғалардың дамуын түсіну мен болжамдау өте маңызды болып табылады. Бұл мақалада Қазақстанның ішкі саясатына энергетикалық факторлардың әсері сұрақтары қарастырылады, сондай-ақ мақалада Қазақстанның экономикасы мен Қазақстанның энергетикалық саласының бірлесе дамуының болжамы жасалады, әлемдегі энергетикалық сала құрылымының өзгеруімен байланысты әлеуметтік-саяси тұрақтылықтың негізгі қатерлері атап өтіледі.

Түйін сөздер: әлеуметтік-саяси қатерлер, 5 институционалдық қайта құрулар, Қазақстан Республикасы, ішкі саясат.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 327(574:[338.23:620.9-0.27.45]

Абилдаев А.

Еврайзийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева,
Республика Казахстан, г. Астана
E-mail: a.almaz1976@gmail.com

ОСНОВНЫЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УГРОЗЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ЭНЕРГЕТИЧЕСКОЙ ОТРАСЛИ В МИРЕ

Проблема энергетической безопасности стоит перед Казахстаном не так остро, как перед другими странами. Но проблемы в энергетическом поле Казахстана могут оказать более негативную роль, чем дефицит энергоресурсов в экономике. За годы независимости Казахстан пережил 2 больших и долгих этапа развития энергетической сферы Казахстана, 2 пятнадцатилетние экономические волны. С 1985 по 1999 годы во всем мире наблюдалось слабое развитие энергетической сферы экономики, вызванное низкими ценами на энергоносители. Отрасль переживала своеобразную спираль. Низкие цены заставляли ведущие компании не инвестировать в данную отрасль, так как прогнозируемая отдача была малой. При этом было стремление выжать из существующих мощностей максимум при минимальных вложениях. В итоге отсутствие инвестирования дало знать о себе в 1999 году, когда из-за сокращающегося предложения (более 10 лет не было серьезных инвестиций в данную отрасль для ввода в эксплуатацию новых мощностей) стали расти цены. В итоге мы стали свидетелями другой тенденции высоких цен на энергоносители. В 2014-2015 годах данный тренд также закончился. И на данный момент мы находимся в зоне начала нового понижательного тренда. Здесь стоит отметить, что Казахстан как государство очень сильно зависит от динамики цен на энергетических рынках мира. Фактически Казахстан, как сказал первый президент Казахстана и лидер Нации Нурсултан Абишевич Назарбаев, оказался в новой геоэкономической реальности. Переход к новым реалиям имеет сильные социально-политические последствия. Еще Майкл Росс оценивал влияние нефтяного фактора на политические институты [1]. Позже Дарен Аджемоглу и Джеймс Робинсон в своих исследованиях [2] показывали, как энергетический фактор влияет на появление экстрактивных политических институтов. Таким образом, теоретически данная тема разобрана на высоком научном уровне, но при это в Казахстане данные теоретические фреймы мало использовались при исследованиях энергетического фактора. Для того чтобы вообще говорить о влиянии энергетического фактора Казахстана на социально-политические процессы, стоит изначально проиллюстрировать динамику изменения энергетических показателей Казахстана. Здесь стоит

выделить отдельные данные по нефти, газу, углю, ядерной энергии, а также зеленой энергетики (возобновляемые источники энергии). В плане нефти, Казахстан, согласно статистическому отчету Бритиш Петролеум [3], обладает запасами в размере 3 млрд. 900 млн. тонн нефти. Это составляет 1,8% всех мировых запасов нефти. В 2015 году добыча нефти в Казахстане упала с 80 млн. тонн до 74-75 млн. тонн. В 2014 году добыча нефти составляла 1,9% от мировой добычи нефти. При этом в Казахстане за годы независимости выросли как добыча так и цена на нефть. Данные по 1992-2014 годам можно видеть в таблице 1.

Таблица 1

Год	Добыча нефти (млн. тонн)	Цена нефти марки Брент за баррель
1992	25,8	19,32
1993	23,0	16,97
1994	20,3	15,82
1995	20,6	17,02
1996	23,0	20,67
1997	25,8	19,09
1998	25,9	12,72
1999	30,1	17,97
2000	35,3	28,50
2001	40,1	24,44
2002	47,3	25,02
2003	51,5	28,83
2004	59,5	38,27
2005	61,5	54,52
2006	65,0	65,14
2007	67,1	72,39
2008	70,7	97,26
2009	76,5	61,67
2010	79,5	79,50
2011	80,0	111,26
2012	79,2	111,67
2013	81,8	108,66
2014	80,8	98,95
2015	74-75 (предварительные оценки)	

К сожалению, на данный момент, нет статистики по 2015 году, но, судя по всему, цена на нефть в 2015 году будет на 30-50% меньше уровня 2014 года. При этом данное снижение не будет носить краткосрочный характер, как было в ситуации 2009 года. Многие исследователи пишут о сланцевой нефти, но крайне однобоко. Большинство экспертов акцентируют внимание на возросших объемах добычи, показывая, что тем самым сланцевая нефть в долгосрочной перспективе будет бить по цене на нефть, существенно ее удешевляя. Но есть еще одно немаловажное следствие появления сланцевой нефти. Нефть теперь становится пластичным товаром, который более сильно будет реагировать на рынок и цену на рынке. К примеру, традиционные месторождения имеют другой характер разработки. Разработка нового месторождения от подписания контракта до получения первой нефти в среднем занимает от 4 лет до 15 лет (как в случае с Кашаганом). Тем самым люди принимают решение по одной цене на нефть, начинают разработку при другой, а получают первую нефть при третьей цене на нефть. К этому времени вся нефтяная конъюнктура может несколько раз измениться. В сланцевым месторождениях, от подписания контракта до получения первой нефти в среднем проходит 80 дней, тем самым нефтяники тут более привязаны к рынку спроса и предложения. Кроме того, скважину со сланцевой нефтью можно легко «заморозить», в то время как традиционную скважину очень трудно «заморозить». В общем, основными следствиями «сланцевой революции» стали низкая цена на нефть и более тесная привязка нефти к рынку. Таким образом, прогнозы экспертов, что такие цены сохранятся как минимум ближайшие 10 лет, обретают под собой почву. Исходя из этого, стоит понимать, что у Казахстана будут очень большие социально-политические последствия. По прогнозам разных экспертов денег Национального фонда хватит у Казахстана на 3-5 лет (в зависимости от выбранной стратегии борьбы с дефляционной спиралью), то есть в 2019-21 годах, Казахстан (если не будут реализованы запланированные реформы в полном объеме: «100 конкретных шагов» и т.д.) может столкнуться со своим вариантом внутриполитической дестабилизации.

Другие отрасли энергетики имеют меньшее значение для Казахстана. В плане газа с 1992 по 2014 годы, его добыча выросла почти в три раза.

Таблица 2

Год	Добыча газа (млрд. кубических метров)	Усредненная цена газа в странах ОЭСР (долларов за миллион британских единиц тепла)
1992	7,3	3,19
1993	6,1	2,82
1994	4,1	2,70
1995	5,3	2,96
1996	3,9	3,54
1997	5,7	3,29
1998	4,6	2,16
1999	6,2	2,98
2000	7,7	4,83
2001	8,6	4,08
2002	8,5	4,17
2003	11,1	4,89
2004	12,3	6,27
2005	12,7	8,74
2006	13,0	10,66
2007	15,1	11,95
2008	16,9	16,76
2009	16,4	10,41
2010	15,9	13,47
2011	17,5	18,56
2012	18,4	18,82
2013	18,6	18,25
2014	19,3	16,80

В 2014 году добыча газа достигла 19,3 миллиардов кубических метров, что составляет всего 0,6% от всей мировой добычи нефти. Запасов же газа в Казахстане 1,5 триллиона кубических метров газа, что составляет 0,8% от всех мировых запасов.

В плане угольной промышленности дела обстоят лучше. Казахстан в 2014 году имел следующие запасы: 33 миллиарда 600 миллионов тонн угля, что составило 3,8% от мировых запасов угля. При этом в 2014 году Казахстан добыл 108 миллионов тонн, то есть 1,4% от всей мировой добычи угля.

Таблица 3

Год	Добыча угля (млн. тонн)	Усредненная цена газа в Европе (долларов за тонну)
1992	126,5	38,53
1993	111,9	33,68
1994	104,6	37,18
1995	83,4	44,50
1996	76,8	41,25
1997	72,6	38,92
1998	69,8	32,00
1999	58,4	28,79
2000	74,9	35,99
2001	79,1	39,03
2002	73,7	31,65
2003	84,9	43,60
2004	86,9	72,08
2005	86,6	60,54
2006	96,2	64,11
2007	97,8	88,79
2008	111,1	147,67
2009	100,9	70,66
2010	106,6	92,50
2011	111,4	121,52
2012	115,7	92,50
2013	114,4	81,69
2014	108,7	75,38

Что же касается оставшихся отраслей энергетики, тут у Казахстана большие проблемы. В ядерной энергетике Казахстан является всего лишь поставщиком сырья, и не производит ни одного ватта энергии. При этом потенциал Казахстана здесь огромен, так как Казахстан входит в тройку стран лидеров по запасам сырья для атомных электростанций.

В гидроэнергетике Казахстан добывает 7,6 тераВатт в час, что составляет 0,2% от всей энергии, вырабатываемой на гидроэлектростанциях. В плане солнечной, ветровой энергетики (а также других вариантов альтернативной энергетики) Казахстан не производит значительного объема электроэнергии (менее

0,01% от общемирового объема), несмотря на огромный потенциал и стремление построить «Зеленую экономику» в контексте ЭКСПО-2017. В Таблице 4 можно увидеть основные лонгитьюдные тренды развития энергетики с 1992 по 2014 годы.

Таблица 4

	1992 г.	2003 г.	2014 г.
Нефть	3 195 миллионов тонн.	3 733 миллионов тонн.	4 220 миллионов тонн.
Газ	1 829 миллион тонн нефтяного эквивалента.	2 369миллион тонн нефтяного эквивалента.	3 127миллион тонн нефтяного эквивалента.
Уголь	2 193 миллион тонн нефтяного эквивалента.	2 609миллион тонн нефтяного эквивалента.	3 933миллион тонн нефтяного эквивалента.
Биотопливо	7,6 миллион тонн нефтяного эквивалента.	14,6 миллион тонн нефтяного эквивалента.	70,7 миллион тонн нефтяного эквивалента.
Гидроэнергетика	2 212 тераВатт в час	2 637 тераВатт в час	3 884 тераВатт в час
Ядерная энергетика	2 114 тераВатт в час.	2 644 тераВатт в час.	2 536 тераВатт в час.
Солнечная энергия	0,5 тераВатт в час	2 тераВатт в час	186 тераВатт в час
Ветреная энергия	4,7 тераВатт в час	63,4 тераВатт в час	706 тераВатт в час
Другие альтернативные источники энергии (геотермальные, биомасса и др.)	139,7 тераВатт в час	228,9 тераВатт в час	508,5 тераВатт в час

Из таблицы 4 мы видим, что процесс повышения энергопотребления идет средними темпами, но при этом альтернативная возобновляемая энергетика выросла почти в два раза с 2930 тераВатт в час до 5284 тераВатт в час за 11 лет. Если же смотреть в разрезе отраслей, то ветряная энергетика за 11 лет выросла в 11 раз, солнечная энергетика за 11 лет выросла в 93 раза. Если же вспомнить коммерчески выгодные логистические решения Элона Маска с хранением и энергии, вполне может оказаться, что нетрадиционная энергетика может в скором времени стать «традиционной энергетикой» в экономике. Поэтому Казахстан нуждается в тех самых реформах, которые были обозначены президентом страны. Без их реализации Казахстан может оказаться на обочине истории. Для того чтобы показать влияние нефтяного фактора на экономику Казахстана, можно привести следующую статистику по экономике, взятую из данных Всемирного банка [4].

Таблица 5

Год	Национальный фонд (млрд. долларов)	ВВП (данные Всемирного банка) (млрд. долларов)	ВВП на душу населения (данные всемирного банка) (доллары)
1990	-	26,9	1647
1991	-	24,8	1512
1992	-	24,9	1515
1993	-	23,4	1433
1994	-	21,2	1320
1995	-	20,3	1288
1996	-	21	1350
1997	-	22,1	1445
1998	-	22,1	1468
1999	-	16,8	1130

Продолжение таблицы 5

Год	Национальный фонд (млрд. долларов)	ВВП (данные Всемирного банка) (млрд. долларов)	ВВП на душу населения (данные всемирного банка) (доллары)
2000	-	18,3	1229
2001	1,3	22,1	1490
2002	1,9	24,6	1658
2003	3,5	30,8	2068
2004	4,9	43,1	2874
2005	8,1	57,1	3771
2006	14,7	81	5291
2007	22,3	104,8	6771
2008	27	133,4	8513
2009	30,5	115,3	7164
2010	38,7	148	9069
2011	54,5	186,1	11244
2012	70,06	**203,5**	12120
2013	85,58	**231,8**	13611
2014	72,5	**217,8**	12601

В обеих таблицах нет данных за 2015 год, в котором началось падение многих социальных показателей и экономики в целом. Обесценивание доллара в два раза привело к падению покупательской способности, что вкупе с дальнейшим снижением валютных поступлений может привести к «дефляционной спирали», что приведет к дальнейшему снижению экономики, за счет сокращения сектора услуг. При всех этих тенденциях, правительство предпринимает ряд шагов по борьбе с данными негативными тенденциями, также правительство осуществляет меры по повышению ВВП не за счет внешних факторов, а за счет внутренних резервов.

Таблица 6

Год	Бюджет (млрд. долларов)	Средняя заработная плата (доллары)	Средняя пенсия (доллары)
1996	-	101,63	48,77
1997	-	113,27	47,13
1998	-	123,66	50,62
1999	-	99,24	34,33
2000	-	101,12	30,23
2001	5,08	117,9	33,71
2002	5,35	132,6	37,96
2003	5,49	154,6	54,81
2004	7,51	208,3	63,44
2005	15,79	256,34	68,19
2006	18,54	323,52	78,5
2007	23,56	428,22	86,93
2008	33,53	505,44	111,53
2009	23,36	456,5	115,87

Продолжение таблицы 6

Год	Бюджет (млрд. долларов)	Средняя заработная плата (доллары)	Средняя пенсия (доллары)
2010	29,17	526,7	144,13
2011	33,73	614,1	186,82
2012	33,17	**679**	**198,81**
2013	41,15	**717**	**209,71**
2014	38,2	**712**	**208,54**

Помимо этих чисто экономических показателей, можно увидеть показатели бюджета и средних пенсий со средними заработными платами. Показатели отмечались для удобства в долларах (данные репрезентативны с 1996 года).

По разным оценкам от 20 до 50% экономики находятся в тени, не платя налоги. То есть, сократив теневую экономику до минимума, Казахстан может увеличить свой ВВП на 40-100 миллиардов долларов. Как боролись с теневой экономикой в Западных странах? Каждый раз, когда при покупке какого-либо товара или услуги вам не выдают чек, вы становитесь участником теневой экономики. В Норвегии теневая экономика фактически отсутствует: около 97% финансовых операций в Норвегии идут по безналичному расчету. Бывший глава Национального банка Казахстана Кайрат Келимбетов предлагал: «Мы считаем, что самые крупные покупки, которые мы осуществляем – покупки недвижимости, транспортных средств – должны осуществляться в безналичном порядке». По его словам, на сегодня 93% транзакций в Казахстане являются наличными платежами. «Это вопиющая ситуация в любой экономике, потому что все эти платежи вне налогообложения, в тени [5]. Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев в 2010 году дал поручение о введении всеобщего декларирования с 2013 года. Как отмечалось в самой концепции перехода к всеобщему декларированию доходов и имущества гражданами Республики Казахстан и лицами, имеющими вид на жительство 2010 года: «поступления индивидуального подоходного налога составляют незначительную долю (6% от доходов государственного бюджета с учетом Национального фонда). При этом бюджеты развитых стран в основном формируются за счет налогов с физических лиц. В частности, поступления индивидуального подоходного налога в консолидированном бюджете составляют в США – 60%, в Великобритании, Швейцарии, Швеции – по 40%, странах ОЭСР, в среднем – 30%, а вместе с взносами на социальное страхование, взимаемыми с общей базы, что и подоходный налог – 55%» [6]. Введение всеобщей декларации доходов для всех граждан вместе с другими реформами станет действенной мерой по борьбе с теневой экономикой. С 2017 года свои декларации будут сдавать государственные служащие, работники Национальных компаний и др. А с 2020 года всеобщее декларирование распространится на всех граждан. Если данные реформы действительно будут реализованы, то за несколько лет Казахстан сможет превентивно препятствовать развитию негативных тенденций, связанных с большим снижением валютных поступлений. Таким образом, подводя итоги, стоит отметить, что трансформация энергетической отрасли в мире несет большие угрозы социально-политической стабильности Казахстана. Без осуществления 5 институциональных реформ, эти угрозы могут стать неизбежными. Поэтому реализация 5 институциональных реформ и 100 конкретных шагов сможет помочь пережить Казахстану социально-экономическую турбулентность, связанную с трансформацией уклада мировой экономики в области энергетики.

Литература

1 Ross M. Does oil hinder democracy//World politics. – Volume 53, Number 3. – April 2001. – P. 325-361.
2 АджемоглуД.,РобинсонДж. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветание и нищеты. – М., 2015. – 720 с.
3 Энергетический отчет компании Бритиш Петролиум за 2015 год // www.bp.com
4 База данных Всемирного банка // www.worldbank.org
5 Электронный ресурс http://www.inform.kz/rus/article/2745642
6 Электронный ресурс http://adilet.zan.kz/rus/docs/P100000975_

References

1 Ross M. Does oil hinder democracy//World politics. – Volume 53, Number 3. – April 2001. – P. 325-361.
2 Adzhemoglu D., Robinson Dzh. Pochemuodnistranybogatye, a drugiebednye.Proiskhozhdenievlasti, protsvetanie i nishchety. – M., 2015. – 720 s.
3 Energeticheskiyotchetkompanii British Petroliumza 2015 god. www.bp.com
4 BazadannykhVsemirnogobanka www.worldbank.org
5 Elektronnyyresurs http://www.inform.kz/rus/article/2745642
6 Elektronnyyresurs http://adilet.zan.kz/rus/docs/P100000975_

Алмухамбетов Т.Т.,
Рысбекова С.С.

Безопасность конфессий как основная задача в системе государственно-конфессиональной политики

В данной статье авторами проделана работа по анализу одной из основных задач государственно-конфессиональной политики. Данный анализ был произведен на примере Республики Казахстан в контексте развития поликонфессионального общества. Нынешняя обстановка требует перед правительством правильного осмысления роли и ответственности государственно-конфессиональных отношений для регулирования этноконфессиональной политики и обеспечения безопасности страны. Описывается роль религии и ее институтов в социально-политической жизни казахстанского общества в современную эпоху. Характеризуя религиозную ситуацию в республике, ораспространении ислама отмечается, что нет почвы для политизации ислама и превращения его в серьезную политическую силу, как это происходит в ряде исламских государств, а также в отдельных регионах России, где ядро политической оппозиции нередко составляют радикально настроенные сторонники исламского фундаментализма.

Ключевые слова: Конфессия, безопасность, государственно-конфессиональные отношения, Казахстан, религиозные организации, светскость, конфессии.

Almukhambetov T.T.,
Rysbekova S.S.

Safety confessions as the main problem in the system state and religious policy

In this article,the author has donework on the analysisof oneof the main tasksof state-religious policy. This analysiswas carried outon the example ofthe Republic of Kazakhstanin the context ofmulti-confessional-society. The current situationrequiresthe governmentproperunderstanding ofthe roles and responsibilitiesof state-confessional relations for theregulationof ethnic and religiouspolicies andthe country's security. It describesthe role of religionand its institutionsin the socio-political life of Kazakh societyin modern times.Describing thereligious situationin the country, the spread of Islamsays thatthere is no basisfor thepoliticization of Islamand its transformation intoa serious political force, as is the casein a number ofIslamic countries, as well as in some regions ofRussia, wherethe core ofthe political oppositionoftenmakeradicalproponentsof Islamicfundamentalism.

Key words: Confession, security, state-confessional relations, Kazakhstan, religious organizations, secular, faith.

Алмухамбетов Т.Т.,
Рысбекова С.С.

Конфессиялар қауіпсіздігі мемлекеттік конфессиялды саясат жүйесіндегі негізгі міндет ретінде

Бұл мақалада авторлар мемлекеттік-діни саясаттың негізгі міндеттерінің біріне талдау жұмысын жасады. Бұл талдау көпконфессиялы қоғамды Қазақстан Республикасының мысалында жүргізілді. Қазіргі жағдай, мемлекеттен этностық және діни саясатты реттеу және елдің қауіпсіздігін қамтамасыз ету үшін мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастардың рөлі мен міндеттерін дұрыс түсінуді талап етеді. Мақалада қазіргі уақыттағы Қазақстан қоғамының әлеуметтік-саяси өміріндегі діннің және оның институттарының рөлі сипатталады. Елдегі діни жағдайды сараптай келе авторлар бірқатар ислам елдеріндегі және Ресейдің кейбір аймақтардағы ислам фундаментализмін жақтаушы радикалды бағыттағы саяси оппозицияның негізгін құрайтындай исламның саясиландырылуына және оның саяси күшіке айналуына ешқандай негіз жоқ екенін айтады.

Түйін сөздер: Конфессия, қауіпсіздік, мемлекеттік-конфессиялық қарым-қатынастар, Қазақстан, діни ұйымдар, зайырлылық, сенім.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 2.291

*Алмухамбетов Т.Т., Рысбекова С.С.

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: timnesh@mail.ru

БЕЗОПАСНОСТЬ КОНФЕССИЙ КАК ОСНОВНАЯ ЗАДАЧА В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

В течение двадцатого столетия Казахстан развивался в поликонфессиональных и полиэтнических условиях, а представители Западной Европы стали применять данные понятия с конца двадцатого столетия в виде «мультикультурализма», подразумеваемого как равноправное сосуществование различных групп с характерными для каждого определенными ценностями на одной территории. Также под данным термином подразумевается признание за различными этноконфессиональными группами права на сохранение и развитие собственных культов и культур.

С обретением Казахстаном независимости, при сохранении идеологической платформы, существовала платформа для культурного плюрализма. В период неокрепшей структуры государственной власти, институтов социально-культурных институтов развивающего государства, оставившей после себя идеологию бывшего СССР, стали появляться новые религиозные течения и новые для общества религиозные институты, ранее искорененные в государстве.

После 1991 года в Казахстане произошло резкое увеличение религиозных конфессий и объединений в количественном эквиваленте. Информация о возведении и реконструкции культовых сооружений повлияла на общественное мнение о росте религиозности населения. Ведь данный рост не обязательно подразумевает религиозный подъем общества, в частности, и духовное возрождение, в общем.

В Республике Казахстан имеются две основные религиозные конфессии: ислам и христианство. Развитие ислама: В особенности необходимо отметить об особой разнице основной религиозной конфессии ислам от места, где данное течение зародилось. На территории Казахстана он характеризуется синкретизмом элементов исламских традиций и домусульманских традиций, близостью к светским нормам. Это оказывает существенное влияние на политическую ситуацию: отсутствие почвы «политизации» ислама и превращения ее в политическую силу. Развитие христианства: Данное течение представлено тремя направлениями – православие, католицизм и протестантизм. На данный момент именно православие (в лице Русской Православной Церкви) является второй по величине

и влиянию конфессий в стране. Состоит из девяти самостоятельных епархий, из которых самая крупная Астанайско-Алматинская, которая является главной. Ей принадлежат 64 прихода и 4 монастыря, 64 воскресные школы и Алматинская духовная семинария [1]. Римско-католическая церковь в стране находится в сложном положении, вызванном отъездом верующих данной конфессии [2]. Хотя достаточно большой импульс для ее развития дал приезд Папы Римского Иоанна Павла II в Астану с 12-го по 15-е сентября 2001 года. Казахстан стал 127 государством в мире и 6 на постсоветском пространстве, который Иоанн Павел II посетил за время своего понтификата. Цель данного визита заключалась в следующем:

1. Государственный визит: наша страна единственная из стран СНГ, имеющая с Ватиканом соглашение о взаимном сотрудничестве.

2. Пасторский визит: своим визитом Папа Римский Иоанн Павел дал напутствие католикам Казахстана.

На данный момент из протестантских течений известны следующие объединения: «Грейс-Благодатъ», «Эммануил», «Новая жизнь», «Агапе», «Сун Бок Ым», «Церковь Полного Евангелия», многие из которых были созданы миссионерами из Республики Корея и Соединенных Штатов Америки. Также особое место занимают такие общины, как Новоапостольская церковь, Адвентисты Седьмого дня, Свидетели Иеговы и Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны). Они возникли в результате развития протестантского течения, однако в своем вероучении и культовой практике имеют специфические черты. С точки зрения католиков и православных, их учение является сектантским, и большинство протестантских церквей отвергают их принадлежность к течению протестантизма. Впрочем, и они отрицают свою принадлежность к протестантскому течению [3]. Таким образом, протестантизм в Казахстане включают в себя и конфессии, имеющие многовековую историю (лютеране, меннониты, баптисты и другие), и новые общины, в первую очередь представляющие пятидесятническое, пресвитерианское и харизматическое течения. Наиболее широко данное течение представлено в крупных городах, особенно в северной и центральной части страны.

В связи с тем, что ислам и православие имеют относительно долгую историю распространения своего вероучения на территории Казахстана, а в настоящее время охватывают наибольшую часть его населения и превосходят в количественном отношении все другие объединения, на уровне общественного сознания, их определяют как «традиционные конфессии». Остальные конфессии, деноминации и малые религиозные группы из-за своей малочисленности приверженцев, несмотря на длительность пребывания в Казахстане, вклад в историю казахстанской религиозной толерантности, мировое признание некоторых религиозных конфессий и групп, классифицируются как «нетрадиционные» религии.

По-видимому, одним из аспектов религиозной ситуации должно являться изучение динамики взаимоотношений между различными вероисповедными (конфессиональными) общностями как специфическими социальными образованиями. Для изучения и понимания межконфессиональных взаимоотношений важно адекватно передать теологию религиозных учений.

2 декабря 1994 г. Архиерейским собором РПЦ принято Определение «О псевдо христианских сектах, неоязычестве и оккультизме». И здесь существенное значение имеет вывод о том, что своё отношение к «нетрадиционным» религиям и вытекающие из него действия высшие иерархи объясняют не религиозными причинами, а политическими: активность религиозных меньшинств, якобы, усиливает раскол в обществе. Поэтому выражение и проповедование иерархами «традиционных» конфессий нетерпимости к новым и «нетрадиционным» религиозным движениям – процесс политический, инспирированный определёнными иерархическими (совместно с властными) кругами с целью получения политической выгоды. Именно ими ведётся борьба за ограничение свободы вероисповедания, за урезание прав последователей католицизма, протестантизма, «нетрадиционных» религий.

Со стороны протестантских и «нетрадиционных» для РК конфессий в основном наблюдается проявление толерантности по отношению друг к другу, что, естественно, не исключает в ряде случаев открытой недоброжелательности по отношению к конкурентам. Межконфессиональные трения и конфликты в ряде случаев выходят за рамки взаимоотношений между конфессиями и негативно влияют на обстановку в республике в целом, внося в неё дополнительный элемент напряжённости.

Противоречия между религиями существовали всегда и, возможно, не исчезнут никогда.

Но они не должны порождать в обществе конфликтных ситуаций. Что касается перспектив обеспечения религиозных прав и свобод в РК, то в соответствии с п. 1 ст. 1 Конституции РК: «Республика Казахстан утверждает себя демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого являются человек, его жизнь, права и свободы». Данная декларация свидетельствует, что в современных условиях в Казахстане имеются конституционно-правовые гарантии, необходимые для полной реализации гражданами свободы совести.

Точка зрения, не допускающая приоритета каких-либо конфессий и проповедующая абсолютную свободу религии, имеет своих сторонников в народных массах. Данный вывод можно сделать на основе социологического исследования Института развития Казахстана (ИРК), проведённого в 1996 г. [4]. Толерантная группа («с дружелюбием», «нейтрально», «с терпимостью») составила 89,3%; откровенно нетерпимы («плохо», «конфликтно») – 2,4%. Такая цифровая ситуация является показателем достаточно высокой веротерпимости в нашем обществе на бытовом уровне.

Мнение об отсутствии, якобы, толерантности у населения не имеет под собой никаких оснований и является искусственным. Оно привносится в общество СМИ, представителями властных структур и некоторыми учёными в силу своих субъективных оценок, относящихся к не толерантной группе. Зачастую мелкие бытовые стычки, зафиксированные на видео и загруженные в интернет, так же трактуются пользователями интернет ресурсов как проявление нетерпимости, национальная и религиозная неприязнь.

Характерной чертой государственной политики в сфере свободы совести и государственно-конфессиональных отношений на современном этапе являются антиконституционные процессы, выражающиеся в религиозной нетерпимости. Следовательно, в целях государственной безопасности на территории Казахстана нужны профилактические меры. Однако вопросы профилактики «религиозного экстремизма» должны решаться мерами, свойственными правовому государству.

Таким образом, стремление возродить традиционные ценности и нравственные устои общества через религию не должно вызывать раскола общества по конфессиональной принадлежности. Нельзя смешивать также этническую и религиозную характеристику общества. Отождествление национального и религиозного лишь способствует обособлению народов, издревле исповедующих различные религии, а не помогает сближению их, тем более, что всякая религия стоит на позиции своей вероисключительности. Очевидно, что идея религиозного однообразия никак не сочетается с демократическим строительством многонационального и поликонфессионального государства.

Официальное закрепление роли и значения ислама и русской православной церкви в многонациональном и многоконфессиональном государстве, по мнению некоторых исследователей, могло привести к негативным последствиям, среди которых: нарушение гражданских, общественных прав и нарушение принципа свободы вероисповедания и совести; также выделение той или иной религии было воспринято, как вмешательство государства в деятельность религиозных объединений и конфессиональных отношений.

Тем не менее, верховенство в данном случае обладает Конституция Республики Казахстан, а Закон лишь регламентирует и регулирует религиозные отношения. Согласно Статье 1 Конституции, Казахстан является демократическим, светским и правовым государством. Свобода совести является одним из важнейших прав человека, признанным Конституцией. Далее в статье 22 Конституции сказано:

1. Каждый имеет право на свободу совести.

2. Осуществление права на свободу совести не должно обусловливать или ограничивать общечеловеческие и гражданские права и обязанности перед государством.

Также Конституция предусматривает следующие права:

– никто не может подвергаться какой-либо дискриминации по мотивам отношения к религии (статья 14);

– каждый вправе определять и указывать или не указывать свою религиозную принадлежность (статья 19);

– не допускается пропаганда или агитация религиозного превосходства (статья 20) [5].

Однако проведенное исследование позволяет заявить, что в мировой практике, юридическое выделение роли и значения религии имеет место быть, в ряде Европейских государств (Финляндская Республика, Великобритания и др.). В свою очередь, отличительной чертой казахстанского общества является ее поликонфессиональность и «обеспечение межкон-

фессионального согласия и религиозной толерантности является в Республике Казахстан одним из приоритетов государственной политики» [6].

Понятие «диалог», субъекты и цели диалога по религиозному вопросу Казахстанская конституция и законодательные акты о свободе совести создают необходимые правовые основы для формирования в Республике Казахстан такого типа общественного устройства, при котором каждый человек имел бы возможность реализовать свои права на свободу мыслить, иметь свои убеждения и реализовать эти убеждения в практической жизнедеятельности. Однако законодательство создаёт лишь правовые предпосылки для реализации этих прав, осуществление принципа свободы совести, формирования Казахстана как светского государства. Практическое осуществление этих возможностей возможно лишь в ходе мирного диалога между представителями различных мировоззренческих ориентаций, религиозных организаций и государства.

Термин «диалог» прежде всего, предполагает обмен мнениями между различными сторонами. Очевидно, что в зависимости от его участников, целей и задач содержание понятия «диалог» изменяется. Диалог может происходить в форме конкретных формальных мероприятий: встреч, переговоров, собеседований, дискуссий, консультаций, конференций и т.д. Конкретные формальные мероприятия имеют важное значение для решения насущных практических проблем [7]. Однако в общественной жизни, вследствие существования множества культур, идеологий, мировоззренческих и иных ценностных установок, постоянно идёт более широкий диалог, который осуществляется на основе циркуляции в общественном сознании различных идей, вырабатываемых интеллектуалами, и распространяемых через специальную литературу, средствами массовой информации и коммуникации, деятельностью различных организаций и т.д. В ходе этого диалога происходит филиация идей, их столкновение, взаимопроникновение, взаимовлияние [8].

Чтобы диалог приносил полезные результаты независимо от формы протекания диалога, его участники должны руководствоваться определёнными принципами. Прежде всего, это признание равноправия сторон. Каждая из сторон диалога должна обладать той мерой свободы, которая исключает возможность диктата, отношений господства и подчинения. Диалог требует от каждой из сторон признания права на существование и равноценность иной мировоззренческой системы, иного типа мышления, иных ценностных установок, взаимное уважение взглядов и позиций друг друга, отказ от силового давления и иных форм воздействия. Одно из обязательных условий диалога – каждый его участник отстаивает свои взгляды, а это предполагает признание того, что он не обязан отказываться от них. Вместе с тем, диалог – это форма общественного взаимодействия, которая требует отношения взаимопонимания, то есть усилий понять позиции другого и, поняв, постараться, по возможности, их принять. Следовательно, в диалоге важна психологическая установка на взаимность, то есть взаимопонимание и взаимоуступчивость. Диалог направлен как на сближение, так и на взаимное обогащение позиций и представляющих их людей – субъектов диалога. Таким образом, можно дать такую обобщающую характеристику диалога: диалог – это специфическая форма социального взаимодействия, основанного на равенстве и свободе участвующих в нём сторон, направленное на прояснение, сближение и взаимное обогащение позиций [9].

Исходя из концепции «общественного диалога», можно сказать, что участниками диалога по религиозному вопросу является всё Казахстанское общество. И это правильно, ибо в этот диалог практически вовлечено всё население страны. Но в более узком и точном смысле сторонами диалога выступают следующие субъекты. Во-первых, субъектами диалог являются представители различных религиозных вероисповеданий, организаций, конфессий. Между этими представителями осуществляется в различных формах социальное взаимодействие, в том числе и по вопросу о их месте и роли в Казахстанском государстве. Во-вторых, субъектами диалога являются, с одной стороны, различные религиозные организации, а с другой государство в лице его законодательных и властных структур. В-третьих, субъектами диалога являются государство в лице его законодательных и властных структур и неверующие граждане. И, наконец, в-четвертых, субъектами диалога являются верующие в лице религиозных организаций и их сторонников и неверующих.

Целью общественного диалога по религиозному вопросу является объединение усилий всех людей для возрождения Казахстана, создания в Казахстане гражданского общества, основанного на идеалах демократии и спра-

ведливости, создание общественного климата уважения, терпимости к различным мировоззренческим позициям, к реализации прав человека на свои собственные духовно-нравственные ориентации.

Но эта общая цель может быть реализована лишь через достижение конкретных целей диалога между различными сторонами. Сторонами диалога в Республике Казахстан являются представители различных религиозных организаций – православные, мусульмане, католики, протестанты, буддисты и т.д. Они могут вести диалог по многим, в том числе и по вопросам веры, в духе тенденций экуменизма, направленных на богословско-теологическое сближение конфессий. Такое направление диалога может быть полезным. Но с точки зрения рассматриваемой проблемы главное значение придаём диалогу, направленному на реализацию принципов свободы совести и светского характера Казахстанского государства. С этих позиций целью диалога является попытка преодолеть идеологическую засоренность конфессий. Это значит, что каждая религиозных организаций должна преодолеть претензии на монопольное положение в государстве или регионе, отказаться от идеи своей исключительности, превосходства данной конфессии над другими конфессиями, найти общую ценностную основу, стремиться решать конкретные практические проблемы их сосуществование и взаимодействия на основе принципов равенства, уважения друг к другу, избегая силового давления и нацеливаясь на компромисс [9].

Диалог религиозных организаций с государством в лице его законодательных и властных структур имеет целью законодательное и практическое обеспечение равенства всех религиозных организаций и вероисповеданий, создание условий для возможности отправления ими религиозных обрядов, обучения основам своего вероучения и т.д. При этом следует иметь в виду, что светский характер государства обеспечивается тогда, когда властные структуры государства не стремятся использовать в своих частных целях те или иные религиозные организации, и, в свою очередь, те или иные религиозные организации не должны стремится использовать в своих частных целях властные структуры государства [10].

Не менее важно и то, что государство принимает такие законодательные акты, благодаря которым верующие получают широкие возможности реализовать на практике свои мировоззренческие и нравственные установки. Это, с одной стороны, позволяет им действовать как свободным полноправным гражданам, реализовать свои права человека. А с другой стороны, вносить свой существенный вклад в духовное возрождение Казахстана. Поддержание межэтнической стабильности относится к числу важнейших задач национальной политики полиэтнического государства.

Следует признать, что религиозные организации располагают многовековым опытом, огромным идейным багажом, соответствующими кадрами и навыками, которые могут быть и уже практически направлены на духовное оздоровление общества. Одним из основных путей в этом направлении является внедрение в общественное сознание определенных идей, ценностей, идеалов, базирующихся на концепции трансцендентного. Благодаря этому в обществе может быть создана атмосфера потребности в духовном. Религиозные организации и верующие могут способствовать переориентации общества и личности в плане перестановки приоритетов с материальных потребностей на духовные, разоблачать идеологию потребительского общества, стимулировать стремление людей к духовному росту, возвышению духовных потребностей личности. В этом состоит главное предназначение религии. В обществе нет другой силы способной обеспечить решение этой проблемы.

Религиозные организации, духовенство и верующие способны внести позитивный вклад и в культурный процесс. Религия является закономерным результатом развития культуры, её необходимой составной частью на всех этапах человечества. Религии аккумулировали в себя достижения мировой культуры и в значительной мере являются хранителями культурного наследия народов и государств. Возможности сохранения и приумножения культурного наследия народов Казахстана – одно из ведущих направлений диалога и сотрудничества государства и религиозных организаций.

Важным направлением участия религиозных организаций в общественной жизни является благотворительная деятельность. Эта деятельность имеет практическое значение в плане оказания конкретной помощи в борьбе за мир, восстановление памятников культуры, поддержки бедных, оказания помощи больным и престарелым. Но она улучшает и духовно-нравственный климат, способствует гуманизации общественных отношений, так как люди

видят, как можно осуществлять на практике гуманистические принципы сострадания, любви к людям.

Мудрая политика Ел басы Нурсултана Абишевича Назарбаева, привела к тому, что:

1) все чаще на научных конференциях, СМИ, на политическом уровне и в казахстанском обществе в целом, Русское Православие и Ислам ханафитского мазхаба выступают как две исторически значимые конфессии;

2) в отношении ислама и православия чаще стали применяться термины: «консолидирующие», «толерантные», «диалог» и т.д.;

3) также основываясь на примерах стран Западной Европы, нарушения прав и свобод верующих не зафиксированы, более того защищены законодательно от возможных притеснений.

Подводя итоги, необходимо заметить, что Республике Казахстан на сегодняшний день нужна, во-первых, научно разработанный инструмент эффективной системы реализации прав свободы совести. Во-вторых, необходимо продолжать совершенствовать законодательство в отношении религии и религиозных объединений, среди недостатков, выявленных при анализе Закона Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», можно выделить следующие:

а) слабое терминологическое оснащение;

б) отсутствие разграничения традиционных и нетрадиционных религий, приводит к спорам и дискуссиям в научной среде и в обществе;

в) отсутствие термина «секта», позволяет сектантским течениям открыто осуществлять свою деятельность, тем самым подрывая спокойствие в обществе;

г) отсутствие законодательного закрепления проведения ежегодных мониторингов, по выявлению псевдорелигиозной деятельности, либо иной деятельности под прикрытием религиозных лозунгов.

Научным обоснованием принципов, определяющих отношения светского государства и конфессиональных объединений, должна являться Концепция государственной политики в области религии и межконфессиональных отношений в Республике Казахстан, так называемая казахстанская модель поликонфессионального и межэтнического сотрудничества. И на его основе выработки продуманной, теоретически взвешенной и апробированной на практике политики государства в области религии. Такие действия предоставили бы возможность не только удерживать стабильный уровень толерантности в обществе, но и привело бы к укреплению консолидации и взаимного уважения.

Литература

1 Фридрих Георг Вильгельм Гегель. Народная религия и христианство. – М., 1987.
2 Фридрих Георг Вильгельм Гегель. Философия религии. – СПб., 1993.
3 Фридрих Георг Вильгельм Гегель. Лекции по истории религии – М., 1998
4 Освальд Шпенглер. Закат Европы. – М., 2003.
5 Арнольд Тойнби. Постижение истории. – СПб., 2004.
6 Философский энциклопедический словарь. – М., 2001.
7 Назарбаев Н.А. Пятый путь. – Алматы, 2012.
8 Назарбаев Н.А. Критическое десятилетие. – Алматы, 2001.
9 Сейтахметова Н.Л. Мусульманская средневековая философия. – Алматы, 2009.
10 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы, 2013.

References

1 Fridrih Georg Vil’gel’m Gegel’. Narodnaja religija i hristians-tvo. – M., 1987.
2 Fridrih Georg Vil’gel’m Gegel’. Filosofija religii. – SPb., 1993.
3 Fridrih Georg Vil’gel’m Gegel’. Lekcii po istorii religii – M., 1998
4 Osval’d Shpengler. Zakat Evropy. – M., 2003.
5 Arnol’d Tojnbi. Postizhenie istorii. – SPb., 2004.
6 Filosofskij jenciklopedicheskij slovar’. – M., 2001.
7 Nazarbaev N.A. Pjatyj put’. – Almaty, 2012.
8 Nazarbaev N.A. Kriticheskoe desjatiletie. – Almaty, 2001.
9 Sejtahmetova N.L. Musul’manskaja srednevekovaja filosofija. – Almaty, 2009.
10 Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazahstane. – Almaty, 2013.

Если ты равнодушен к страданиям других, ты не заслуживаешь названия человека.

Саади

Каждому надо оказывать добра столько, сколько, во-первых, сам можешь сделать, а затем еще сколько может принять его тот, кого любишь и кому помогаешь.

Цицерон

Ранимы жалостью высокие сердца, Участье к слабому — не слабость храбреца.

Корнель П.

Будьте человеком прежде всего и больше всего. Не бойтесь слишком отяготить себя гуманностью.

Гюго

Байтенова Н.Ж.,
Нуршанов А.А.

Основные направления деятельности новых исламистских течений

Актуальность темы исследования определяется заметным усилением влияния исламистского радикализма в современном мире, что нашло отражение в активизации связанных с ним общественно-политических организаций, росте их информационно-пропагандистских возможностей. Эта тенденция на сегодняшний день является одной из наиболее сложных и трудноразрешимых проблем, касающихся мусульманского Востока, где практически повсеместно исследователи отмечают неустойчивость демократий западного типа и укрепление позиций исламистов во властных структурах.

Ключевые слова: исламистские течения, сунна, шииты, вахабизм, алавиты.

Baitenova N.Zh.,
Nurshanov A.A.

The main activities of the new islamist movements activity

The relevance of the research topic is determined by the visible growing influence of Islamist radicalism in the modern world, which is reflected in activation of the associated socio-political organizations, increasing their outreach capabilities. Today this trend is one of the most complex and intractable problems relating to the Muslim East, where the researchers note the fragility of Eastern-style democracy and strengthening the Islamists position in the government structures.

Key words: Islamist movements, sunna, shia, wahhabism, alawites.

Байтенова Н.Ж.,
Нуршанов А.А.

Жаңа исламдық ағымдар қызметінің негізгі бағыттары

Зерттеу тақырыбының маңыздылығы заманауи әлемдегі исламистік радикализм ықпалының айырықша күшеюімен байланысты анықталып, өзара байланыстырушы құрал ретіндегі ақпараттық-насихаттық мүмкіндіктерінің ілгерілеуі мен қоғамдық-саяси ұйымдардың жандану үрдісінде айқын көрініс тапқанын көрсетеді. Зерттеушілер кеңінен атап өткендей батыстық демократиялық типтің тұрақсыздығы мен исламистердің билік құрылымдарындағы позициясының күшеюі, бүгінгі күні Шығыстық мұсылман әлеміндегі анағұрлым күрделі және шешілуі қиын мәселе ретінде қарастырылып отыр.

Түйін сөздер: исламдық ағымдар, сүннет, шииттер, вахабизм, алавиттер.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 726.2

[*]Байтенова Н.Ж., Нуршанов А.А.

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
[*]E-mail: zhanat52@mail.ru

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НОВЫХ ИСЛАМИСТСКИХ ТЕЧЕНИЙ

Ситуация в Казахстане – это формирование новых общественно-политических и социально-культурных реалий, вызванное крахом коммунистической идеологии и распадом СССР, обусловили рост национального самосознания и смену духовных ориентиров в постсоветском обществе, что наглядно подтверждается примером массового обращения граждан СНГ к религиозным ценностям и традициям. Этот процесс затронул и Казахстан. С исчезновением коммунистической идеологии и атеистических принципов казахстанское общество осталось в нравственном и духовном вакууме. Началась переоценка ценностей, подъем этнического самосознания. На этом фоне произошло возрождение религиозной идеологии, которая за относительно короткий срок стала важнейшим элементом культуры и образа жизни.

Вероучение ислама изложено в священной книге – Коране, который, согласно преданию, был ниспослан Аллахом пророку Мухаммаду через архангела Джебраила (Гавриила). Религия мусульман покоится на семи догматах. Это вера в единого Бога – Аллаха, в ангелов, в священные книги, во всех пророков Аллаха, в конец света, в предопределение, в воскрешение мертвых.

В соответствии с исламским вероучением всё сущее в мире создано Аллахом и все события, которые были и произойдут вплоть до конца света, предопределены свыше. Исламский культ опирается на пять столпов веры: исповедание веры – произнесение формулы – «Нет бога кроме Аллаха, и Мухаммад пророк его»; ежедневная пятикратная молитва; пост в месяц рамадан, обязательная благотворительность (закят); паломничество в Мекку (хадж). Коран устанавливает также ряд табу – запрещение употреблять в пищу свинину, пить вино и т.п. Вся жизнь правоверного мусульманина от колыбели до могилы регламентируется шариатом – сводом норм исламского права, моральных и религиозных предписаний.

В начале VII в. н.э. в Аравии, считавшейся в те времена окраиной цивилизованного мира, неожиданно появилось небольшое, но сильное, идейно спаянное войско. Это войско в течение нескольких десятков лет захватило огромные пространства – от Средней Азии до Испании. Народы Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки, Пиренейского полу-

острова были на некоторое время объединены в гигантское государство – Арабский халифат, подданные которого усвоили принесенную из Аравии веру.

С течением времени Халифат раздробился на отдельные самостоятельные государства. Политическая карта Ближнего и Среднего Востока неоднократно менялась, некоторые страны региона оказывались в зависимости от европейских держав, однако все некогда покоренные арабами страны (кроме Испании) до сих пор сохраняют религиозную общность. Ислам распространился и в регионах, где арабских завоевателей никогда не было, например, в Индонезии, в Малайзии, в некоторых странах Черной Африки, в Поволжье [1, с. 147].

Сегодня на земле ислам исповедуют около миллиарда человек. Поэтому ислам наряду с христианством и буддизмом относится к мировой религии.

Основателем ислама был пророк Мухаммад. Он родился в 570 г. н.э. При создании своего учения пророк опирался на три основные религии, распространенные тогда в Аравии: семитическое язычество (с центром в Мекке), иудаизм и христианство.

В исламе установлен жесткий принцип единобожия. Мухаммад считал себя только пророком Аллаха – но самым последним пророком, «печатью пророков».

После ряда сражений с мекканцами был заключен договор. Они признали власть пророка, приняли ислам. Но взамен Кааба была признана главной святыней мусульман, в сторону которой положено обращаться во время молитвы и куда каждый верующий хотя бы раз в жизни должен совершить хадж – паломничество.

Последствия исхода (хиджры) Мухаммада из Мекки в Медину были столь ошеломляющими для его сподвижников, что один из преемников пророка – халиф Омар ввел новое летосчисление с точкой отсчета со дня хиджры Мухаммада – 16 июля 622 г. Так началась эра ислама.

При Мухаммаде ислам представлял собой единую, монолитную религиозную систему. После смерти пророка возник вопрос о верховной власти. Преемники пророка – халифы – должны были следить за тем, чтобы люди жили в соответствии с Кораном и Сунной (рассказами о поступках и высказываниях Мухаммада).

Суннитом является тот, кто признает первых четырех халифов законными, кто не сомневается в достоверности хадисов (рассказов о Мухаммаде, входящих в Сунну) и придерживается ритуальных, бытовых и социальных правил согласно одному из четырех мазхабов – толков. Мазхабы (шафиитский, ханафитский, маликитский и ханбалитский) различаются между собой в вопросах права и в ритуалах, но все они основываются на канонических сборниках хадисов.

В теологии суннизм – в отличие от шиизма – не признает возможности посредничества между Богом и людьми после смерти Мухаммада, отрицает идею об особом праве Али и его потомков на имамат, на руководство общиной.

В настоящее время большая часть мусульман – сунниты. Уже в VII-VIII вв. в исламе начинает выделяться мистическое направление – суфизм. Предшественниками суфиев были аскеты – захиды.

Первоначально суфии не имели разработанной системы взглядов. Они проповедовали аскетизм, призывали к частому и исступленному совершению молитв, которое должно было привести людей к «высшему знанию» – познанию Бога.

Мистицизм стал быстро распространяться по всему арабо-мусульманскому миру. Постепенно складывалась идеологическая основа суфизма, в которой многое было заимствовано из других религий, из древних верований Востока, из учения гностиков и практики различных христианских сект. Главным смыслом жизни для суфиев было приближение к Богу, познание Бога – вплоть до чаемого слияния с Ним. Была выработана концепция тарика – пути, ведущего к этой цели [2, с. 45-46].

Деятельность суфиев не противоречила традиционному суннизму. В то же время суфизм являлся идеологией социальных низов Халифата, недовольных своим положением.

В XII-XIII вв. в суфизме получает распространение концепция единобытия. Бытие Бога отождествлялось с бытием его творения. С этого времени суфизм широко распространяется во всем мусульманском мире. Главными проводниками суфизма были дервиши (монашествующие).

С XI в. начинают создаваться суфийские ордена; некоторые из них существуют до сих пор. В суфийских орденах установлена жесткая дисциплина. Признается власть шейхов (или ишанов) над другими членами ордена (мюридами).

Суфизм распространился в Южной и Юго-Восточной Азии, а также в Турции. Суфийские ордена действуют и в странах Черной Африки.

Усилиями суфиев в исламе распространился культ святых, которые считаются носителями высшей благодати. Чаще всего святыми призна-

вались суфийские шейхи. Их деяния обрастали легендами, а места захоронения (мазары) становились объектами паломничества. Однако в годы жизни Мухаммада, составления Корана и хадисов Суны о таком культе и речи не было.

В XI в. когда ортодоксальный суннизм несколько сблизился с умеренными течениями суфизма, культ святых (вали) был признан официально. В некоторых районах (например, у берберов Северной Африки) он едва ли не оттеснил на задний план культ Аллаха – такое значение приобрело почитание святых и их мазаров.

В XVIII в. аль-Ваххаб и его сторонники – ваххабиты, стремясь вернуть исламу первозданную чистоту, стали выступать против мирских развлечений, а также против посредников-духовников во взаимоотношениях с Аллахом. Их идеологией стал суровый аскетизм и строгий монотеизм.

Ваххабиты энергично боролись против всего, что противоречило их убеждениям, в том числе против почитания святых мест, которых много было в Северной Аравии – основной зоне их действий. Выступив под лозунгом джихада, ваххабиты разгромили ряд аравийских городов, включая Мекку (где они изуродовали даже священный Черный камень в храме Кааба) [2, с. 49].

В Аравии вначале XII в. ваххабиты основали эмират; потомки его главы Сауда правят в Саудовской Аравии и поныне.

Со временем ваххабизм в Саудовской Аравии стал более умеренным. Святыни Аравии восстановлены и находятся под защитой государства.

Однако ваххабиты не отказались от распространения своего учения вооруженным путем. Наиболее ярко это проявилось в Афганистане, где ваххабиты разрушали мазары местных святых и вступали в непримиримую борьбу с шиитами.

После смерти Али политическая оппозиция омейядам приобрела характер религиозно-сектантского движения, противостоявшего суннизму. В дальнейшем из этой секты развился шиизм. Его основой стал тезис об исключительном праве на власть потомков пророка над правоверными.

Шииты верят, что Мухаммад, наделенный Божественной благодатью, передал ее своим потомкам. Для шиитов важна святость не только пророка, но и Али, авторитет которого базировался и на его личных качествах. Али в некоторых сектах почитается не менее, чем пророк. Получила распространение легенда, что архангел Джебраил просто перепутал Мухаммада и Али, так как они были очень похожи...

В соответствии с этими принципами у шиитов сложилось представление о святых имамах. Имамом может быть только алид – потомок пророка из линии Али. Обычно шииты насчитывают двенадцать святых имамов. Благодать передавалась от Али через Хусейна и Хасана (сыновей Али от Фатимы), их детей и внуков, вплоть до некоего Мухаммада, который в IX в. исчез (но не умер). Считается, что он явится вновь к людям в виде Махди (мессии) и создаст царство истины и справедливости.

Шииты создали свой кодекс священных текстов. Они признают канонический текст Корана. Однако они не удовлетворены тем, что в этой книге не отражена роль Али (существуют даже шиитские версии Корана с добавлением главы «Два светила», в которой Мухаммад и Али поставлены рядом) [3].

Шииты верят, что истинный текст Корана явится вместе с Махди. Сторонники этого течения признают значительную часть хадисов Сунны, особенно те, что приписываются лицам, близким к Али и алидам. Шииты создали и собственные предания – хабары (ахбары). Их собрания являются у шиитов законным источником исламского права наряду с Кораном.

У шиитов особую роль играет культ сына Али – Хусейна. Верующие ежегодно вспоминают о мученической смерти внука пророка, выступившего против омейядов (он был растерзан на части, ибо никто не хотел брать на себя личную ответственность за это убийство). В ходе ритуала многие фанатики подвергают себя самоистязаниям, следуя за колесницей с изображением мученика. Так они приобщаются к святости пострадавшего за веру имама. Крайности этого ритуала (шахся-вахся) иногда приводили к смерти верующих.

После смерти Хусейна шииты окончательно утратили возможность передать власть алидам. Шиизм перешел отныне на положение оппозиционной доктрины. Шииты не раз предпринимали с тех пор попытки выйти на политическую арену: в Египте при Фатимидах, в Йемене, в сефевидском Иране. Однако вне этих (обычно кратковременных) образований шииты оставались гонимым меньшинством. Была установлена организационная структура шиитской общины с огромной ролью духовного главы общины, который говорил от имени скрытого имама.

Будучи гонимыми, шииты всё более сплачивались вокруг своих духовных вождей, слова

которых они считали истиной в последней инстанции. В результате резко возросла роль шиитских улемов (по сравнению с суннитскими). Претендуя на право говорить голосом скрытого пророка, шиитские улемы (особенно наиболее почитаемые из них – муджтахиды – обладавшие авторитетом набожности, знания и благочестия) играли чуть ли не большую роль, чем государственная администрация.

Среди гонимых шиитов (как и в некоторых суннитских сектах) получила широкое распространение практика мысленной оговорки, позволявшей скрывать истинные убеждения. В шиитском шариате (в отличие от суннитского) особое внимание уделено методу толкования исламского права авторитетным муджтахидом.

Важную роль в организации шиитов играли алиды. Они воспринимались в качестве представителей особого сословия, наделенного высшей благодатью и поэтому имевшего особые привилегии. Представители этого сословия – сейиды – имели даже особую одежду (зеленое платье – цвет пророка – и черный тюрбан). Все влиятельные среди шиитов лидеры стремились доказать свое отдаленное (подлинное или мнимое) родство с алидами, отчего неизмеримо возрастали их престиж и влияние.

Основная часть шиитов почитает двенадцать святых имамов, включая скрытого. Большинство приверженцев этого направления в исламе живет в Иране. Шииты составили немалую долю участников восстания, приведшего к падению омейядов, не раз вовлекались и в другие социально-политические движения, сотрясавшие исламский мир.

Иран, сохранивший этническую и вероисповедную особость, на протяжении веков оставался центром как религиозной, так и этнической и политической оппозиции Арабскому халифату [3].

С воцарения династии Сефевидов (1502) умеренный шиизм установился в Иране в качестве государственной религии. Шахи из этой династии происходили от основателя шиитского суфийского ордена Сефевийя. По мере упадка династии и особенно при последующих династиях религиозные лидеры шиитов всё определеннее стали подчеркивать, что власть шахов – лишь временное правительство, существующее до прихода Махди. Это положение было даже внесено в иранскую конституцию 1905 г.

В XX в. ряд религиозных иранских лидеров, недовольных прозападными реформами шахского режима, заняли антиправительственные позиции. Среди улемов и муджтахидов выделились те, что благодаря исключительной набожности, знаниям и авторитету получали почетное наименование аятолла (знамение Аллаха). Пользуясь поддержкой населения, они порой не без успеха вели борьбу против различных нововведений и иноземного влияния. Деятельность таких аятолл, как Хомейни и Монтазери, привела к свержению власти шаха и установлению исламской республики (1979) [1, с. 178].

Имамитский шиизм был той базой, на которой сформировались многие течения и секты. Как правило догматические расхождения между ними сводились к спорам о количестве почитаемых имамов. Однако нередко такие споры приводили, впрочем, и к более существенным расхождениям.

Одной из крупнейших шиитских сект являются исмаилиты. Ее возникновение связано с расколом среди шиитов в середине VIII в.

Большинство шиитов признало седьмым имамом Мусу аль-Казима (сына Джафара ас-Садика). Однако часть шиитов считала наследником имамата старшего сына Джафара, Исмаила, а после смерти последнего в 762 г. – его сына Мухаммада Ибн Исмаила. Последователей этого направления в исламе и стали называть исмаилитами.

После смерти Мухаммада ибн Исмаила произошел новый раскол. Одни считали его последним (седьмым) имамом и ожидали его возвращения. В конце IX в. эта ветвь исмаилитов получила название кармиты. Другая ветвь исмаилитов признала имамат одного из сыновей Мухаммада Ибн Исмаила. В начале X в. их стали называть фатимидскими исмаилитами. Поскольку обе ветви хранили имя имама в тайне, долгое время не было особой разницы между ними.

Исмаилитские даи (миссионеры) развернули широкую пропаганду своего учения – от имени скрытого имама. К концу IX в. исмаилиты имели много приверженцев в Южном Ираке, Хузиристане, Хоросане, Бахрейне, Сирии, Египте, Йемене, Магрибе. Под лозунгом исмаилитов в Магрибе к власти пришла династия Фатимидов (909-1171 гг.), претендовавшая на происхождение от Али и Фатимы (дочери пророка Мухаммада). В X-XII вв. Фатимидский халифат подчинил себе Магриб, Египет, Сирию, Палестину.

В это же время среди исмаилитов произошел ряд расколов. Первый случился в 1021 г., после смерти халифа аль-Хакима. Тогда появилась секта хакимитов (друзов), обожествившая аль-Хакима и ожидавшая его возвращения. Их центром стал Ливан.

Гораздо более значительный раскол произошел после смерти халифа аль-Мустансира в 1094 г. Исмаилиты разделились на низаритов и мусталитов.

Низариты преобладали в Ираке и других странах Востока, не входивших в Фатимидский халифат, мусталиты – на западе арабского мира, в Египте и в других странах, подчиненных Фатимидам. Деление на низаритов и мусталитов сохраняется среди исмаилитов и поныне.

В Египте и Магрибе исмаилизм довольно быстро исчез. Религиозный центр мусталитов на 500 лет переместился в Йемен. Широкое распространение их учения в Индии привело к перемещению в XVII в. религиозного центра исмаилитов-мусталитов в Гуджарат. Тогда же произошел дальнейший раскол на даудидов, перебравшихся в Индию, и сулейманитов, оставшихся в Йемене.

Между этими двумя ветвями нет догматических расхождений. В настоящее время общины мусталитов существуют в ряде стран Азии и Африки. Резиденция их духовного лидера (даи альмутлак) находится в г. Суруте (Индия).

Основная масса низаритов действовала в горных районах Сирии, Ливана, Ирака и Ирана. В конце IX в. они создали государство с центром в городе Аламуте (Иран), просуществовавшее до середины XII в. Основатель государства Хасан ибн Саббах изложил свои политические и социальные взгляды в учении «Новый призыв» (в отличие от фатимидского «Старого учения»).

В практике политической борьбы низариты широко применяли террористические методы. В настоящее время низариты (ходжа) живут в 20 странах Азии и Африки. Резиденции Ага-хана – их духовного правителя – находятся в Индии и Кении.

Исмаилиты признают семь стадий эманации «высшего мира», которым соответствуют семь пророческих циклов «малого мира». Последний, седьмой цикл будет отличаться пришествием последнего великого пророка – Каима.

Фатимидские исмаилиты разработали строгую систему иерархии религиозных чинов. По этой системе лишь трем высшим степеням доступно истолкование «внутренней» доктрины. Основная масса верующих редко поднимается выше третьей ступени.

Одной из крайних шиитских сект являются алавиты (нусайриты). Ее основателем считается Мухаммад Ибн Нусайр (умер в Басре около 883 г.). Будучи приверженцем одиннадцатого шиитского имама, аль-Хасана аль-Аскари (умершего в 873 г.), Мухаммад Ибн Нусайр стал проповедовать учение о божественности этого имама, пророком и посланником которого он себя считал. Нусайриты называют его бабом (вратами) аль-Хасана аль-Аскари.

Учение алавитов представляет собой эклектическое смешение элементов шиитского вероучения, христианства и дохристианских астральных культов. Согласно учению алавитов, Бог является воплощением трех ипостасей (Смысл, Имя, Врата), которые периодически воплощаются в пророках.

Как и многие другие шиитские секты, алавиты признают переселение душ (танасух), отвергают некторые обряды и моральные запреты ислама. Они обожествляют Иисуса, почитают христианских апостолов, справляют христианские праздники (Рождество, Пасху). Вместе с этим в учении секты сохраняются элементы астральных культов (почитание Солнца, Луны, звезд).

Алавиты делятся на две категории: непосвященных (амма) и посвященных (хаоса). Последние имеют свои священные книги, которые они толкуют аллегорически, не раскрывая их тайный смысл профанам. Алавитские имамы отправляют культ по ночам в часовнях (кубба), расположенных на возвышенных местах [4].

В Сирии алавиты составляют значительную часть населения (около миллиона человек) и играют значительную роль в жизни страны. К этой секте принадлежали покойный президент Хафез аль-Ассад и многие другие члены сирийского руководства.

В горных районах Ливана и Сирии сосредоточена группа населения (около 500 тысяч человек), принадлежащая к шиитской секте друзов. Название секты проходит от имени Дарази (XI в.), находившегося на службе у исмаилитского халифа в Египте аль-Хакима. Дарази выдвинул тезис о божественности аль-Хакима, который стал одним из главных догматов друзов. Проповедь Дарази не нашла поддержки в Египте, но получила одобрение у сиро-ливанских горцев [5].

Главным создателем религиозной доктрины друзов был Хамза (XI в.). Друзы считают его последним воплощением Мирового Разума.

Учение друзов носит эзотерический характер: его знает лишь часть общины, которая называется уккаль (разумные); остальные называются джуххаль (неведающие). В число последних могут входить и люди, занимающие высокое общественное положение: крупные землевладельцы, чиновники, офицеры и т.п.

Только разумные собираются для совершения богослужения в ночь с четверга на пятницу, в специальных культовых сооружениях (хальва). В число разумных входят совершенные (аджавид), являющиеся высшими религиозными авторитетами друзов.

Религиозные догматы друзов близки к исмаилитским. Друзы верят в возможность воплощения Бога и Божественных эманаций (разум, душа, слово) в человеке. Они верят также в переселение душ.

Друзская община Ливана, а также Прогрессивно-социалистическая партия (существующая с 1949 г.), массовую базу которой составляют друзы, играют значительную роль в общественно-политической жизни Ливана [6].

На исходе XX в. в исламе наметились три взгляда на роль веры в жизни людей и на ее общественно-политическую роль. Это традиционализм, фундаментализм и модернизм.

Традиционалисты отвергают попытки пересмотра исламской догматики. Они настаивают на вечном и неизменном характере учения пророка, опасаясь, что отказ от части религиозных догм подорвет всё здание ислама [1, с. 125].

Традиционализм наиболее распространен в монархиях Персидского залива. Традиционализм стал основой мировоззрения умеренной части братьев-мусульман (международной исламской общественно-политической организации).

Фундаменталисты провозглашают неизменность догматики ислама, требуют буквального принятия содержащихся в Коране пророчеств и общественных норм, настаивают на строгом и неукоснительном исполнении всех законов шариата.

Фундаментализм стал идеологией авторитарного режима в Иране, где власть обрели радикально настроенные представители шиитского духовенства.

К фундаментализму суннитского толка тяготеет Саудовская Аравия. Представители суннитского фундаментализма пришли к власти в Афганистане. В других исламских странах проводником фундаментализма является радикальная часть братьев-мусульман, которая прибегает для достижения своих целей и к террористическим методам.

Модернизм в исламе явился одним из способов приспособления исламского учения к новым общественно-историческим и социально-политическим условиям. Модернизм в различных странах приобретал различные формы.

Это и соединение ислама с современной рыночной экономикой – исламская демократия (Пакистан). И попытки соединить установки ислама с социализмом – исламский социализм (Ливия). Наиболее распространенной формой модернизма стало установление контроля светского государства над исламским духовенством и культом (в Турции, Тунисе, Алжире, Сирии и ряде других стран).

Итак, ислам показал себя одной из наиболее значительных сил среди мировых религиозных систем. Его сила состояла и состоит в том, что он пронизал все поры мусульманского общества, определил характер социально-экономических отношений, культуру и быт правоверных. Духовная жизнь в странах ислама протекает в рамках ислама, остается исламской как, по сути, так и по форме.

Как бы далеко ни ушли от первоначального учения Мухаммеда те или иные секты или толки, выступать против ислама в странах, где он признан государственной религией, нельзя ни прямо, ни даже косвенно.

Таким образом, сила ислама не в количестве его адептов, а в его идейно-институционной слитности (несмотря на наличие огромного числа направлений, течений и сект), в той безусловной солидарности правоверных, основы которой были заложены еще Мухаммадом. Ислам и сегодня живая, развивающаяся религия, которая активно вторгается в социально-политическую жизнь исламских стран и в мировую политику.

Литература

1 World Christian Encyclopedia. 2nd edition. A comparative survey of churches and religions in the modern world. – Oxford University Press, 2001. – 277 p.

2 Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках. – Л., 1966. – 398 с.

3 Васильев А.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). – М., 1983. – С. 167.

4 Социально-политические представления в исламе. История и современность. – М., 1987. – С. 34-36.

5 Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока: Сборник статей. – М., 1982. – 158 с.

6 Крывелев И.А. История религий. Т. 2. – М., 1976. – С. 139.
7 Асанбаев М. Казахстан: потенциал религиозной конфликтности и факторы риска в развитии религиозной ситуации // Центральная Азия и Кавказ. – 2008. – № 6 (48). – С. 87-100.

References

1 World Christian Encyclopedia. 2nd edition. A comparative survey of churches and religions in the modern world. – Oxford University Press, 2001. 277 p.
2 Petrushevskii I.P. Islam v Irane v VII–XV veksh. – L., 1966. – 398 s.
3 Vasilyev A.S. Istoriya religii Vostoka (religiozno-kul'turnye traditsii I obshwstvo). – M., 1983. – S.167.
4 Sotsialno-politicheskie predstavleniya v islame. Istoriya I sovremennost'. M., 1987. – S. 34-36.
5 Islam v stranah Blizhnego i Srednego Vostoka: Sbornik statei. – M., 1982. – 158 s.
6 Kryvelev I.A. Istoriya religii. T.2. M., 1976. – S. 139.
7 Asanbayev M. Kazakhstan: potentsiyal religioznoi konfliktnosti i factory riska v razvitii religioznoi situatsii // Tsentral'naya Aziya i Kazkaz. – 2008. – № 6 (48). – S.87-100.

Бужеева А.Б.

Қазақстандағы ислам және өзге діндердің дамуы мен олардың өзара қарым-қатынасы

Мақалада Қазақстандағы ислам дінінің дамуы, оның өзге діндермен қарым-қатынасының өзектілігі мен маңыздылығы қарастырылған. Бүгінде дін тек ұлттық бірегейліктің маңызды факторы ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік мінез-құлықты реттейтін табиғи нормативтік-құндылықтың құраушысы болып табылады. Қазақстан – діни толеранттылық пен конфессияаралық келісімге негізделген терең өзіндік тарихы бар көне мемлекет. Қазақстан кейбір тарихи факторлар әсерінен және өзінің геосаяси аймақта орналасуына байланысты сан алуан мәдениеттер мен діндердің тараған және қалыптасқан аймағы болып есептеледі. Қазақстан көп ұлтты мемлекет бола тұра, дүниежүзіне толеранттылық пен конфессияаралық келісімнің үлгісі болып отыр. Дәл осы құндылық XXI ғасырда да жас Қазақстанның негізгі ұстанымы болып табылады. Мақалада Қазақстан халқының рухани мұрасымен үйлесетін діндердің өткені мен бүгіні, мәдени және тарихи құндылығы, конфессияаралық келісімнің маңыздылығына талдау жасалған. Сонымен қоса мақалада Қазақстандағы ислам діні мен оның өзге діндермен ортақ мүддеге негізделген қарым-қатынасы, олардың қазақ жеріндегі қалыптасуы мен дамуы сарапталып, тұжырым жасалған.

Түйін сөздер: Қазақстан Республикасы, ислам діні, православие, діни толеранттылық, конфессияаралық келісім.

Buzheyeva A.B.

Development and interrelation of Islam and others religion in modern Kazakhstan

In article actual problems of Islam and others religious a current in modern Kazakhstan are considered. Today the religion is the integral element of society which keeps and strengthens the state. In this article history of formation and development of Islam in Kazakhstan is briefly stated. Also in article the analysis on religious situation in the state and on policy of the state in religious institutes is given. In general, in article, relying on actual researches the statement is given that religious situation in Kazakhstan develops by the principle of tolerance and mutual understanding.

Key words: Republic of Kazakhstan, religion Islam, Orthodoxy, tolerance, interfaith consent.

Бужеева А.Б.

Развитие и взаимосвязь ислама и других религии в современном Казахстане

В статье рассматриваются актуальные проблемы ислама и других религиозных течений в современном Казахстане. На сегодняшний день религия является неотъемлемым элементом общества, который сохраняет и укрепляет государство. В данной статье кратко изложена история становления и развития ислама в Казахстане. Также в статье дается анализ религиозного положения в государстве и политики государства в религиозных институтах. В целом, в статье, опираясь на актуальные исследования, дается утверждение, что религиозное положение в Казахстане развивается по принципу толерантности и взаимопонимания.

Ключевые слова: Республика Казахстан, религия ислам, православие, толерантность, межконфессиональное согласие.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 28-67(574)

Бужеева А.Б.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
E-mail: buzheeva@bk.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ИСЛАМ ЖӘНЕ ӨЗГЕ ДІНДЕРДІҢ ДАМУЫ МЕН ОЛАРДЫҢ ӨЗАРА ҚАРЫМ-ҚАТЫНАСЫ

XXI ғасыр бүкіл әлем жұртшылығы үшін жаһандану, вестернизациялану ғасыры емес, діннің беделді де ықпалды қоғамдық құбылысқа айналған ғасыр. Бүгінгі заманның бет бейнесін түбегейлі өзгеруге алып келетін бірден бір ең маңызды фактор – дін. Ең ірі әлемдік діндердің бірі – ислам діні. Ислам діні – адамдардың сенімі ғана емес, сонымен қатар өмір сүру салты. Дінді өзінің өмір сүру салтына айналдырған қазақ елі қазіргі таңда күллі әлемге дінаралық келісім мен ұлтаралық татулықтың алтын діңгегі екендігін паш етіп отыр. Қазақстан Президенті Н.Назарбаевтың басшылығымен сатылап дамып, экономикасы ілгеріленіп, демократиялық даму жолына түсіп, Орталық Азиядағы – көшбасшы, халықаралық қоғамдастықта – беделді, ірі мемлекетке айналды. Тәуелсіздік алғаннан бергі ең ірі жеңісіміз бен үлкен жетістіктеріміздің бірі – елімізде діни наным-сенім бостандығының толық бекуі, соның ішінде ислам дінінің өркендеуі.

Бұрынғы Орта Азия мен Қазақстан мұсылмандарының Діни басқармасының төралқа төрағасы муфтий Мұхаммад – Садық Мұхаммед – Юсуф былай деді: «Ислам – барлық кезеңде және әр түрлі халықтарда адамзаттың негізгі сұраныстарына жауап береді. Біздің басқа діндерден айырмашылығымыз өмір діни және әулиелік болып бөлінбейді. Ислам дегеніміз – әрі сенім, әрі өмір сүру түрі. Исламды уағыздай отырып біз қоғамымыздың барлық проблемаларын шешуге жетістікпен қатынаса аламыз» [1], – деп ислам дінінің қоғамдағы орнын жіті түсіндірді.

Дін рухани өмірдің негізі, қоғамдық өмірдің ажырамас бөлігі болып табылады. XX ғасырдың соңында коммунистік идеологияның атқарып отырған жақындастырушылық қызметін жоғалтып алуы, коммунистік партияның тарауы, ұлттық және мәдени дәстүрлердің қайта жаңғыруы нәтижесінде халыққа діннің рөлін қайта қарауына тура келді.

Бұл үдеріс Қазақстанды да айналып өтпеді. Қазақстандық қоғамның басты ерекшеліктерінің бірі – Қазақстан халқының діни дәстүрлерінің жаңару мен жаңғыру үдерісі егемендік алған сәтпен тұспа – тұс келуінде. Н. Назарбаевтың тәжірибелігі мен парасаттылығының негізінде ішкі және сыртқы саясаттың үлкен жетістігі еліміздің тәуелсіздік алуы мен діни дәстүрлердің жаңғыруы сияқты параллель үдерістердің дау-жанжалсыз дамуы.

Қазіргі таңда елімізде 130-дан аса ұлт өкілдері тәуелсіздіктің алғашқы күндерінен бастап ұлтаралық және дінаралық қатынастар негізінде өзара бейбітшілік пен келісімде ғұмыр кешіп келеді.

Н.Ә. Назарбаев «Біздің қазақ халқы – мұсылман, діні – ислам» [2] – деуі тегін емес. Ширек ғасырлар бойы қазақ халқы ұрпақтарын білімдар, елгезек азамат болсын деп тәлім – тәрбие берді. Жастарының бойына жайсаң мінез, кішіпейілділік, ізгілік, жанашырлық сынды құндылықтарды туа біте қалыптастырады. Ислам дінінің қазақ даласына енуімен бұл құндылықтар діни түсініктермен кеңейіп, діни сеніммен беки түсті. Қазіргі таңда ұрпақтан – ұрпаққа жалғасып отырған ұлттық тәрбиенің негізгі принциптері исламдық діни тәрбиемен үндестік тауып отырғанын көреміз.

Ислам – адам баласы өмірінің барлық салаларын қамтитын соңғы, әрі кемел дін. Осы тұрғысынан алып қарағанда, Қазақстандағы діни жағдайға ғылыми сараптама жасап, діннің еліміздегі өркениеттік рөлін, діннің маңызы мен мәнін Н. Назарбаев «В стране, где 70% население составляют мусульмане, духовные лидеры – имамы должный уметь правильно разьяснять каноны ислама и доступно доносить их до людей, вести просвети -тельскую деятельность и рассказывать, что ислам, как и любая другая религия, не имеет ничего общего с терроризмом, экстремизмом или радикализмом [3]», – деп бағамдаса, Ә.Дербісәлі «Ислам діні – қазақ тарихында қашанда өркениет тамыры бола білген дін»[4], Ғ.Есімов «Адам дінге емес, дін адамға қызмет етуі тиіс» [5], Т.Бурбаев «Ислам дінін тани отырып, өзге ағымдағы діндерден сақтана білуіміз қажет. Ислам құндылығы – ұлт құндылығы» [6], Н.Ж.Бәйтенова «Ислам, нәсілшілдік әсіресе, ұлтшылдық және кемсітушілікті қабылдамайды. Ислам адамдарды нәсілі мен ұлты, атақ – дәрежесі мен шығу тегіне қарап емес, адамның тақуалығымен көркем мінезі, рухани кемелділігі және адамшылығына қарап таразылайды. Қарапайымдылық және қайырымдылық, жомарттық және таза имандылық – ислам дінінің мәні. Ислам негізінде тәлім –тәрбие алған жастар қарым-қатынастарда ізгілік, әдептілік, ұстамдылық, сабырлылық және шыдамдылық танытады», – деп ислам дінінің мәні мен мазмұнын тілге тиек етеді [7].

XXI ғасыр әлемдік жаһандану ғасыры. Жаһандану ғасырында бәрі батыстық сипат алып түрленуде. Тек, дін ғана жаһанданудың ырқына көнбей өз ағысымен дамып, өркен жаюда. А.Г.Косиченко діннің жаһандану жағдайынан қарсы тұруына 3 түрлі себеп бар деп көрсетті. Оларды «Во-первых, религия оказывает мощное сопротивление унифицирующим процессам глобализации и особенно глобализму как идейной основе глобализации, поэтому следует обратить особое внимание на этот феномен: почему религия слабо поддается унификации, в то время как все остальные измерения экономической, социально-политической и культурной сфер в очень значительной степени подвержены нивелирующему влиянию глобализации. Во-вторых, как стало ясно, религия не просто слабо поддается унификации, но сущност но противостоит ей: последовательно осуществленная унификация в религиозной сфере с неизбежностью ведет к «объединению» религий, к конструированию единой религии, а затем и к устранению религии как таковой. Понятно, что религии не могут встать на этот путь. В-третьих, сегодня религия является единственной реальной альтернативой глобализму и на концептуальном, и на практическом уровне. Поэтому ни один сегмент современного мира не испытывает такого мощного давления глобализации, как религия. При общности критического отношения к глобализации различные рели», – деп жаһандану жағдайындағы діннің негізгі ұстануы мен мәнін айтып өткен.

Шындығында еліміздің экономикалық, саяси, әлеуметтік, мәдени салалары жаһанданудың жаңғыруымен өзгеріп жаңаруда. Тек, дін ғана өзінің құндылықтарын жоймай жаһануға қарсы тұрып өркен жаюда. Бұған тағы бір себеп, әрбір халықтың атадан – балаға мирас болып отырған ұлттық тәрбиесінің негізгі принциптері діни тәрбиемен үндестік тауып отырғаннан болар деп пайымдаймыз.

Қайсы бір дінді алып қарастырмайық, ислам яки өзге дін болмасын адамзат баласын ізденімпаздыққа шақырады. Білім – адамды ойлануға, өзіндік пайымдауға, ғылыми ізденістерді зерделеуді меңзейді. Діни түсінікте ғылым дінді танумен шектелмейді. Ғылым – адам ой-санасының дамуы мен жетілуі болып табылады.

Белгілі ғалым Г. Зиммель «Дін – бейбіт өмірдің субстанциясы. Дін арқылы көпшілік арасында кең танымал бейбіт сүйгіштік идеясы тарайды», [8] – деп діннің негізгі қағидасы – бейбітшілік екендігі жайында сөз қозғайды. Әлемдік діндердің қайсы бірін алға тартсақ та, ешбір дін қан төгуді, зорлық пен зомбылықты құптап, насихаттамайды. Бейбітшілік – діннің

нәр алар түп тамыры. Ислам дінінің де ең басты құндылығы осы – бейбітшілік.

Бүгінгі таңда Қазақстан бүкіл әлем үшін конфессияаралық келісімнің үлгісі ретінде танылды. Орта Азияда ғана емес күллі әлем жұртшылығы үшін Қазақстан – діни толеранттық идеясын тарату жөніндегі көшбасшы елдердің бірі. Біздің еліміздің конфессияаралық үнқатысудағы тәжірибесі бүкіл әлемдегі діни жетекшілердің қолдауына ие болып отыр.

Қазіргі таңдағы Қазақстан Республикасында қалыптасқан діни ахуал – исламның даму деңгейінің бүгінгі таңдағы көрсеткіші. Ислам мәдениеті, ислам діні жалпы қазақ сахарасына ғана емес, бүкіл адамзаттың сенімнанымына, тегі мен нәсіліне, тіршілік ететін ортасына қарамастан, бейбітшілік пен ынтымаққа, сабырлық пен тазалыққа, рухани тұтастыққа шақырады.

Мұсылмандардың басты кітабы, Құран Кәрімде, Алланың тура жолы одан пайдаланғысы келген кез-келген адамға ашық [9,81:28]; Қалаған адам Иесіне (Рабб) баратын жолды ұстанады [9,78:29]; Бұл ақиқат Хақ Иелеріңнен, енді кім қаласа соған сенсін, қаласа қарсы шықсын [9,18:29] деген аяттар осыны тұжырымдауда.

Қазақ елі ислам дінін қабылданғаннан бастап құлшылықтарын, ғибадаттарын имам әл-Ағзам Әбу Ханифа мәсһабы және имам Матуриди діни сенім мектебі негізінде атқарған. Ислам діні адамзатты бейбітшілікке, татулыққа, ынтымаққа, ізгілікке, тақуалыққа, әділдікке, тазалыққа, тура жолға үндейді [10].

Ислам дінін негізге ала отырып бейбітшілікті көздеген, Үндістанды билеген Темір көрегеннің немересі Мұхамед Акбар 1575 жылы өз қолымен ғибадатхана салып, діни жікке бөлмей мұсылман, индуизм, буддизм, зороастризм, жаинизм және тағы басқа діндер мен діни ағымдардың беделді өкілдерінің басын тоқайластырған [11] болатын.

Ислам діні Қазақстан халқының 20-дан аса ұлттары мен ұлыстарының діни бірегейлігінің факторы және мәдениетінің рухани негізі болып табылады.

Елімізде 1999 жылы діни бірлестіктердің құқықтары мен мүдделерін қорғау мақсатымен Қазақстанның діни бірлестіктер қауымдастығы құрылды. Бұл қауымдастық Қазақстандағы діни бірлестіктерді біріктіріп келеді.

Қазақстан аумағында халықтың басым көпшілігі ұстанатын діндер: Сүнниттік ислам (Ханафи масхабы) және православиялық, христиандық сенім. Жалпы Қазақстандағы негізгі конфессиялар: Ислам, Христиандық, Буддизм, Иудаизм, Дәстүрлі емес діндер [12, 40] болып табылады.

А.А. Игнатенко «Қазақстандық мұсылмандар ислам тағлымындағы Әбу – Ханафия масхабын ұстаушылар. Басқаша айтқанда ханафиттер бағытында. Ал, бұл бағыт суннизмдегі басқа үш – ханбалиттік, маликеттік және шарифтік ағымдарға қарағанда неғұрлым толерантты, қанағатшыл, жергілікті әдет-ғұрып, салт-сана заңдары мен дәстүрлі нормаларымен санасатын ағым», – деп Қазақстандағы діни жағдайға бағам берді [13,221]

Ислам дінінің Қазақстан және Орта Азия аймақтарында таралуы VII ғасырдың екінші жартысынан, яғни бірінші омейяд халифі Муавии Ибн-Суфьянның билік ету кезеңінде басталады. Өзбекстан, Тәжікстанмен салыстырғанда Қазақстан аумағында ислам дінінің орнығуы ұзақ және қиын болып, бірнеше ғасырға созылды.

Оған бірнеше тарихи факторлар әсер етті. Қазақтарда ислам, исламға дейінгі діндер өзінше бір сипатқа ие болды. XIX ғ. Қазақстанда исламның әсері біршама өсті. Ш.Уәлиханов «Қырғыздардағы шамандықтың қалдығы» [14] еңбегінде «Қазақтарда шамандық салт-сана мұсылмандық наныммен мидай араласып, ортақ – мұсылман атты дінді құрайды», – деп XIX ғ. бірінші жартысында қазақтарда ислам мен ежелгі көзқарастарының араласуына негіз болғандығы туралы жазады.

О. Сухарева «Халық діни нанымның маңызды белгісі оның синкретизмі болып табылады. Діни синкретизмде екі жақты айырып қарауға болады: Біріншісі, ондағы әртүрлі этикалық дәстүрлердің қосылуы, екінші ежелгі нанымдардың исламмен бірігуі» [15] , – деп діннің салт пен санаға сіңісіп кеткендігін алға тартады.

Қазақ даласына ислам діні Арабтардың Орта Азияны бағындыруы нәтижесінде ене бастады. Негізі, ислам діні қазақ даласына күштеп енген жоқ. Ислам діні қазақ тайпаларын рухани және саяси жағынан мығым ұстай алатын дін болды. Алайда шаман дініне, ата-баба аруағына кәміл сенетін қарапайым қара халық ислам қағидаларына мән бермеді. В.В. Бартольд «XIII ғасырда мұсылман Хорезм билеушілері Сырдария және Талас бойындағы мұсылман емес халықтарға соғыс ашуына тура келді» [16] деп жазуына қарағанда сол кезеңде қазақтар ислам дінін дін ретінде танып, өздеріне қабылдамаған. Рузбихан «XIV ғ. қазақтар пұтқа табынушы еді [17]» , – дейді жазбасында.

В.В. Бартольд «Тарихшылар 960 жылы исламды өте көп (2000000 шатыр) жаппай қабылдау

туралы хабардың 1043 жылы болғандығын, бұл жолы қыста Шу даласымен көршілес Жетісуда, жазда Волга болгарларының жақын далада көшіп жүретін 10000 үй қабылдағанын айтады» [18].

Ислам дінін таратушылар қазақ сахарасында мекен ететін көшпелі рулар мен тайпалардың салт – дәстүрі мен ұстанар өмірлік тұжырымын әлеуметтік факторларға сүйене отырып, барлығын исламға қарсы келмейтіндей етіп, ислам дінін тарата бастады.

Исламның Қазақстан территориясына толықтай таралуы мен орнығуын бірнеше ірі кезеңге бөліп қарастыруға болады.

Алғашқы кезең – VIII-IX ғасырда исламның таралуы, яғни ең алғашқы өркендеу кезеңі. Бұл алғашқы кезең – дәстүрлі мәдениет пен ислами діни мәдениет өзара үйлесімділікпен дамып, гүлдене бастаған кезең.

Дәстүрлі мәдениет – бұл тарихи дәуірлер бойында ұрпақтан-ұрпаққа беріліп, тасымалданып, қалыптасатын күрделі үдеріс. Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің толық қалыптасуын Н. Нұртазина Алтын Орда кезеңіне жатқызады: «Қазіргі таңда, жаңа тарихнамалық дәстүріміз қалыптасып жатқан жағдайда, қазақ мәдениеті (немесе мәдени-өркениеттік тип) деген құбылыстың шын мәнінде толық қалыптасып, тарихи шындыққа айналған кезі – мұсылман дінін қабылдаған Алтын Орда кезеңі екенін мойындау аса қажет. Алтын Орда кезеңінде түркі көшпенділігі (номадизм) мен сопылық ислам тамаша үйлесімге келіп, мәдени-әлеуметтік синтез ретінде қалыптасып болды... Түркілер өз тілін, келбетін жойған жоқ, көшпенділікке тән тамаша сипаттар сақтала берді, ислам нұрына бөленген соң ол енді «өркениетті көшпенділікке» айналды» [19]. Ғалымның айтып отырған алтын кезеңі, яғни Алтын орданың дәуірлеген қазақ даласындағы ислам дінінің екінші кезеңі – X-XVII ғасырлар арасы.

Бұл кезеңдерде ислам дінінің философиясы бүтіндей қазақ мәдениетіне сіңсе, салт пен дәстүрге үзеңгілесе дамыды. Ислам дінінің Қазақстанның оңтүстік өңірінде таралуына ықпал еткен бірден – бір тұлға Ахмет Яссауи. Ахмет Яссауи өзі ұстаған ислам дінінің сопылық ілімін, жария ете отырып ислам философиясын жаратушы мен жаратылыс арасындағы қатынастың ара жігін ашып ұсынған сопылық идеялар түркі тектес халықтар арасында тез қолдау тапты, өйткені оны тудырған халықтың рухани сұранысы еді. Аталған наным-сенімдер қазақ халқының жалпы дүниеге көзқарасын білдіреді. [20; 152].

XVI ғасырда исламның тамырын жайып, халық санасы мен тіршілігіне тереңдеп енуі қазақ тайпаларының біртұтас этникалық қауымдастыққа бірігуіне ықпал етті.

Қазақстандағы ислам тарихының ең негізгі кезеңі, XVIII-XIX ғасырлар аралығын қамтиды. Бұл уақытта Қазақстанның Ресей империясының құрамына еніп, ислам дінінің өркендеуі біршама тежелген уақыт. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басы Ресей үкіметі отаршыл әкімшілік жүйесі ислам дініне шектеу қоя, дінді халықтан алыстатуға ұмтылды. Тоталитарлық саясат ұстанған негізгі қағидаға сай, Орталық Азия және Қазақстан мұсылмандардың діни басқармасы 1941 жылы Ташкент қаласында құрылды. Бұл ұйым кеңес үкіметінің қарамағында болды. Дін мен ұлтты бір-бірінен алыстату мақсатында осы уақыттан бастап дінсіздік теориясы белең ала бастады.

Қазақстандағы ислам дамуының ең соңғы (қазіргі таңдағы) кезеңі – 1990-1991 жылдардан бастау алады. Бұл кезең тарихи шиеліктерге толы болғанменен «кеңестік үкіметтің» биліктен кетіп, жас мемлекет ретінде Қазақстанның егемендік алуы мен бірге ислам діні де өзіне азаттық алды.

1990 – 91 жылдарды суреттеген философ ғалым А.Қасымжанов былай деп көрсетеді: «Қайта жаңару уақыты туды. Ол рухани тамырларымызды зерттемей, ұғынбай іске асыру мүмкін емес. Іздену, ұғыну – өткенге құрметпен қарау. Бұл халықтың іштей түлеп, өзін – өзі тану жолына түсу, өркениетті қоғамдағы озық халықтардың қатарына терезесі тең қосылу» [21, 88], – деп қазақ халқының өткен тарихтан тағлым ала, болашаққа нық қадам басуы деп түсіндіреді.

Дін, көпдінділік анықтамасы ҚР Конституциясының «Діни сенім және діни бірлестіктердің еркіндігі туралы» Заңында айтылады. Аталмыш Заң сарапшылардың пікірі бойынша кеңестік кезеңнен кейінгі мемлекеттердегі діни ұйымдардың ережесін жүйелеп отыратын заңдардың ішіндегі анағұрлым либералды заң болып табылады [22, 29 б.].

Қай жағынан алып қарастырсақ та, дін – дегеніміз тек сенім жүйесі емес, ол – өмір сүру мәнері, қарым-қатынас әдебі, моральдық нормалар жиынтығы, жақсы мен жаманды, адал мен арамды ажыратушы рухани қағидалар жүйесі. Қазақстандағы дін және оның дамуына баға бере отырып, Нұрсұлтан Назарбаев: «...Біз барша діндердің теңдігі мен Қазақстандағы дінаралық келісімді қамтамасыз етеміз және бұған кепілдік бере аламыз. Біз исламның, өзге де әлемдік және

дәстүрлі діндердің ең үздік дәстүрлерін дамытудамыз және оларды сыйлаймыз. Бірақ та заманауи зайырлы мемлекет құрып жатырмыз», [23]– деп атап өтті.

Діннің рөлін зерттеуші ғалым В.И. Гараджа «Дін мен мәдениетке жалпы функциональды көзқарасқа сәйкес, әрбір өркениет түрінде әрбір әдет-ғұрып, идея, діни нанымдар белгілі бір өмірлік қызмет атқарады. Оның ішінде ең бастысы – қоғамдық тәртіптің тұрақтылығын қамамасыз ету» [24] , – деп діннің рөлін ашып көрсетті.

Мемлекеттің алғашқы заңнамалық актілерінің бірі – Қазақстан Республикасының 1991 жылғы «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» [22] Заңы болып табылады. Бұл заңда тәуелсіз Қазақстанның конфессиялық саясатының жоғарыда көрсетілген басты қағидаттары белгіленген еді. Конфессияаралық тұрғыдағы келіспеушіліктердің мүлде болмауы – 25 жыл ішіндегі басты жетістігіміз. Бұл Қазақстан сынды полиэтникалық, поликонфессиялық мемлекет үшін өте маңызды.

2011 жылдың 11 қазанында қабылдаған ҚР-ның «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» [22] заңында ҚР өзін демократиялық, зайырлы мемлекет ретінде орнықтыратынын, әркімнің ар-ождан бостандығы құқығын растайтынын, әркімнің діни нанымына қарамастан тең құқылы болуына кепілдік беретінін, хадықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өмірінде ханафи бағытындағы исламның және православтық христиандықтың тарихи рөлін танитынын, Қазақстан халқының діни мұрасымен үйлесетін басқа да діндерді құрметтейтінін, конфессияаралық келісімнің, діни тағаттылықтың және азаматтардың діни нанымдарын құрметтеудің маңыздылығын танитынын негізге алады деп жазылған.

Қазақстан Республикасындағы діни бірлестіктермен байланыс және діни ахуал жөніндегі кеңестің деректеріне қарағанда, 1989 жылы елімізде 661 діни бірлестік болса, оның саны 1993 жылы 977-ге жеткен. Ал, 1995 жылы 1180 діни бірлестік, 1996 жылы 1503-ке жеткен. Діни бірлестіктердің саны 2003 жылы 3072-ге жеткен. Яғни, 1989 жылмен салыстырғанда 2003 жылы еліміздегі діни бірлестіктердің жалпы саны 2411-ге артқан. Ал, араға он жыл салып 2012 жылы қайта тіркеуден 17 конфессия өкілдерінен құралған 3088 діни бірлестік [25] өткен.

XX ғ. 60 жылдары мен XX ғасырдың 80 жылдарының I жартысында Қазақстанда тіркелген мешіттердің өсу динамикасына назар аударар болсақ, 1965 жылы Қазақстан аумағында жалпы мешіттердің саны 25 болса, 1984 жылы оның саны 45-ке жеткен. 1989 жылы 59 мешіт болса, 2003 жылы 1652 мешіт жұмыс жасаған. 2011 жылдың басында Қазақстанда 2811 исламдық діни бірлестік болған. 2012 жылдың 19-маусымында «Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы» республикалық ислам бірлестігі тіркелді. Оның филиалдары ретінде еліміздің барлық аймағында 2 228 мешіт [25] қайта тіркеуден өтті.

Қазақстандағы дін ұстанушылар саны бойынша исламнан соң екінші орында православие діні тұрады. Қазақстан территориясында орыс православие шіркеуі XIX ғасырдың ортасында пайда болып, күні бүгінге дейін дамып, өркендеп жатыр.

Православие шіркеуінің шынайы қайта жаңғыруы мен дамуы Қазақстан тәуелсіздігін алған соң басталды. Православиенің қоғамдағы орны туралы ҚР Президенті Н.Ә. Назарбаев: «... православие мен ислам – Қазақстан руханилығын қалыптастыратын екі негіз» [26] деп нақты айтты.

2011 ж. қабылданған ҚР «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңының преамбуласында православиенің ислам дінімен қатар тарихи-мәдени ерекшелігі аталып өтілді. 2012ж. аталмыш Заң аясында жүргізілген діни бірлестіктерді мемлекеттік қайта тіркеу қызметіне сәйкес, Қазақстандағы орыс православ шіркеуінің метрополиялық округінде 9 епархия, 261 приходтары өз құқықтық дәрежелерін қайта бекітті. Православие ілімін оқытатын жексенбілік мектептермен қатар, құрылтайшысы – «Қазақстан Православ Шіркеуінің Астана және Алматы Епархиясы» өңірлік діни бірлестігі болып табылатын «Алматы епархиялық діни училищесі» қызмет атқарады. Ислам дінімен қатар православ діні де өркен жайып, діни құндылықтарын дамытып жатыр.

2012 жылдың 7-ші қаңтары күні Астана қаласындағы Қасиетті Успен соборының ашылуында Елбасы: «Құс екі қанатынсыз ұша алмайтыны секілді мемлекет те екі қанатынсыз алға жылжи алмайды. Мемлекетіміздің екі қанаты: Ислам және Православие еліміздің негізгі діндері саналады. Сондықтан да менің шешіммен Құрбан айт және Рождества демалыс күндері болып жарияланды. Осындай өзара түсіністік арқасында елімізде бейбітшілік, келісім және молшылық орнап отыр. Қазіргі әлем дүрлігіп жатқан кезде Қазақстан өзінің өзара түсін істігімен, келісімімен

және төзімділігімен баршаны таңдандыра білуі қажет [27] » – деп, православия діні мен ислам дінінің ел мүддесі үшін маңызды екенін аша көрсетті. Қазақстандағы ресми мерекелердің қатарына Рождества (Исаның Туылуы) православ мерекесі (7 ақпан) енгізілді. Бұл күн республика көлемінде демалыс күні болып саналады.

Қазақстан жеріндегі католик дінінің өзіндік терең тарихы бар. Қазақстандағы католицизм тарихы XVIII ғ. – XIX ғ. басталады. XIX ғ. Қостанай қаласында Ом приходында католик храмы жұмыс істеді. 1917 ж. Қостанай приходына қарасты 6 мың католик және 8 ғибадат үйлері болды.

Католик қауымының шынайы жаңғыруы Қазақстан тәуелсіздігін алған соң ғана мүмкін болды. 1992 ж. қазанында Қазақстан Ватиканмен дипломатиялық қатынастар орнатты. Екі ел арасындағы өзара ынтымақтастыққа 1998 ж. 24 қыркүйекте қол қойылды. Біздің еліміз посткеңестік территориядағы мұндай қадам жасаған алғашқы мемлекет болды.

Католиктіктердің діни ілімі Библияға және Қасиетті жазбаға негізделеді. Католиктіктердің негізгі қағидалары Католик шіркеуінің катехизисында баяндалған. 2012 жылғы қайта тіркеуден 79 Рим-католик шіркеуінің субъектісі өтті. Оның 18-і Қарағанды қаласында, 12-сі Ақмола облысында, 11-і Оңтүстік Қазақстан облысында тіркелген.

Қазақстанға XIX ғ. 80-ж. Ресейдің еуропалық бөлігінен қоныстандыру күшейді. Лютеран, баптист, меннониттердің қауымдастықтары қоныстандыру нәтижесінде пайда болды.

Алғашқы лютеран шіркеуінің қауымы Ақмолада (Астана) 1955 ж. тіркелді. Қазақстанда 1989 жылдың соңында 109 евангелді христиан-баптисттер қауымы тіркелген. Бұл мұсылман мешіттерінен екі есе көп көрсеткіш. 1993 ж. 129 баптистік бірлестік жұмыс істесе, 2002 ж. – 281, 2007 ж. – 290 бірлестік жұмыс істеді. Елімізде 2011 ж. қабылданған «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заң аясында жүргізілген діни бірлестіктерді қайта тіркеуден соң, протестанттық бағыттағы діни бірлестіктер саны күрт азайды.

Христиан дініндегі протестанттық ағымдардың бірі – Лютерандық дін. XVI ғасырда Германияда реформация қозғалысының нәтижесінде Лютерандық дін пайда болды. 2011 жылдың басында қазақстанда лютерандық 32 діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден 13 жергілікті діни бірлестік өтті. Қазіргі таңда қазақстанда 13 діни бірлестік бар [25].

XVII ғасырдың басында пайда болған христиан дініндегі протестанттық бағыттардың бірі – Баптизм. Өздерінің діни ілімі бойынша баптизм жалпы христиандық және жалпы протестанттық Үшбірлік пен Иса Мәсіхтің құдайға тән табиғатын және жалпы протестанттық құтқарылу туралы қағидаларын ұстанады.Қазақстанда 2011 жылдың басында 364 діни бірлестік, саны аз діни топтар мен филиалдар есепте тұрған. Қайта тіркеуден 364 діни бірлестіктің 100-і өтті. Яғни, 2012 жылдың қазан айының 25- нен бастап, Қазақстан аумағында 100 діни бірлестік жұмыс жасап келеді [25].

XVIII ғасырда Англияда Методизм ағымы пайда болды. Методизм діни ілімі классикалық протестантизм қағидаларын ұстанып, Библияны мойындайды. 2011 жылдың басында елімізде 18 діни бірлестік есепте тұрса, 2012 жылы қайта тіркеуден 11 жергілікті діни бірлестік өтті. 7 – діни бірлестік өтпей қалды.Қазіргі кезде елімізде 11 жергілікті діни бірлестіктер жұмыс жасауда[25].

Алғашқы протестанттық ағымдардың бірі Меннониттер болып табылады. Меннониттер ілімнің негізін қалаушы Менно Симонсқа байланысты қойылған. 2011 жылдың басында қазақстанда 6 діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден Қарағанды қаласынан бір жергілікті діни бірлестік өтті.

XIX ғасырдың соңы – XX ғасырдың басында АҚШ-та Елуіншілер ілімі пайда болды. Елуіншілердің діни ілімінің ерекшелігі Қасиетті Рухтың елуіншілер күнінде жерге түскендігі және соның нәтижесінде Апостолдар мен Иса Мәсіхтің басқа да шәкірттерінің Қасиетті Рух күшіне ие болғандығы туралы жеке тармақтың бекітілуі болып табылады. 2011 жылдың басында 400 діни бірлестік жұмыс жасап келсе, 2012 жылғы қайта тіркеуден 189 жергілікті діни бірлестік өтті.

Пресвитериандық протестанттық ағымдардың бірі болып табылады. Пресвитериандық кальвинизмнің және кең ұғыммен алғанда реформаттық шіркеу тармақтарының бірі ретінде қарастырылады. Пресвитериандық доктрина Құдайдың жоғарғы күшіне сенуге және құдайдан құт-береке келуі үшін тек сенім ғана керек екеніне негізделеді. 2011 жылдың басында елімізде 229 діни бірлестік, саны аз діни топтар мен филиалдар есепте тұрған. Қайта тіркеуден 55 жергілікті діни бірлестік өтті.

«Ехоба куәгерлері» XIX ғасырдың 70 жылдары АҚШ-та пайда болды. Діни ілімінің негізгі ережелері осы ілімнің негізін салушы Чарльз

Расселдің «Қасиетті Кітап зерттеулері» атты жеті томдық еңбегінде жазылған. 2011 жылдың басында елімізде 70 діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден 59 жергілікті діни бірлестік өткен.

Жетінші күн адвентистері – АҚШ-та 1843 жылы пайда болған протестанттық ағым. Адвентистер сенім мен өмір сүрудің жалғыз ережесі ретінде Библияға сүйенеді, Иса Мәсіхтің екінші рет тіріліп келетін күнінің жақын қалғанына сенеді және сенбіні демалыс күні ретінде ұстанады. 2011 жылдың басында елімізде 67 діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден 42 жергілікті діни бірлестік өтті.

Жаңа апостолдар шіркеуі 1832 жылы Англияда пайда болды, ол католиктік пен лютерандықтан кейінгі Германияның негізгі шіркеулерінің бірі болып табылады.Жаңа апостолдар шіркеуі апостолдардың ерекше рөлін тани отырып, Библияны өздерінің негізгі оқулығы деп санайды. 2011 жылдың басында елімізде 47 діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден 8 жергілікті діни бірлестік өтті.

Иудейлік Қазақстан территориясына Хазар қағанаты арқылы енді. XIV ғасырда еврейлердің бір тобы Иранннан Түркістанға қоныс аударды. XX ғасырдың 30-40 жылдары аясында Қазақстан Республикасына еврей қауымдастығының жаппай келуі байқалды. 1994 жылдан бастап, Қазақстандағы еврей қауымдастығы жұмыс істейді.

2011 жылдың басында елімізде Иудейлік дінді ұстанушылардың 26 діни бірлестігі есепте тұрған. 2011 ж. қабылданған «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» ҚР Заңы аясында 2012 ж. иудейлік діни бірлестіктер қайта мемлекеттік тіркеуден өтті. Тіркеу нәтижесі бойынша иудейлік 4 діни бірлестік өтті.

Буддизмнің Қазақстанға келуінің жаңа толқыны XVI-XVIII ғғ. жоңғар шапқыншылықтарымен байланысты болды. Жетісу, Балқаш және Орталық Қазақстан далаларында Будда ғибадатханаларының қалдықтары табылған. XIX ғ. бас кезінде Медеу шатқалында будда ғибадатханасы тұрғызылғаны белгілі. 2011 жылдың басында елімізде 4 діни бірлестік есепте тұрған. 2012 қайта тіркеуден 2 буддалық бірлестік өтті. Олар, Батыс Қазақстанда аумағында және Алматы қаласында орналасқан.

«Кришна Санасы Қоғамы» 1966 жылы Нью-Йорк қаласында Бенгаль монахы Бхактиведанта Свами Прабхупада негізін салған неоиндуистік діни бірлестік. Кришна иттер Кришнаға құдайдың құдіретті бейнесі ретінде табынады. 2011 жылдың басында елімізде 14 діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден 8 жергілікті діни бірлестік өтті.

Бахаи қауымы XIX ғасырдың ортасында пайда болды. Оның негізін «Бахаулла» есімімен танылған парсылық Мирза Хусейн Али қалаған. Бахаи ілімі әлемдік және дәстүрлі діндердің жекелеген қағидаларын негізге ала отырып синтезделген ілім болып табылады. 2011 жылдың басында елімізде 20 діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден 6 жергілікті діни бірлестік өтті.

Иса Мәсіхтің соңғы қасиетті күндері шіркеуінің (мормондар) негізін 1830 жылы АҚШ-та Джозеф Смит қалады. «Мормон» термині 1830 жылы қасиетті жазба ретінде жарияланған, мормондар Библиямен қатар қолданатын «Мормон кітабынан» шыққан. 2011 жылдың басында елімізде бір діни бірлестік есепте тұрған. Қайта тіркеуден 2 жергілікті діни бірлестік өтті.

XXI ғасырдың әлемдік ішкі тәртібі мен бет-бедері айқын сипат алған шақта, діннің шын мәніндегі өркениетті, адами тәрбиені, демократияны ұлықтайтын асыл қасиеттерін халыққа жеткізіп тарату және түсіндіру – біздің халқымыздың рухани кемелдігін арттырудың кепілі және еліміздің қауіпсіздігінің құрамдас бөлігінің бірі. Осыған орай 2012 жылдан бастап елімізде дінге талап пен тәртіп күшейтіліп олардың қоғамдағы орны мен қызметі айқындалды.

Қазіргі таңда көп конфессионалды Қазақстандағы конфессияаралық келісімге баса назар аударуымыз керек. Көптеген деноминациялардың бір аумақта бейбіт өмір сүруі ел саясатының жемісі ғана емес тұрғылықты халықтың өзара қарым – қатынасының жемісі. Елімізде конфессияаралық ірі қақтығыстар болмады, мұның өзі біздің басымдылығымыз.

Әлемдік жаһандану жағдайында еліміздің бірлігі мен бірегейлігін сақтау үшін, өзіміздің ұлттық болмысымыз бен төлтума мәдениетімізді, рухани құндылықтарымызды болашақ ұрпақ танып білуі, ұлттық бет-бейнемізді жоғалтпай, болашақ ұрпаққа ұлттық құндылықтарымыздың ең асылын ұрпақ сабақтастығы арқылы жүйелі түрде жеткізу – өмір талабы. Осы мақсатқа жету үшін ең басты мән береріміз де, ең асылымыз да – дін.

Еліміздің ұлттық және мемлекеттік бірегейлігін сақтау үшін келер ұрпақ өзіміздің ұлттық болмысымыз бен төлтума мәдениетімізді, рухани құндылықтарымызды жіті танып білуі, ұлттық бет-бейнемізді жоғалтпай, болашақ ұрпаққа ұлттық құндылықтарымыздың ең асы-

лын ұрпақ сабақтастығы арқылы жеткізу бүгінгі өмір талабы.

Осыған орай көп дінділік пен көп конфессиялық саяси тұрақтылығымды сақтап, ел өркендеуі үшін қазақстандықтардың барлығы өзара тату, ынтымақшыл бола білуі қажет. Ел ертеңі қоғам еншісіне бұйырып тұрған сәтте, қоғам мен дін біртұтастығын бұзбай дамып, өркендеуі қажет.

Әдебиеттер

1 Мухаммад – Садық Мухаммад Юсуф. Ислам – и вера, и образ жизни. Зведа Востока – 1988. – № 12 .

2 Мұртаза Бұлұтай. Қазақстандағы дін және мемлекет қатынастары, «Дала мен Қала» газеті. – Алматы, 2005. – 5 б.

3 Назарбаев Н. Тарих толқынында – Алматы: Атамұра, 1999 – 186 б.

4 Дербісәлі Ә. / Ислам және заман. – Алматы: Дәуір баспасы, 2004. – 8 б.

5 Есімов Ғ. «Елдік сана философиясы Қазақ елі – мәңгілік» атты дөңгелек үстел материалдары

6 Бурбаев Т. Қазіргі Қазақстан жағдайындағы этноконфессионалдық қатынастардың ментальдік негіздері. – Алматы, 2008. – 332 б.

7 Қазақстандағы діндер. Жауапты редактор: филос. ғ. д., профессор Н.Ж. Байтенова. – Алматы, 2008.

8 Зиммель Г. Социология религии // Избранное. – Т. 1. – М., 1996. – С. 579.

9 Қасиетті Құран Кәрім

10 Саидбаев Т.С. Ислам и общество. – М.,1978. – 21 б.

11 Аханов Б. Дін және еркін ойшылдық. – Алматы, 1993. – 31 б.

12 Трофимов Я. Религия в Казахстане. – Алматы: «Әділет – пресс», 1996. – 40 с.

13 Игнатенко А.А. Исламские концепции социально – экономического и политического развития: Ближний и Средний Восток. – М., 1985. – 221 с.

14 Уалиханов Ш. Қазақтардағы шамандықтың қалдығы. Таңдамалы 2-басылым. – Алматы: Жазушы, 1985. – 520 б.

15 Сухарева О.А. Пережитки демонологи у шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские вервание и обряды в Средней Азии. – М.: Наука, 1975. – 84 с.

16 Бартольд В.В. Сочинение. – Т. 2. – Ч. 2. – 68 с.

17 Орынбеков М. С. Қазақ сенімдерінің бастаулары. – Алматы, 2002. – 28 б.

18 Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана Соц. Т – 2. – Ч.1 – 252 с.

19 Нұртазина Назира Дәуітбекқызы. Қазақ мәдениеті және ислам. – Алматы, 2002.

20 Иасауи Қ.А. Диуани Хикмет. – Түркістан, 1993. – 144 б.

21 Қасымжанов А. Рухани тамырлар. – Қазақ. – Алматы: Білім, 1994. – 176 б.

22 «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» 1992 жылғы 15 қаңтардағы Қазақстан Республикасы Заңының (Қазақстан Республикасы Жоғарғы Кеңесінің Жаршысы, 1992 ж. – № 4. – 84-құжат;

23 Бейсенов Б. Қазақстандағы ислам кеше және бүгін ҚазҰУХабаршысы. – 2009. – №1. – 176 б.

24 Гараджа В.И. Религия как предмет социологического анализа. Религия и общества. Хрестоматия по социологии и религии. – М.: Наука, 1984. – Ч. 1. – 775 с.

25 ҚМБД ақпараттар сайты.

26 Мұртаза Бұлұтай. Қазақстандағы дін және мемлекет қатынастары, «Дала мен Қала» газеті. – №5. – 04.02.2005 ж.

27 http://e-history.kz/kz/contents/view/690 © e-history.kz

References

1 Muhammad – Sadyk Muhammad Jusuf. Islam – i vera, i obraz zhizni. Zveda Vostoka – 1988. – № 12 .

2 Murtaza Bulutaj. Kazakstandagy din zhane memleket katynastary, «Dala men Kala» gazeti. – Almaty, 2005. – 5 b.

3 Nazarbaev N. Tarih tolkynynda – Almaty: Atamura, 1999 – 186 b.

4 Derbisali A. / Islam zhane zaman. – Almaty: Dauir baspasy, 2004. – 8 b.

5 Esimov G. «Eldik sana filosofijasy Kazak eli – mangilik» atty dəngelek ystel materialdary

6 Burbaev T. Kazirgi Kazakstan zhagdajyndagy jetnokonfessionaldyk katynastardyn mental'dik negizderi. – Almaty, 2008. – 332 b.

7 Kazakstandagy dinder. Zhauapty redaktor: filos. g. d., professor N.Zh. Bajtenova. – Almaty, 2008.

8 Zimmel' G. Sociologija religii // Izbrannoe. – T. 1. – M., 1996. – S. 579.

9 Kasietti Kuran Karim

10 Saidbaev T.S. Islam i obshhestvo. – M.,1978. – 21 b.

11 Ahanov B. Din zhane erkin ojshyldyk. – Almaty, 1993. – 31 b.

12 Trofimov Ja. Religija v Kazahstane. – Almaty: «Adilet – press», 1996. – 40 s.

13 Ignatenko A.A. Islamskie koncepcii social'no – jekonomicheskogo i politicheskogo razvitija: Blizhnij i Srednij Vostok. – M., 1985. – 221 s.

14 Ualihanov Sh. Kazaktardagy shamandyktyn kaldygy. Tandamaly 2-basylym. – Almaty: Zhazushy, 1985. – 520 b.

15 Suhareva O.A. Perezhitki demonologi u shamanstva u ravninnyh tadzhikov // Domusul'manskie vervanie i obrjady v Srednej Azii. – M.: Nauka, 1975. – 84 s.

16 Bartol'd V.V. Sochinenie. – T. 2. – Ch. 2. – 68 s.
17 Orynbekov M. S. Kazak senimderinin bastaulary. – Almaty, 2002. – 28 b.
18 V.V.Bartol'd Istorija kul'turnoj zhizni Turkestana Soc. T – 2. – Ch.1 – 252 s.
19 Nurtazina Nazira Dauitbekkyzy. Kazak madenieti zhane islam. – Almaty, 2002.
20 Iasaui K.A. Diuani Hikmet. – Tүrkistan, 1993. – 144 b.
21 Kasymzhanov A. Ruhani tamyrlar. – Kazak. – Almaty: Bilim, 1994. – 176 b.
22 «Dini senim bostandygy zhane dini birlestikter turaly» 1992 zhylgy 15 kantardagy Kazakstan Respublikasy Zanynyn (Kazakstan Respublikasy Zhogargy Kenesinin Zharshysy, 1992 zh. – № 4. – 84-kuzhat;
23 B.Bejsenov.Kazakstandagy islam keshe zhane bүgin KazUUHabarshysy. – 2009. – №1. – 176 b.
24 Garadzha V.I. Religija kak predmet sociologicheskogo analiza. Religija i obshhestva. Hrestomatija po sociologii i religii. – M.: Nauka, 1984. – Ch. 1. – 775 s.
25 KMBD akparattar sajty.
26 Bulutaj M. Kazakstandagy din zhane memleket katynastary, «Dala men Kala» gazeti. – №5. – 04.02.2005 zh.
27 http://e-history.kz/kz/contents/view/690 © e-history.kz

Kilybayeva S.E.

Transformation of youth political participation

Youth civic and political participation has been a central concern of research and public policy. This situation has been motivated by growing signs of disaffection among younger generations, at least regarding conventional forms of participation. This paper explores the range of meanings of political participation, which causes debates among researchers due to diversification of the concept. Furthermore, it provides an overview to the new typology of political behavior, which encompasses all typesof political participation, including conventional and unconventional types of political engagement. The author tries to identify and explore factors which facilitate and hinder political participation in Kazakhstan. Such factors as education, awareness level, educational institutions and family in the process of political socialization of youth are found to have significant influence. Many peer-reviewed articles on political participation were reviewed. Articles were sourced through bibliographic data bases and recent issues of journals known to publish in the field of political participation.

Key words: civic and political participation, apathy, non-participation, youth.

Қилыбаева Ш.Е.

Жастардың саясатқа қатысу трансформациясы

Жастардың азаматтық және саяси қатысуын зерттеу, қоғамдық саясаттағы орталық мәселелердің бірі боп табылады. Бұл мәселе өскелең ұрпақтың өспелі қанағаттанбаушылық деңгейімен, дәлірек айтқанда, конвенциялық саяси қатысуынан туындаған. Бұл мақалада зерттеушілер арасында пікірталас тудыратын алшақтық тұжырымдамасы, саясатқа қатысуының ауқымды мәні қарастырылған. Мақалада саяси мінез-құлықтың жаңа типологиясына шолу ұсынылады, онда саяси қатысудың конвенционалды және конвенционалды типтерін қосқанда барлық типтері қарастырылған. Мақала авторы Қазақстандағы жастардың саяси қатысуына жағдай жасайтын және кедергі келтіретін факторларды анықтайды. Білім алу, ақпараттану деңгейі, білім беру мекемелері және отбасы жастардың әлеуметтенуіндегі маңызды компонент ретінде анықталған. Автор саяси қатысу бойынша рецензияланған көптеген мақалаларға жүйелік шолу әдісін қолданған. Мақалалар саяси қатысу саласы бойынша белгілі журналдардың соңғы шығарылымдары және библиографиялық мәліметтер базасынан алынған.

Түйін сөздер: азаматтық және саяси қатысу, енжарлық, қатыспаушылық, жастар.

Килыбаева Ш.Е.

Трансформация политического участия молодежи

Гражданское и политическое участие молодежи стало одним из центральных проблем в исследованиях и публичной политике. Такое положение вызвано нарастающими признаками неудовлетворенности молодого поколения, прежде всего, конвенциональными формами участия. В данной статье рассматривается диапазон значений политического участия, расхождение концепции которого вызывает дебаты среди исследователей. Далее в статье предоставляется обзор новой типологии политического поведения, в котором отражены все типы политического участия, включая конвенциональные и неконвенциональные типы политического вовлечения. Автор статьи пытается определить и исследовать факторы, которые способствуют и препятствуют политическому участию молодежи в Казахстане. Образование, уровень информированности, образовательные учреждения и семья определены как важные компоненты в процессе политической социализации молодежи. Автор применил метод описательного систематического обзора по результатам анализа многих рецензируемых статей по политическому участию.

Ключевые слова: гражданское и политическое участие, апатия, неучастие, молодежь.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

UDC 323.21-053.81 (574)

Kilybayeva S.E.

Al-Farabi Kazakh National University,
Almaty, Kazakhstan
E-mail: shugyla.kilybayeva@gmail.com

TRANSFORMATION OF YOUTH POLITICAL PARTICIPATION

Introduction

Some studies on political participation claim that recent decades in post-industrial societies, citizens have become increasingly disengaged from the traditional channels of political participation. Researchers are concerned about the declining levels of civic and political engagement, low electoral turnout, eroding public confidence in the institutions of representative democracy, and other signs of public discontent weariness, skepticism, cynicism and lack of trust in politicians and political parties. Moreover, there is a development of «critical citizens», who are not politically and civically active. The majority claim that young people are politically disengaged and apathetic. Nevertheless, a sizeable segment of young people are not politically disengaged, instead they just prefer non-conventional forms of political participation to rather than conventional methods. Despite the fact that the «ruling» consider today's adolescents to be politically passive and apathetic.

Young people are politically passive and do not care about what is happening in their country, young people simply have abandoned traditional (institutional) forms of political participation as voting, party membership, considering them to be dutiful. All of these researchers' observations are true. However, what are the possible reasons for such apathy among today's youth and why do they abandon traditional forms of political participation?This article considers the newly emerged forms of political participation and explains several reasons why the youth avoid traditional forms of participation. The author of this article analyzes the different factors which facilitate and inhibit the level of participation.

New typology of political participation and civic engagement

By reviewing literature on political participation, it is not always clear where political participation begins and ends. The problem of the theoretical framework of the literature on political participation is that there is no single typology of political participation. Every theorist makes own adjustments. It is very important to clearly know what political participation is and differentiate between its different forms, in particular to distinguish «political participation» from

other similar concepts namely «civic engagement».

It is well-known, that there are two commonly agreed types of political participation: conventional and unconventional political participation, or in other words, legal and illegal political participation.

Martin A. [1] in his work mentions that political participation before 1960s was associated only with the conventional types of political participation which are largely centered around the electoral world and political parties. For instance, Verba and Nie [2] classified four modes of political participation: voting, campaign activities, individual citizen-initiated contacting and group or organizational activity. However, as protests and other sorts of political participation increased throughout the 1960s and 1970s, research gradually came to reflect this; hence, Barnes and Kaase [3] took a broader approach and examined protest which was conceptualized as citizens' willingness to engage in strikes, boycotts, signing petitions and attending demonstrations. Their and other researchers' work on protest broadened the meaning of political participation by considering not only the electoral form of political participation but also the non-electoral form of political participation.

Thus, before researchers cared about the declining electoral participation and declining membership of political parties, with the emerging of non-electoral forms of participation, there emerged other studies on political participation, expanding the meaning of the concept of «political participation».

Now it is difficult to understand the meaning of political participation due to the fact that citizens' are involvement in political processes which are changing. On the one hand, there is a world of state regulated, traditional forms of engagement undertaken by qualified members, while, in parallel to this world, young people engage in projects and institutions that display a form of self-organization that distance itself from conventional political engagement [4]. Researchers actively try to capture changes in citizens' participation and engagement in politics and society but there are so many forms of civic engagement as well as political participation that they have in stock. So, it is very crucial to understand what political participation is and know its forms.

Recent theoretical developments already mirror this very broad and diversified notion of civic and political engagement and participation. Berger [5], for instance, in his critical reflection about «civic engagement», he suggests that the concept of 'engagement' is unexplored and need to be developed, rejecting, therefore, a totalizing and a simplistic definition. Berger argues that these two notions of political and civic participation are very broad and diversified. He argues that 'political engagement' refers to attentive activity, which involves the polity, i.e. affecting, either directly or indirectly, government action.

However, the civic concept is too wide, and have lost its meaning. On the other hand, the concept of 'political engagement' is too narrow, in the sense that its comprehensive definition to date encompasses only actions and activities that are in some way 'directed toward influencing political outcomes in society'.

In 2012 Swedish researchers Ekman and Amnå[6] proposed a new typology, combining all types, including conventional and unconventional types of political participation. They introduced a nuanced picture of the new typology which gives us the clear picture of the conceptual confusion that may be found in current research on civic engagement and declining levels of political participation. In their developed new typology they suggest two big groups of political participation: civil participation (or latent political participation) and manifest political participation (take a look at the Table 1).

Their new typology makes a clear distinction between 'manifest' political participation and less direct or 'latent' forms of participation, as well as between 'individual' and 'collective' forms of participation in order to cover conventional and new forms of participation. This typology by Ekman and Amnå captured basically all types of political behavior: attentiveness and interest to politics, civic engagement which includes voluntary work and social and political activities based on personal interest, formal political participation (voting, membership in political parties and organizations), and extra-parliamentary participation which encompasses legal and illegal political activism.

Complexity of choices of political participation

Youths are considered an important segment of a country's population. The youth plays significant role in the process of progress and development of any country. If young people opt for non-action and non-participation in politics and voting, it could bring forth a negative effect on the overall political process of the country. Many Kazakhstani researchers and public figures claim that Kazakhstan youth is politically disengaged and apathetic at all. Young people in Kazakhstan are less exposed to political information, showing lower level of political knowledge.

Table 1 – Latent and manifest political participation by Ekman and Amnå

Civil participation (latent political participation)		Manifest political participation		
Involvement (attention)	Civic engagement (action)	Formal political participation	Activism (extra-parliamentary participation)	
			Legal	Illegal
Individual form				
Personal interest in politics and societal issues Attentiveness to political issues	Activities based on personal interest in and attention to politics and societal issues	Electoral participation and contact activities	Extra-parliamentary forms of participation: to make once voice heard or to make a difference by individual means (e.g. signing petitions, political consumption)	Politically motivated unlawful acts on an individual basis
Collective forms				
A sense of belonging to a group or a collective with a distinct political profile or agenda Life-style related politics (e.g. identity, clothes, music, food, values)	Voluntary work to improve conditions in the local community, for charity, or to help others (outside the own family and circle of friends)	Organized political participation: membership in conventional political parties, trade unions and organizations	Loosely organized forms or network-based political participation: new social movements, demonstrations, strikes, and protests	Illegal and violent activities and protests: demonstrations, riot, squatting buildings, damaging property, confrontations with the police or political opponents

However, there is yet another contradictory opinion concerning the political activity of the youth. Farthing [7] suggests that it is not possible to use a simple approach to analyze the complexity of young people's civic and political engagement. Instead, she argues that 'a more helpful conceptualization requires moving beyond the claim that young people are either politically engaged or disengaged, to acknowledge that both engagement and disengagement are simultaneously occurring'.

On the other hand, some studies suggest that the new generation when compared to previous generations of youth has access to aplethora of choices in regards to political participation. Furthermore, the youth prefer more personalized politics of self-actualization through digital networking or consumer activism [8]. The popularity of non-institutional forms of political participation of youth is caused by the attractiveness and simplicity of self-expression by protests as one of the means of political involvement.

According to Verba, extra-parliamentary forms of participation are a peculiar message from young people with limited political resources. It is easier and more convenient to express your relation towards different political questions using extra-parliamentary forms of participation. This change with the expansion of protests is because it allows for richer forms of individual self-expression than voting or mere membership in a political party does. This greater freedom and precision in expressing individual preferences fits better with the emerging post-materialist values [9].

The preference foran extra-parliamentary way of participation seen among various Kazakhstani youth is explained by recent emergence of new political behavior among youth. It is a change of political values and attitude seen in youth's values and attitudes. According to Inglehart, younger generations in advanced societies are experiencing a transition from traditional (materialist) values to secular-rational values much like the change from survivalist to self-expressiononistic values (post-materialist values).

In the case of Kazakhstan, protests, boycotts and other types of non-institutional participation are evaluated by citizens of Kazakhstan as the preferable way of confronting and challenging the political system and its elites. Hence, it functions as the channels of expression for social dissatisfaction.

What factors facilitate and inhibit political participation of Kazakhstan youth?

Apathy among youth can be a fundamental problem because it can spread indifference among individuals, ultimately distracting from sociopolitical affairs of life [10]. Here, we consider several explanation of political apathy and disengagement from decision-making young people.

Firstly, they are exposed daily to a large number of social activities, objects, cultural norms, religious beliefs, etc. Because of their limited time, they select only personal life, education, work and are engaged in the growth of well-being. This inevitable limited choice can produce political disengagement among people, especially youth. As a result, it is generally accepted that youth in Kazakhstan are politically passive, though they could have an interest in politics and desire to be active citizens who contribute to the growth of their country.

Let us define what apathy is in political context. *Apathy* is defined either as a particular state of mind wherein there is a lack of feeling, passion, or interest or as a type of behavior indicating the lack of participation and lack of action [11]. Both the symptom and the syndrome of apathy are of conceptual interest because they signify loss of motivation. Loss of motivation due to disturbance of intellect, emotion, or level of consciousness defines the symptom of apathy. Marin [12] conceptualized apathy as a loss of motivation not attributable to emotional distress, cognitive impairment, or diminished level of consciousness.

Apathy is another term for passivity, submissiveness, and even numbness reaching epidemic proportions when it comes to social, economic, environmental, and political issues. Symptoms of apathy include lack of awareness, concern, social responsibility, and prevents participation and actions including voting. This this particularly apparent for those in the age group 18 to 24 years of age.

Apathy is not simply the absence of political engagement or lack of motivation. According to Gordon and Taft [13], apathy among youth is actively shaped through multiple social processes and points of social marginalization. They further supported the assumption that youth apathy is the normal and pre-socialized state of being young. Many studies have suggested that apathy leads to non-action and nonparticipation in the social and political affairs of society during an individual's life. So it is assumed that the apathetic person fails to take part in the social and political sphere of life because he or she lacks any feeling or interest in the matter at hand.

So in order to be politically active, there is a basic need – the existence of interest towards politics. Further development of civic education is supported by *political interest* of a person. Without political interest there is no motivation to follow the news and gain a deeper form of knowledge. Political interest also is a main index of a lifelong political participation. There should also exist a desire and pride of being a member of society, and part of a political context.

What are the other factors which facilitate political participation of citizens? Surely, it is important to avoid presenting a compartmentalized vision of the factors that influence people's civic and political participation. However, the author tried to mention all those factors which facilitate and inhibit the level of political participation of a citizen.

From an individual approach, we can underlie such factors as *education*, *level of informatization*, *the role of educational institutions, family* and *media*. Education has a positive impact on political interest because it provides individuals with the resources and the civic awareness to understand the world of politics, in addition to giving them greater capacity to influence it [14]. Civic education is strongly and positively correlated with political engagement, increases the effectiveness of political participation. Civic education is the 'preparation of young people so that they possess the knowledge, skills, and values necessary for an active participation in society. The improved levels of education go hand-in-hand with a genuine revolution in access to information.

The *media* plays an important role by directly linking individuals to politics. Traditional media (radio, TV, newspapers) and new media (social networking websites, blogs) have a tremendous influence on political and civic knowledge and the level of activism in a group of people. Internet offers enormously diverse and rich ways to access political information. People can now choose the content and ideological perspectives of their political information from a very long catalogue. Young people are more able to establish a direct relationship with political causes of their interest and have less need for intermediary organizations, parties or institutions due to a greater cognitive mobilization than previous generations. Mobilizing role of Internet is also known for political participation, for instance, Arab Spring mobilization of youth.

In Kazakhstan young people also widely use Internet as a tool for access information. In popular social network as Facebook young people promote,

share and «like» different political and social materials, post their own thoughts and observation, engage in different discussions in commentaries, add to popular politicians and public figure to their friend lists.

Initially, civic education and political socialization are obtained at *educational institutions* (schools, colleges, universities) and within families, where a person gains political and social knowledge, learns to discuss public problems with others. Political and social subjects (courses) are mandatory at schools and universities of Kazakhstan regardless the specialty. There is no doubt, that students do gain knowledge in social sciences. Schools' and universities' public life are rich in different debates, discussions, local elections, etc. Thus, educational institutions are one of the main places where the youth learn to socialize and participate.

Families play a special role in political socialization of youth and in the development of social and civic education of a person. Political preferences and political views of parents could have a big impact on political preferences and views of their children. The existence of books and journals at home, the style of parents' communicating, their civic volunteerism, etc. influence the level of politicization of their children. Moreover, some children bring 'family traditions' such as watching news on TV and reading newspapers to their new families.

As previously mentioned, political activity of people includes complex factors such as the presence of interest in politics, high level of informatization, civic education, etc. In order to be highly informed there is a need of access to the Internet in order to monitor all socio-economic and political news in the country. If a person is able to be informed about news in the country and have a good knowledge of government laws, then he or she will have an accurate understanding of the current socio-political situation in the country.

References

1 Aaron J.Martin. 2012. Young people and Politics: Political Engagement in the Anglo-American Democracies. By Routledge Taylor and Francis Group: London and New York.

2 Verba, S., Nie, N. H. 1972. Participation in America: Political Democracy and Social Equality. New York: Harper & Row.

3 Kaase, M., Marsh, A. 1979. Political Action. A Theoretical Perspective. In S. Barnes, M. Kaase et al. Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies, pp. 27–56. London & Beverly Hills: Sage.

4 Busse B., Hashem-Wangler A., Tholen J. 2015. «Two worlds of participation: young people and politics in Germany». The Sociological Review. Vol. 63, pp. 118-140.

5 Berger Ben. 2009. «Political Theory, Political Science, and the End of Civic Engagement». Perspectives on Politics. Vol.7, No 2, pp. 335-350.

6 Ekman Joakim, Amnå Erik. 2012. «Political Participation and Civic Engagement: Towards a New Typology». Human Affairs. Vol. 22, pp. 283-300.

7 Farthing R. 2010. «The Politics of Youthful Antipoltics: Representing the 'Issue' of Youth Participation in Politics.» Journal of Youth Studies 13 (2): 181-195.

8 Vromen A., Xenos M., and B. Loader. 2014. «Young people, Social media and Connective action: from organizational maintenance to everyday political talk». Journal of Youth Studies, Vol. 18, No 1, 80-100.

9 Soler-i-Marti R. 2015. «Youth political involvement update: measuring the role of case-oriented political interest in young people's activism». Journal of Youth Studies, Vol. 18, No 3, 396-416.

10 Ahmad Saeed. 2015. «Role of Socioeconomic Status and Political Participation in Construction of Apathy Among Youth». Journal of Human Behavior in the Social Environment, Vol. 25, pp.801-809.

11 Wright R.A., Stewart C.C. 2012. «Multifaceted effects of fatigue on effort and associated cardiovascular responses». In R.A. Wright & G.H.E. Gendoll (Eds.). How motivation affects cardiovascular response: Mechanisms and applications, pp. 199-218. Washington, DC: APA Press.

12 Marin R.S. 1991. Apathy: A neuropsychiatric syndrome. Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences, 3 (3), pp. 243-254.

13 Gordon R.H., Taft K.J. 2011. Rethinking youth political socialization: Teenage activists talk back. Youth & Society, Vol. 43, pp. 1499-1527.

14 Soler-i-Marti R. 2015. «Youth political involvement update: measuring the role of case-oriented political interest in young people's activism». Journal of Youth Studies, Vol. 18, No 3, 396-416.

Мекебаева М.А.,
Халикова Ш.Б.,
Шәбден М.Б.

Қоғамның саяси құндылықтары: Батыс Еуропа мен Қазақстанның партиялық идеологияларының талдауы

Мақалада Батыс Еуропа мен Қазақстандағы саяси партиялардың саяси құндылықтары, идеологиялық бағыттары қарастырылған. Саяси партиялар мен партиялық жүйелердің қалыптасуына осы мемлекеттерде қабылданған идеологиялық негіздердің ықпалына салыстырмалы талдау берілген. Батыстық демократиялық қоғамда партиялар саяси үрдістің жеке субъектісі ретінде қалыптасқан. Қазақстандық саяси жүйеде партиялар маңызды орынға ие бола алмады. Бүгін партиялардың негізгі әлеуметтік қызметіне билік пен қоғам арасындағы екіжақты байланысты қолдау мен нығайту жатады.

Түйін сөздер: саяси партия, партиялық жүйе, саяси құндылықтар, идеологиялар.

Mekebaeva M.A.,
Khalikova Sh.B.,
Shabden M.B.

Political values of society: analyze political ideology of Western Europe and Kazakhstan

The article deals with political values, the ideological direction of the political parties of Western Europe and Kazakhstan. It was comparative analysis of the problems of formation of ideologies and their influence on the formation of political parties and party systems in Western Europe and Kazakhstan. In Western democracies parties act as independent subjects in the political process. In Kazakhstan's political system, the party does not occupy such an important place. The main social function of the party today is the function of maintaining and strengthening bilateral relations between the authorities and society.

Key words: political parties, party systems, political values and ideology.

Мекебаева М.А.,
Халикова Ш.Б.,
Шабден М.Б.

Политические ценности общества: срез политических идеологий Западной Европы и Казахстана

В статье рассмотрены политические ценности, идеологические направления политических партий Западной Европы и Казахстана. Дан сравнительный анализ проблем формирования идеологий и их влияния на формирование политических партий и партийной системы в странах Западной Европы и Казахстана. В западных демократических обществах партии выступают в качестве самостоятельных субъектов политического процесса. В казахстанской политической системе партии не занимают столь важного места. Основной социальной функцией партии сегодня является функция поддержания и упрочения двусторонних связей между властью и обществом.

Ключевые слова: политические партии, партийные системы, политические ценности, идеологии.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 32:329.1/6

*Мекебаева М.А., Халикова Ш.Б., Шәбден М.Б.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: maigul-07@mail.ru

ҚОҒАМНЫҢ САЯСИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ: БАТЫС ЕУРОПА МЕН ҚАЗАҚСТАННЫҢ ПАРТИЯЛЫҚ ИДЕОЛОГИЯЛАРЫНЫҢ ТАЛДАУЫ

Бүгінгі таңда Қазақстан демократиялық мемлекеттерге тән көппартиялық жүйелі тұрақты дамушы мемлекет болып табылады. Көппартиялық айқын идеологиялық қағидасы бар тіркелген бірнеше саяси партиялардың болуына негізделеді. ҚР Парламентінің Мәжілісіне сайлау нәтижелері елдегі, Нұр Отаннан басқа көптеген саяси партиялардың әлсіздігін көрсетті. Қазақтандағы партияларда электораттың саяси таңдауын қалыптастыруға бағытталған жеткілікті деңгейдегі мықты идеологиялық базаның жоқтығы анық байқалады. Алайда, электорат үшін күрес көп жағдайда «талғамайтын» құндылықтар, бағдарламалық ережелердің эклектикалығымен, партияның идеологиялық қалауының нақты емес тұжырымдарымен қатар жүреді.

Қазіргі кезеңде біз саяси партиялардың электоратты өз жағына тарту мақсатында әртүрлі идеологиялық мазмұндағы лозунгтерді жиі қолданатынын байқаймыз. Әрине, идеологиялық әсер ету әртүрлі, кей жағдайда бір-біріне сәйкес келмейтін де құндылықтар мен коннотациялардың саналы түрде араласуы арқылы жүзеге асырылуы мүмкін. Расында, саясат алаңы кейін қисынсыз «көшірмеге» айналады. Қазіргі саяси жағдайда қандай да бір дәстүрлі идеологиялық үлгілерді қалыптасыру мақсаты да бар.

Бүгінде Қазақстанда, шын мәнінде, қазақстандықтардың барлығын немесе, ең болмаса, көпшілігін жұмылдыруға қабілетті саяси құндылықтар жүйесі, яғни әлеуметтік топтардың саяси қызметін ынталандыратын, біріктіретін амбициялы, эмоционалды қанықкан әлеуметтік-саяси идеал жоқ.

Осыған байланысты саяси партиялардың идеологиялық нұсқауларын қарастыру, қазақстандықтардың саяси құндылықтарын анықтау және орын алған қауіп-қатерлерге баға беру өзекті болып табылады.

Идеология өзінің шындық немесе жалғандық деңгейіне қарамастан, қазіргі уақытта қандай және кейін қандай болу керек деген шынайылықтың қарама-қайшылығынан құралып, қандай да бір идеалға негізделуі қажет. Барлық қарама-қайшылықтарды, қызығушылықты және күнәларды жоюға негізделген кемелденген әлеуметтік тәртіп, адамдар арасындағы фундаменталды үйлесімділікке қол жеткізу мәңгілік арманға айналған көптеген утопияларда көрініс тапты.

Идеологияны консолидациялау үшін олардың мүдделерін тасымалдаушылардың бірлігіне қарағанда, сыртқы жау маңызды рөл атқарады. Бұл жерде сыртқы жау мүдделерді кристаллизациялау үшін мықты катализатор ретінде қызмет атқарады. Егер жау болмаса, оны жасанды түрде қолдан жасайды. Бұл аспектіде идеологияның тиімділігі топтағы мүшелердің қорғаныштық, қорқыныш және агрессия түйсігін туындатқызатын басқа қоршаған әлем зұлым күш болып көрінгенде айқын байқалады. Әрбір идеологиялық құрылым қарсылас немесе жағымсыз бейне жайлы түсініктерден құралады. Көп жағдайда қарсыластың бейнесіне топтың бірлесу деңгейі тәуелді болады.

Идеологияның негізі партиялар, ұйымдар, бірлестіктер, үкімет және т.б. басқа әлеуметтік-саяси күштердің саяси стратегияларынан құралады.

XXI ғасырдың басында партиялар идеологиялық спектрдің орта деңгейін иеленуді қалағаны белгілі. Саяси күштер өз идеологиялық ұстанымдары жақын партиялармен ынтымақтастыққа жол ашса, ал партиялар мемлекеттің және азаматтардың басым бөлігінің мүдделеріне жауап беретін әмбебап біреген бағдарламаларға ұмтылады. Саяси қызметтің және көптеген партиялардың мақсаты біздің мемлекеттің азаматтарына қажетті – қызықты жұмыс пен жоғарғы жалақылы экономикалық салаға шоғырланған. Ең басты идея – мемлекеттің қайта өркендеуі, Отанның қайта жандануы болады. XXI ғ. басындағы саяси дискурстың негізгі саяси ұраны – бірлік тақырыбы және саяси мақсаттарға жетудің шарты ретінде де болды.

Алайда, басқа бір елдің мемлекеттік құрылымын немесе саяси жүйесін, олардың институттарының қызмет ету ерекшеліктерін, азаматтардың саяси мінез-құлқын дұрыс түсіну үшін саяси құндылықтарын білуі маңызды болып табылады. Саяси құндылықтар көптеген ғасырлар бойы қалыптасады және ұрпақтар бойы эволюцияға ұшырап отырады. Құндылықтар, ой-пікірлер, адамдардың бағыт-бағдарлары нақты бір мемлекетте немесе әлемде болып жатқан оқиғалар, саяси үрдістермен және институттармен тығыз байланысты.

Батыс саяси партияларының идеологиялары

Батыс мемлекеттері саяси құндылықтарының жүйесі саяси құрылымда – плюралистік демократияда, экономикада – жекеменшік және нарықтық шаруашылықта, идеологияда – саяси ұлт принципінде көрініс табады.

1970 жылдары Ұлыбританиядағы саяси партиялардың идеологиясында болған айтарлықтай өзгерістер классикалық либерализм мен нарықтық құндылық концепцияларының жандануы есебінен британдық консерваторлық ойға тән дәстүрлі ұлтшылдық, мемлекеттік биліктің иерархиялығы және әлеуметтік авторитаризм тақырыптарымен үйлесім тауып, мемлекетте ірі көлемді әлеуметтік-экономикалық жаңғырту жасады.

Лейбористер тек жаңа либералдық постулаттарды қабылдап қана қоймай, сонымен қоса лейбористік және либералдық мұраның бөлігімен, сондай-ақ консервативті ойлармен де біріктірді.

Кейінірек интенсивті партиялық реформалардың нәтижесінде партиялардың ұстанымдары центристік болып және кәсіподақтармен дәстүрлі байланыстардың рөлі төмендеп, сайлаушыларға тартымдырақ бола бастады. Ұлыбритания саяси партияларының идеялық бағдарлары өзгерістерге ұшырады және «демократиялық социализм» дәуірінің ұлттандыру туралы идеясына жол бермейтін шектеулі социал-либерализмге ауысты. Патерналистік нұсқадағы консерваторлық дәстүр Англияда тамыры терең жайылған және саяси құндылықтардың мазмұнына және сипатына үлкен ықпал етеді. Британдық үлгіге топтық дифференциация, басқарудың монархиялық формасы, бюрократиялық институционалдық құрылымдар тән.

Осылайша, Ұлыбританияның үкіметі нақты шешімдерді жүзеге асыру барысында мүмкіндіктердің теңдік, мемлекет пен азаматтың өзара жауапкершілік, демократияландыру және есеп берушілік құндылықтарын басшылыққа алады. Бұл бағыттар британдық идеологияның құндылықтарының дәстүрлі модификациясын – ынтымақтастық, теңдік және әділеттілікті көрсетеді.

АҚШ-та мемлекет құрылуының алғашқы жылдарында бұқараны басқарудың негізгі қаруы шіркеу болған. Консерваторлық құндылықтар діни құндылықтар арқылы сіңісіп, шіркеудің беделі ұзақ уақытқа дейін жоғары болды. Партияның негізгі құндылықтары – «демократия, заңның үстемдігі, сөз бостандығы», «жалпыадамзаттық әмбебап құндылықтар».

АҚШ-та қоғам мен мемлекет өзінің алдына ешқандай мақсат қоя алмайды деген тұжырымнан туындайтын экономикалық либерализм идеологиясы таралды. Кейінірек неоконсерваторлық либерализм идеологиясы пайда болды.

Іс жүзінде социал-демократиялық концепция әлдеқайда консерваторлық сипатта тірек болып

келеді, ұрандар деңгейінде сияқты. Саясатта бұл бағыт социал-демократиямен және Билл Клинтонның орташа либералды-гуманистік центризмімен сипатталады. Еркін нарықтағы бәсекелестіктің барлық мүмкіндіктерін қолдана отырып, солшыл центристік саясаткерлер әлеуметтік қомқорлықты қоғамдық жүйенің маңызды тетіктерін қолдап білім және ақпарат саласына ауыстырады.

АҚШ-та либерализм жекелеген жетістік және шектен тыс индивидуализмге негізделген радикалды классикалық (манчестерлік) нұсқасында бекітілген.

Францияда еркін қоғамның либералдық принциптерінің негізі «еркіндік, теңдік, бауырластық» ұранымен ұштасады. 1789 жылғы Адам және азамат құқықтары туралы Декларация либералдық тәртіптің негізі болып табылатын жеке еркіндік, жекеменшік, қауіпсіздік және зорлыққа қарсылық білдіру құқығын жария етті. Француздық консерваторлар табиғи монополиялардың және экономикада бәсекелестік үрдістерді күшейту мақсатында біртіндеп жекешелендірудің реформаларын бастады.

Республиканы қолдау үшін бірігу (РҚБ). РҚБ саяси бағдарламасы: мемлекеттің нығаюы және президенттік биліктің басымдығы, еңбек етушілер есебінен «қатаң үнемдеу», Францияның ядролық қаруланууын одан ары ұлғайту, халықаралық аренада тәуелсіз бағыт ұстану болып табылады.

Француздық демократия үшін одақ (ФДО). Президенттің саясатын қолдайды.

Германияның алдыңғы қатарлы партияларының саяси бағдарламаларында келесі құндылықтар қосылған – ХДО/ХӘО және ГӘДП-ның партиялық ұрандары – «еркіндік, әділеттілік, ынтымақтастық», ЕДП – «еркіндік, теңдік, бауырластық», ортақ жақындық болса да, маңызды айырмашылықтар бар, олар әр партияның ерекшелігін идентификациялауға мүмкіндік береді. Бұл жағдай мемлекеттің саяси жүйесінде көппартиялықтың негізгі идеологиялық алғышарттарының қызметін атқарады. Либералдарды басқа талаптардың алдында еркіндіктіктің басымдылығы ерекшелендіреді. Христиандық құндылықтар Германияның партиялық идеологиясының негізі болып табылады. Христиандық, Германияның болашақтағы бұқаралық конфессиясы (халықтың үштен екісі өздерін христиандықпыз деп есептейді), тұрмысқа, мәдениетке, дәстүрге және, тіпті, әлеуметтік жүйеге жағымды әсер етеді. Германияда немістердің шамамен 70 пайызы өздерін сенушілерміз деп есептейді. Христиандық жастардың тек 5 пайызы ғана жексенбі күні құдайға құлшылық етуге барады. Дегенмен, неміс жастары үшін бұрынғыдай христиандық құндылықтар маңызды, осы жердегі маңызды сұрақ адамның өмір сүруі туралы болып табылады. Қазір мәселе сіз католик немесе протестант екендігіңізде емес. Сіз кімсіз? Сіз қандай адамсыз және қаншалықты сіз адамсыз?

Қазіргі таңда Германияда христиан дінін ұстанушы жастардың саны үнемі қысқаруда (Германияда жастардың төрттен бір бөлігі Құдайға сенеді).

Исламдық саяси партиялар батыс мемлекеттерінде жетістікке ие, олар сонымен қоса әлеуметтік мемлекет идеалдарын насихаттап және исламның құндылықтық жүйесін де құралына айналдырады. Билік пен материалды игілік үшін күрес алаңын жасаған қазіргі зайырлы саяси «ойыншылармен» салыстырғанда, діни партиялардың әділетті қоғам, өз әрекеті үшін жауапкершілік риторикалары жағымды көрінеді. Жастар мәдени бірегейліктен бөлек, саяси және идеялық бірегейлікті іздейді және оны исламнан табады. Сонымен қатар барлық партиялар жыл сайын халықтың исламданып бара жатқанын ескеруі қажет.

Осылайша, келесілерді атап өтуге болады:

– батыс мемлекеттерінің саяси құндылықтары шектеулі діни құндылықтарға негізделген;

– батыс елдері қоғамды өзгертуде реформалық жолды таңдаған;

– нарықтық экономика мен саяси демократияның негізін қалаған принциптерді, қоғамның барлық саласында, әсіресе, әлеуметтік және экономикалық салаларда мемлекеттің рөлін арттыруды мойындады.

– саяси партиялардың әлеуметтік-саяси бағдарламаларының негізінде либерализмнің, консерватизмнің және социал-демократизмнің идеялық-саяси ағымының принциптері бар.

Христиан-демократиялық одағы

Ұраны – әлеуметтік әділеттілік, демократия мен «христиандық социализм» туралы. Үкіметтің шетелдіктердің келуіне шектеу саясатына қарамастан, мемлекеттің беделін сақтау үшін «барлығына ашық мемлекет» ұранын жариялаған болатын.

Христиандық-демократиялық одақ ірі кәсіпкерлердің және шенеуліктердің мүдделерін қорғайтын кадрлық партия болып табылады. Экономикалық саясат қаржылық-өнеркәсіптік олигархияны қолдауға бағытталған. Экономикалық саясаттың тиімділігі үшін олар белсен-

ді өндірістік оқумен айналасатын кәсіби кадр дайындай бастады.

Германияның ЕО пен НАТО-ға мүшелігі германдық сыртқы саясаттың негізгі шарты болып қала береді. Еуропалық бірігу идеясы саяси да, экономикалық та көзқарастан қарағанда маңызды сұрақтардың бірі болып қала береді.

Германияда жұмысбастылықты қамтамасыз ету.

Партияның саясаты туралы азаматтарға жанжақты түсіндіру саясатын жүргізеді, сонымен қатар өзінің қызметінің жағымды жақтарын айта отырып және жағымсыз жақтарын уақыт аздығымен түсіндіреді.

Қылмыспен, зорлықпен және экстремизммен күресті жүргізіп келеді. Полиция «мемлекеттегі ішкі әлемді қорғау» мен полициялық әрекеттердің тиімділігі үшін көптеген өкілеттіктер мен қосымша техникалық жабдықтармен қамтамасыз етілген.

Кез келген оңшыл экстремистік партиялармен ынтымақтастыққа тыйым салынған.

Бүгінгі күні христиандық-демократиялық одақ либералдық идеологияны ұстанады, партия ішінде оңшыл, сонымен қатар солшыл қанаттар да бар, бірақ жүргізіліп отырған саясатқа қарап центристік саясатты ұстанады деген қорытынды жасауға болады.

Христиан-әлеуметтік одағы

ХӘО түгелдей Еуропаның классикалық консервативті партиясының бірі болып қала береді, өзінің саяси стратегиясын консерватизмнің негізін қалаушы принциптерінен негізге алып, бұл принциптерді қорғап келеді. Қазір неміс консерваторлары жаңа экономикалық өндірісті ынталандыруды жасап, ақырындап мемлекетті жалпыға ортақ әл-ауқаттылыққа көшіруге тырысып жатыр. Сонымен қатар, дотациялық аймақтардың ықпалын төмендету және жерлерді тиімді экономикалық дамуға ынталандыру үшін саяси реформалардың жобаларын дайындап жатыр.

Германиядағы социал-демократиялық партия

ГСДП сайлауалды бағдарламасы 2009 жылы 18 сәуірде Берлинде партия басшылығының мәжілісінде қабылданған:

Жағдайы төмендердің салықтарын төмендетуде ГСДП болашақта толық көлемде салықтарды төмендету жағдайын қарастырмайды. Сондықтан салық жеңілдіктері төмен және орта табысты адамдарға, сонымен қатар балалары бар отбасыларға ғана арналған. Кіріс салығының бастапқы мөлшерлемесі 14-тен 10 пайызға дейін төмендейді. Табыстың салық салынбайтын бөлігі отбасында баланың бар болуына байланысты 2010 жылдан бастап қазіргіден 3864-тен 200 евроға дейін көтеріледі. Бюджеттік шығындар жаңа биржалық айналымның енгізілуінен өндірілмекші, сонымен қатар осы қаражатты білімге қосымша шығындарды қаржыландыруға жұмсау жоспарланып отыр.

Экономикалық конъюнктураның жандануы ГСДП конъюнктураның жандануына бағытталған мемлекеттің белсенді саясатын алға тартады. Шұғыл қажеттілік туындаған жағдайда мемлекет «қосымша шығындармен» жауап беруі керек. ГСДП экономикасының потенциалды өсуін климатты және экологияны қорғауға байланысты технологиялардан, сонымен қатар денсаулық сақтаудан көреді.

Экология, энергетика, транспорт. ГСДП-да қаржылық және экологиялық дағдарысты бірбіріне қарсы қоюға болмайды дейді. Климатты қорғау саласындағы амбициялық саясат 2020 жылға қарай 500 мың, ал 2030 жылға – 800 мың жаңа жұмыс орындарымен қамтамасыз етуі тиіс.

Германияда энергияны қамтамасыз ету саласы орта мерзімді болашақта мұнайды импорттаудан тәуелсіз болуы керек. 2030 жылға қарай мемлекеттегі қолданылып отырған энергияның жартысы социал-демократтардың есептеуі бойынша, қайта қалпына келетін энергия ресурстарының есебінен жасалатын болады. 2021 жылға қарай Германия атомдық энергиядан толығымен бас тартуы керек.

Келесі сайлауға дейін Deutsche Bahn теміржол концернін акцияландыру мүмкіндігін, сонымен қатар жеке инвесторлардың бұл өнеркәсіпте қатысуын алып тастады. Жұмысқа бару үшін үнемі көлік қолданатын адамдар, табыстан тәуелсіз бірдей салықтық өтемақы алуы тиіс.

Еңбек нарығы, білім, отбасы. ГСДП мақсаты «толық жұмысбастылықты қамтамасыз ету» болып қала береді. Көп мөлшерде минималды көлемде еңбекке ақы төлеуді ендіру керек. Бұл үшін арнайы комиссия құрылады.

Мектепті тастайтын балалар саны қазіргі кезде 80 мыңды құрап отыр, әр жыл сайын 10 пайызға қысқарып отыруы керек. Толық жұмыс күні жұмыс жасайтын отбасылар үшін (қазіргі уақытта балабақшалар 13 немесе 14 сағатта жабылады) 2013 жылға қарай балабақшадан орын алу құқығына ие болуы тиіс. Балабақшалар бірінші жоғары білім сияқты тегін болуы тиіс.

Әлеуметтік жүйе. Барлық азаматтар және еңбек ететіндер сырқаттардан, мүгедектіктен және кәріліктен сақтандыруға қатысуы керек. Зейнетақы жасы 67 жас мөлшерінде қала береді, де-

генмен, ГСДП үлкен жастағы еңбек етушінің индивидуалды қажеттіліктерін жіті назарға алады.

Швецияның социал-демократиялық жұмыс партиясы (ШСДРП)

Партия бағдарламасы «демократиялық социализмнің» принциптерінен құралады, реформалық сипатқа ие, дегенмен экономикалық, өндірістік демократияның радикалды талаптары да бар. Әлеуметтік-экономикалық реформаларға баса назар аударады.

Қазақстандағы саяси партиялар

Қазақстанның саяси-партиялық спектрінде болып жатқан идеологиялық үрдістердің маңызды ерекшелігіне «вертикалды», жарып өту (бүкіл спектр арқылы) және ұлттық идеологемдердің енуі, партиялардың құрамдас, ерекше немесе позициялардың негізгі тақырыбы болып табылатын ұлттық көзқарастарды қолдануын жатқызады.

Қазақстан партияларының идеялық-саяси платформаларына, әсіресе полярлық партиялық топтар арасында қарбаластық, конфронтациялық қарсылық тән.

Кейбір қазақстандық саяси партиялардың идеологиялық әрекеттерінің ерекше сипатына платформаларының элементі ретінде консерватизмді ғана пайдаланып қоймай, діни мәселеге екпін жасағанын байқаймыз.

Барлық саяси партиялардың платформаларындағы идеялық-саяси күрес түрлерінің әралуандылығы олардың бағдарламалық құжаттарында Қазақстандағы саяси үрдістерді кең көлемді өзекті бағалауларды, конструктивті идеяларды, ұсыныстар мен жобаларды, идеялық-саяси алуандылықты бейнелеу және мемлекеттік саясатты оңтайландыруға потенциал болып табылады.

ҚР-дағы қазіргі партиялық жүйенің жағымды жақтары:

– салыстырмалы түрде жалпымен қабылданған демократиялық стандарттарға сәйкес келетін (формалды түрде) саяси институционалдырудың дамыған деңгейіне жетіп отыр;

– салыстырмалы түрде партиялық жүйе тұрақты, саяси экстремизм жоқ, сонымен қатар, қазақстандық мультиэтникалық қоғамы үшін қауіпті этно- және конфессионалдық-бағытталған партиялар жоқ.

Қазақстандағы партиялық жүйенің кейбір жағымсыз жақтары:

– партияаралық бәсекелестіктің төмен деңгейі;

– партиялық құрылымдардың мемлекеттік-саяси шешім қабылдау және оларды жүзеге асыру барысында ықпалының төмендігі;

– көптеген партиялардың «көсемшілдік» сипаты;

– шағын топтардың мүдделеріне бағытталуы;

– әлеуметтік негіздің және саяси идеологиялардың анық еместігі, бағдарламалық платформалардағы әлеуметтік популизмнің басым болуы;

– халықпен байланыстың төмендігі;

– электоралды кампания кезеңінде ғана партиялардың жандануын сипаттайтын парламенттік типтегі қызмет.

Қазақстанның саяси дамуы үшін партиялық-саяси жүйені функционалдылықты күшейту жағына айтарлықтай трансформация қажет, мемлекеттік басқару барысында шынайы партияның саяси қатысуын ұлғайтуын қарастыратын, сондай-ақ халықтың өз саяси қалауларының агрегациялау механизмін тиімді құру мақсатында олардың құрылымдарын қайта реформалау қажет.

2006-2007 жж. басталған партиялық саланың жаңа конфигурациясы қалыптаса бастады және Қазақстандағы партиялық-саяси жүйенің дамуының келесідей тенденциялары көріне бастады:

– Қазақстандағы партиялық-саяси жүйе құрылымдарын оңтайландыру байқала бастады;

– президенттік және парламенттік сайлаудың алдында басқарушы элитаның консолидациясының қажеттілігі, бұл үрдістің рәсімделуі ішкі сипаттың себебінен туындаған билікке жақтас партиялардың бірігуінің салдары болды.

Дегенмен, сайлау күресінің барысында жеңілістен кейін бұрынғы құрылған «центристік» және оппозициялық партиялық альянстар тарап, бастапқы жағдайына қайтып оралды. Сонымен қатар, ҚР Президентінің қысқа мерзімді болашақта партиялық заңнаманы либерализациялау бойынша ұсынысының енгізілуіне байланысты саяси кеңістікте қазіргі партиялардың санының ұлғаюы мүмкін (1-2 партияға).

Екіншіден, квазикөппартиялық жүйеден бір жарым партиялық жүйеге ауысу үрдісі анық көрініс табуда.

Оның қалыптасуы жоғарыда аталған партия алаңының қайта құрылымдану үрдісінің қалыптасуынан, президенттікке жақтас партиялардың бірігуімен, сайлаудан кейінгі фрагментацияның оппозициялық лагері, сонымен қатар, 2007 ж. Конституциялық реформалар салдарымен байланысты болып табылады.

Осы өзгерістердің нәтижесінде Қазақстанның партиялық-саяси жүйесі классикалық «бір жарым партиялық» құрылымды болды, басым партиясы

және сонымен қатар көзге түсе қоймайтын рөлдегі ұсақ партиясы бар болуымен сипатталады. Ескере кететін жайт, осындай партиялық-саяси жүйе қазіргі кезде тұтастай бірнеше мемлекеттерде басқарудың демократиялық болсын, авторитарлы режимінде болсын кең таралған.

Бір жарым партиялық жүйенің жағымды мүмкіндіктері

Тұтастай алғанда, «бір жарым партиялық» жүйені бағалай келе, айта кететін жайт, оның саяси болашағы бірқалыпты емес. Осындай жүйесі бар бірнеше мемлекеттер XX ғ. 2-ші жартысында табысқа жеткен. Жапония және Швеция әлемдегі жоғары дамыған мемлекеттердің қатарына жатады; Қытай мен Үндістан сынды «оңтүстік-шығыс барыстарының» экономикасының екпіндері де таңқалдырады; Мексика әлемде орта дамыған мемлекеттерінің қатарына тұрақты түрде кіріп келеді. Көптеген басқа да себептерді назардан тыс қалдырмасақ, бұл жетістіктерге жетуде белгілі мөлшерде саяси құраушысы «бір жарым партиялық жүйесі» бар болуы әсер еткен болуы мүмкін деген ойға келесің. Жекелей алғанда, бұл мәселемен айналысатын зерттеушілер экономиканың және өмірдің әлеуметтік деңгейінің көтерілуіне басым партияның саясатында көрініс табатын қоғамдық тұрақтылық, мемлекет дамуының стратегиялық бағытының ауыспалылығы, жалпы ұлттық міндеттерді шешудегі тұтас қоғамның мобилділігі ықпал еткен болатын деп есептейді.

Олардың қызмет ету барысында туындауы мүмкін қоғамдық қатерлер:

– билікте ұзақ уақытқа бір партияның болуы нәтижесінде авторитаризмге әкелуі мүмкін;

– партиялық және мемлекеттік аппараттың тұтасуы жауапқа тартылмаудың, бюрократизм және жемқорлықтың өсуіне жол ашуы мүмкін;

– доминант партияда саяси инерттіктің пайда болуы, биліктің делегитимділігі нәтижесінде халық тарапынан қолдау мен сенімінен айырылуына әкелуі мүмкін.

Бұған айқын мысал – Африканың, Индонезияның кедей мемлекеттерінің қатары (Сухарто генералдың басқару кезеңінде), Филиппин (Ф. Маркостың басқару кезеңінде) және т.б.

Бұл қауіптерден қорғану тәсілдері:

– басқарушы партияның демократиялық принциптерді ұйымдастыруда қоғаммен бірлесе өмір сүріп, қоғамның демократиялық негіздерін қамтамасыз ету;

– заңдылықты мүлтіксіз сақтау, қоғам мен биліктің кері байланысты орнатуды ұйымдастыруы, азшылықтың құқықтарына құрметпен қарау, сонымен қатар, тәуелсіз БАҚ арқылы және басқа да белсенді азаматтық қоғам арқылы билікке деген қоғамдық бақылау механизмдерінің іс-әрекеттілігінің болуы.

Қазақстанның жағдайында «бір жарым партияның» көрініс табуын айтатын болсақ, оның беріктігі өткен Мәжіліс сайлауы және республиканың Негізгі Заңына өзгерістер енгізілуінің нәтижесінде «Нұр Отан» партиясының саяси монополиясынан құралады.

Биліктік «Нұр Отан» партиясы Қазақстанның алдағы уақыттағы тағдырына тұтастай жауапкершілікті алып жүретін болашақтағы жалғыз саяси күш болып қала береді. Анық түрде бұл жағдай саяси өмірдің тұрақтылық факторы ретінде алға шығады, билік тармағындағы анықтаушы абсолютті басымдық «Нұр Отан», партиялық бағыттағы жүзеге асырушы ретінде барлық деңгейінде олардың бірлігін қамтамасыз етуші ретінде де көрінеді.

Дегенмен, бұл үрдістің партиялық-саяси және мемлекеттік механизмдердің дұрыс қызмет етуінде айтарлықтай проблемалар туындататын жағымсыз жағы да болуы мүмкін.

Олардың қатарына келесілерді қосуға болады: саяси бәсекелестіктің қысқаруы (әлеуметтік апатия, биліктегі партияның инерттігі, шешім қабылдаудың жабықтығы, билікті арбау арқылы иемдену, жемқорлықтың өсуі және басқа да құбылыстар жағымсыз мультипликативті салдарларға әкелуі мүмкін, бұл «тұрып қалу» түсінігімен сипатталады), партиялық және мемлекеттік аппараттың тұтасуы (кеңестік кезеңнен айырмашылығы бұл жерде кері жүріс бар – партия мемлекеттік аппаратпен жұтылуы, мемлекеттік машина саяси қосалқыға айналады), биліктегі партияның ішкі құлдырауының қаупі өседі (ішкі партиялық топтардың бәсекелестігінің шиеленісуі), басқа партиялардың белсенді саяси қатысуын алып тастау, оппозициямен диалог жүргізу шарттарының нашарлауы және тұтастай азаматтық қоғамның даму екпінінің тежелуі*. Ішкі партиялық кеңістікте элиталардың бәсекелестігінің орнын ауыстыру бұрынғыдай оны қоғамнан тұйық жасайтыны жағымсыз салдары болуы мүмкін.

Үшіншіден, қазіргі кезеңдегі ҚР партиялық-саяси дамуы деңгейінде партиялық құрылыстың бәсеңдеу үрдісі байқалады.

1990-1993 және 1998-2005 жж. айырмашылығы, жаңа партиялардың құрылуының қарқынды үрдісін сипаттайды, ал қазіргі партиялық құрылыстағы бәсеңдеу екпін саяси алаңның әлдеқашан құрылып қойғанын айтады. Жаңа

партиялардың құрылуы (К. Сатыбалды «Ақ Орда», М. Шаханов «Халық Рухы») саяси процеске айтарлықтай қатысуға деген наразылық білдіруге қарағанда, конфессионалды және этникааралық салада өзекті мәселелердің пайда болуымен байланысты деп айтуға болады. Сонымен қатар, саяси партиялардағы жаңа мүшелердің келуі тоқтатылды.

Төртіншіден, кейінгі уақытта партияаралық бәсекелестік деңгейінің төмендеуі байқалады, электоратты тартуға бағытталған партиялық үгіт-насихаттық акциялардың саны азаюында көрініс табады, идеологиялық күрестің жоқтығы, сонымен қоса, көптеген партиялардың конструктивті түрде өзара ықпалдастыққа дайын екені көрінеді.

Айтылған үрдістерің аясында, сондай-ақ, ұсынылған конституциялық өзгерістермен байланысты Парламент депутаттарының құрамын басқа партиялармен толықтыруын қарастыратын, қазіргі республикадағы партиялық-саяси жүйедегі күштердің орналасу мәселесі және алдағы болашақтағы партиялардың мүмкіндігі өзекті болып қарастырылады.

Қазақстанның саяси аренадағы басым жағдайы Президент Н. Назарбаевпен басқарылып отырған, өзінің қатарында 700 мыңнан астам мүшені, сонымен қатар, қазіргі барлық мемлекеттік-бюрократиялық номенклатураны біріктіріп отырған «Нұр Отан» партиясы алып отыр. Партия мықты әкімшілік ресурсқа, салмақты қаржылық негізге (бұқаралық мүшелік жарнасының есебінен де, мемлекет тарапынан да қаржыландырудың жаңа конституциялық өзгерістеріне байланысты), ақпарат құралдарымен (мемлекет бақылауындағы есеппен және аффилирленген жеке БАҚ компаниялармен), тармақтануымен ұйымдастырылған құрылымға ие.

Партияның әлсіздігі мен күші оның мобилизациялық мүмкіндіктерінің негізі әкімшілік ресурсына негізделеді және оның негізгі белгісі қазіргі Президенттің билігі мен беделі болып табылады. Соңғы сайлау нәтижесі бойынша «Нұр Отанның» өкілдігінің ұлғаюып, атқарушы билік органдарын да құрады. Партияның басымдығы жергілікті өзін-өзі басқару органдарындағы сайлау кампанияларында да айқын байқалады.

Қазақстанның партиялық жүйесі қоғаммен, мемлекетпен әлсіз ықпалдастықта деп айтуға болады. Сонымен қатар республиканың көппартиялылығы қоғамның шынайы әлеуметтік құрылымын, халықтың басым бөлігінің мүддесін көрсетпейді. Партиялардың идеологиясының айқын бағыттылығы әлі күнге дейін анықталмаған, бұл қоғамның мүдделерін алға тартуға емес, билікке жекелей қолжетімділікке бағытталған. Бұның бәрі мемлекеттің саяси құрылымында партияның пассивті рөл ойнауына алып келеді. Қорытындылай келе, партиялық жүйенің әлсіздігі манипулятивті демократияның құралына айналуына алып келеді; партиялардың билікке деген бағынышты жағдайында қалуына; өздерінің мүдделерін шынайы қорғайтынын көрмейтін халықтың саяси абсентеизміне; жалпы партияға деген сенімсіздікке; саяси еркіндіктерін шынайы көрсетуші ретінде партияға халықтың сенімсіздігі билікке деген легитимділіктің жетіспеушілігіне алып келуі мүмкін, ал бұл тікелей түгел Қазақстанның қоғамдық-саяси жүйесінің динамикалық тұрақтылығына және қызмет етуінің тұрақтылығына ықпал етеді; мәселенің тағы бір салдары азаматтық қоғамның даму үрдісінің тежелуі болып табылады.

Бұл жағдайда биліктің тұрақтандырушы қызметін өзіне мәжбүрлі алуында басқарудың авторитарлы әдістерін қолданбауы мүмкін емес, олардың жүйелік кемшіліктерінің өсуі саяси дағдарысқа қауіп төндіруі мүмкін. Транзиттік қоғамның шарттарында саяси тұрақтылықты сақтау амалы ретінде биліктің орталықтандыру деңгейінің көтерілу қаупі сақталады. Дегенмен, шектен шыққан мемлекеттік және партиялық аппараттың орталықтандырылуы авторитаризмнің, бюрократизацияның, жемқорлықтың үрдісін туындатады, ол даму векторының өзгеруіне қауіп төндіреді.

Әдебиеттер

1 Сейлеханов Е.Т. Политическая система Республики Казахстан: опыт развития и перспективы. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2009. – 296 с.

2 Булуктаев Ю.О. Партийно-политическая система России на новом этапе развития. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2014. – 112 с.

3 Выборы – 2004 в Казахстане: Стратегия и тактика политических партий // Центральная Азия и Кавказ (Швеция). – 2005. – № 1.

4 Понятие и функции политической идеологии // http://news.zancor.ru/index.php/politologia

5 Громыко А.А. Модернизация партийно-политической системы Великобритании // http://cheloveknauka.com/modernizatsiya-partiyno-politicheskoy-sistemy-velikobritanii

6 Либеральные ценности, или раздумья у парадного подъезда Европы http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/liberalnye_tsennosti,_ili_razdumya_u_paradnogo_podezda_evrop

7 Маликов К. Оценка политических партий с точки зрения идейно-религиозной идентификации // http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/teo_malikov.htm

References

1 Seylehanov E.T. Politicheskaya sistema Respubliki Kazahstan: opyt razvitiya i perspektivy: monografiya. – Almaty: KISI pri Prezidente RK, 2009. – 296 s.

2 Buluktaev Y.O. Partiyno-politicheskaya sistema Rossii na novom etape razvitiya. – Almaty: KISI pri Prezidente RK, 2014. – 112 s.

3 Vybory-2004 v Kazahstane: Strategiya i taktika politicheskih partiy // Centralnaya Aziya i Kavkaz, 2005, № 1;

4 Ponyatie i funkcii politicheskoy ideologii // http://news.zancor.ru/index.php/politologia

5 Gromyko A.A. Modernizaciya partiyno-politicheskoy sistemy Velikobritanii // http://cheloveknauka.com/modernizatsiya-partiyno-politicheskoy-sistemy-velikobritanii

6 Liberalnie cennosti, ili razdum'ya u paradnogo podezda Evropy http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/liberalnye_tsennosti,_ili_razdumya_u_paradnogo_podezda_evrop

7 Malikov K. Ocenka politicheskih partiy s tochki zreniya ideyno-religioznoy identifikacii // http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/teo_malikov.htm.

ЕАЭО оған қатысушы-мемлекеттердің экономикасын нығайтуға, ортақ нарықтық әлеуетін арттыруға ықпал етуге қабілетті. Бұл интеграциялық бірлестік оның мүше-елдері үшін барлық проблемаларды бірден жойып жібере алмайтыны анық. Өзара ынтымақтасудың проблемалары көп, мәселе сол проблемаларды оңтайлы шеше білуде. Сонда ғана капиталдың, тауарлар мен қызметтердің, жұмыс күшінің еркін айналымы жүзеге асады, ЕАЭО аумағында бизнес жүргізу барынша оңайлайды. Ал кедендік, фитосанитарлық, ветеринарлық және басқа да бақылаулардың жойылуы бизнес айналымын шапшаңдатып, кедергілерді барынша азайта түседі.

Мұсатаев С.Ш.

Мұсатаев С.Ш., Баймұрат А.

Евразиялық экономикалық одақтың даму үрдістері мен проблемалары

Бұл мақалада евразиялық интеграцияның даму үрдістері, Евразиялық экономикалық одақтың (ЕАЭО) қызмет етуіндегі проблемалар, бұл интеграциялық бірлестіктің даму келешегі туралы қарастырылған. Авторлар ЕАЭО құрудан барынша жағымды әсер алу үшін не істеу қажет, сондай-ақ, алдағы жылдары одақтың «күн тәртібінде» тұрған маңызды мәселелер қандай деген сұрақтарға жауап беруге тырысады.

Түйін сөздер: интеграциялық процестер, ЕАЭО, әлеуметтік-экономикалық даму, сыртқы сауда, трансшекаралық инвестиция, еңбек миграциясы, қаржы-монетарлық саясат, валюталық реттеу, еркін сауда аймағы.

Mussataev S.Sh., Baimurat A.

Development trends and problems of the Eurasian Economic Union

The article examines trends in the development of the Eurasian integration, the problems of the Eurasian Economic Union (EAEC), the prospects for the development of this integration association. Authors try to answer such questions: what should be done to maximize the positive effect of the creation of the EAEC and represent the most important items «on the agenda» of the Union in the coming years.

Key words: integration processes, EAEC, socio-economic development, foreign trade, cross-border investment, labor migration, monetary and financial policy, currency regulations, non-tariff barriers to free trade zone.

Мусатаев С.Ш., Баймурат А.

Тенденции развития и проблемы Евразийского экономического союза

В статье рассматриваются тенденции развития евразийской интеграции, проблемы функционирования Евразийского экономического союза (ЕАЭС), перспективы развития данного интеграционного объединения. Авторы стараются отвечать на такие вопросы, как: что предстоит сделать для достижения максимального положительного эффекта от создания ЕАЭС, а также обозначают важнейшие пункты «повестки дня» союза на ближайшие годы.

Ключевые слова: интеграционные процессы, ЕАЭС, социально-экономическое развитие, внешняя торговля, трансграничные инвестиции, трудовая миграция, монетарно-финансовая политика, валютное регулирование, нетарифные барьеры, зоны свободной торговли.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 339.543.62

***Мұсатаев С.Ш., Баймұрат А.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: mceka@mail.ru

ЕВРАЗИЯЛЫҚ ЭКОНОМИКАЛЫҚ ОДАҚТЫҢ ДАМУ ҮРДІСТЕРІ МЕН ПРОБЛЕМАЛАРЫ

Евразиялық экономикалық одақ (ЕАЭО) – құрамындағы мүше-мемлекеттер аймақ ішінде өздерінің экономикалық әлеуеттері мен шаруашылық байланыстарын жүзеге асыру, ғаламдық экономикада бәсекеге қабілеттілігін арттыруға жағдайлар жасау мақсатында құрылған жас интеграциялық бірлестік. Тауарлардың, қызметтердің, капитал мен еңбектің ортақ нарығын қалыптастыру еуразиялық интеграциялық жобаның өзегінде жатқан игі мақсаттар-мұраттар болып табылады. ЕАЭО құрылуы – 1990–2000 жылдар аралығында бірнеше рет талпыныс жасалып, XXI ғасырдың алғашқы онжылдығында шынайылыққа айнала бастаған еуразияшылдық идеясы. ЕАЭО толыққанды экономикалық одаққа айналуы үшін оның құрамындағы елдер әлі талай сынақтар мен қиындықтарды бастан өткерері сөзсіз. Мысалы, Европалық Одақтың (ЕО) қалыптасуына жарты ғасырға жуық уақыт қажет болды. Сол сияқты, ЕАЭО алғашқы жылдары түрлі қиындықтарға, ішкі қайшылықтарға ұрынуы заңдылық, соған қарамастан, экономикалық интеграция идеясы шынайы жүзеге асуда. Осыған орай, ЕАЭО даму тенденциялары қалай болатыны, нағыз экономикалық одаққа айналуы үшін қандай мәселелер шешімін табуы тиіс екендігі көпшілікті толғандырады. Біздің ойымызша, алдағы онжылдықта ЕАЭО мынадай маңызды міндеттерді шешуі қажет:

1. Қазір орын алып отырған кемшіліктерді, мемлекеттер арасындағы тауар мен қызметтің еркін нарығын қалыптастыруға нұқсан келтіріп отырған әкімшілік, заңнамалық, бюрократиялық кедергілерді жою.

2. ЕАЭО ішіндегі алым-салықтардың, тарифтердің әркелкілігінен арылып, тариф, салық, баға саясатының бірегей жүйесін қалыптастыру.

3. Макроэкономикалық саясатты үйлестіріп, қаржы және валюта мәселелерін оңтайландыру. ЕАЭО ортақ валютасы болмағандықтан, бұл салада көп қиындықтар бар. Бұл жерде еркін конвертацияланатын шетелдік валюталардың, оның ішінде әсіресе АҚШ долларының ықпалынан арылу, өзара сауда жасау барысында ұлттық валюталармен есептесу мәселесі оң шешімін табуы тиіс.

4. Еркін сауда аймақтарының желісін құру, аймақтағы шешуші рөл ойнайтын «ірі ойыншылар» – ЕАЭО, ЕО, Қытай арасында сауда-экономикалық және инвестициялық ынтымақтастықты дамытып, өзара тиімді іскерлік байланыстарды жолға қою.

Бұл бағыттардың жүзеге асырылуы ЕАЭО дамуына игі ықпал етіп, инфрақұрылымды, өнеркәсіпті, агроөнеркәсіп кешенін, ортақ еңбек нарығын, бірегей зейнетақымен қамту, білім беру мен ғылымның одақтық кеңістігін қалыптастыру т.б. кең мүмкіндіктер туғызып, интеграцияның жағымды әсерін арттыра түседі. Евразиялық интеграцияның одан әрі дамуы мемлекет басшыларының немесе үкіметтің саяси шешімдерімен «жоғарыдан сүйреуіне» емес, интеграцияның «төменнен» шынайы жүзеге асуына тікелей тәуелді. Яғни, «төменнен» жүретін интеграцияның қозғаушы күші – қарапайым халық, кәсіпкерлер, еңбек адамдары. Өзара сауданың өсуі, трансшекаралық инвестициялар, өркениетті еңбек миграциясы халықтың қатысуынсыз жүзеге аспас еді. Ал «төменнен» жүретін интеграция үшін ЕАЭО экономикасында бірегей «ойын ережелері» болуы шарт. Сонда ғана, алдағы онжылдықта, орта мерзімдік шамалап болжағанда 2025 жылға таман ЕАЭО ақша-тауар-қызмет-еңбек ортақ нарығы толыққанды қалыптаспақ.

ЕАЭО мүше-мемлекеттердің экономикаларын жаңғырту мен кооперациялау үшін аса қажет маңызды процесс – ортақ нарық қалыптасуына кері әсер етуші кедергілерді жою. Әзірге мұндай кедергілерді санамалап тауысу қиын: әкімшілік-саяси, бюрократиялық, жемқорлық, салықтық, кедендік, тарифтік, инфрақұрылымдық, энергетикалық, стандарттық, санитарлық, ветеринарлық, техникалық т.б. жалғасып кете береді.

Қазір ЕАЭО мүшелері бұл кедергілерді жоюға барынша күш салуда: Бірыңғай кедендік кодекс қабылданды, Бірегей техникалық регламенттеу енгізілді. Арнайы келісімге қол жеткізіліп, 2016 жылғы 1 қаңтардан бастап ЕАЭО фармацевтика мен дәрі-дәрмектің ортақ нарығын қалыптастыруға кірісті. Енді біртұтас электроэнергетикалық нарық қалыптастыру бойынша жұмыстар жүргізілу үстінде. Евразиялық экономикалық комиссия «Біртұтас электроэнергетикалық нарық қалыптастыру туралы» тұжырымдаманы әзірлеп, бекіткен соң соған сәйкес мемлекетаралық келісімдер жасалмақ. ЕАЭО ортақ электроэнергетикалық нарығы 2019 жылы қалыптасады деп жоспарланып отыр. Ал 2022 жылы ЕАЭО қаржылық мегареттеушісі – ұлтүстілік арнайы қаржы институты құрылады деп күтілуде. Мұндай ұлтүстілік қаржы орталығы ЕАЭО ортақ қаржы нарығын, оның ережелерін жасақтап, жұмысын реттеп, қадағалап отыратын болады. 2025 жылға таман ЕАЭО ауқымында мұнай, газ және мұнай өнімдерінің ортақ нарығы қалыптаспақ. Ортақ көмірсутек шикізат өнімдер нарығының қалыптасуы ұзаққа созылуының басты себебі – Ресей мен Қазақстан сияқты ЕАЭО құрамындағы басты мүше-елдердің экономикасы негізінен шикізаттық бағытта дамуы, мемлекеттік бюджеттің мұнай мен газ сатудан түсетін қаржыға тәуелді болуы. Ал Белорусия, Қырғызстан мен Армения керісінше, мұнай мен газға мұқтаж. Яғни, ЕАЭО мүшелері арасында мұнай-газға қатысты экономикалық мүдде қайшылығы туындап отыр.

ЕАЭО үшін тауарлар сату мен қызмет көрсету салаларындағы тарифтік емес барьерлерді жою мен бірегейлендіру өзекті мәселелердің қатарында тұр. Тарифтік емес барьерлер ЕАЭО елдері арасындағы тауарлар мен қызметтерді өзара алмасу процесін қиындатып, ортақ нарықтың тиімділігін төмендетеді. Әсіресе, бұл технологиялық салаларды дамыту мен кооперациялауға зиян келтіреді. Евразиялық даму банкі ЕАЭО аясындағы өзара саудаға тарифтік емес барьерлердің тигізетін зиянын арнайы зерттеп, өз ұсыныстарын жасады. Осы зерттеудің нәтижесі көрсеткендей, тарифтік емес барьерлер Беларусия, Қазақстан мен Россияның кәсіпорындарының экспорт көлемінің 15–30% құрап отыр екен [1]. Бұл дегеніміз – әрбір тауардың сатылу құнының үштен бір бөлігі, сәйкесінше, отандық немесе одақтық тауарлардың бағасының қымбат болуына, шетелден импортталатын тауарлармен бәсекелесе алмауына әкеліп соғады. Басқаша айтсақ, ЕАЭО экспортының үштен бір бөлігі нақты тауармен қамтылмай, тарифтік емес барьерлер есебінен қауқайып, «көбейіп» тұр. Ал бұл болса өз кезегінде девальвациялық қауіп-қатердің бірі, инфляцияның туындауына ықпал ететін қосымша фактор саналады. Шартты түрде тарифтік емес барьерлерді екі үлкен топқа бөлуімізге болады. Оның біріншісіне – саудадағы санитарлық және фитосанитарлық шаралар, техникалық барьерлер, квоталар, шектеулер мен тиым салулар, сандық және сапалық бақылаулар жатады. Екінші топқа – бағалық бақылаулар мен бәсекелестікке әсер етуші шаралар (арнайы импортерлер институты, дистрибьютерлер, ресми дилерлер, тауарды сатудағы шектеулер, мемлекеттік сатып алудағы қатаң талаптар, субси-

диялар). Барьерлердің екінші тобын «дөңгелектегі құмдар» деп атайды, себебі олар тауарлардың айналысын қиындатады, бірақ арнайы саяси шешімдер қабылдау арқылы принципиалды түрде толықтай жойып жіберуге болатын кедергілер. ЦИИ ЕАБР (Центр интеграционных исследований Евразийского банка развития) эксперттері тарифтік емес барьерлердің саудаға анағұрлым жағымсыз әсер ететінін анықтаған. Сондықтан, ЕАЭО үшін өзара саудаға зиян келтіретін тарифтік емес барьерлерді жою бірінші кезекте тұрған өзекті мәселе. ЦИИ ЕАБР жүргізген зерттеу нәтижелеріне сәйкес, тарифтік емес барьерлерді азайту арқылы өндіріс орындары көп Беларусияның шынайы ІЖӨ (ішкі жалпы өнімі) 2.8% өсіп, халықтың әл-ауқаты 7.3% жақсаруы мүмкін. Өндіріс орындары аз саналатын Қазақстанға да бұл тиімді әсер етпек: ІЖӨ 0.7% өсіп, әл-ауқат 1.3% артады [2]. Тарифтік емес барьерлерді барынша азайту машина жасау, станок жасау, құрал-жабдық шығару, целлюлоза-қағаз, жеңіл өнеркәсіп, тері-былғары, резина, пластмасса бұйымдарын шығаратын салаларға ерекше жағымды әсер етпекші. Қазіргі таңда тарифтік емес барьерлер бұл аталған салаларды тұншықтырып отыр. Сонымен қатар, химия өнеркәсібі, ағаш өңдеу, ауыл шаруашылығы, электржабдықтары, электронды бұйымдар шығару да зиян шегуде. Отандық өнімдердің, немесе ЕАЭО аясындағы өнімдердің бағасы неге қымбат деген сауалдың бір жауабын осыдан табуымызға болады.

ЕАЭО дамуы үшін макроэкономикалық және қаржы-валюталық үйлестіруді дұрыс жолға қою да аса маңызды. Әзірге ЕАЭО өзара келісілген бірегей макроэкономикалық саясат жүргізіп отырған жоқ. Оған 2014-2015 жылдардағы орын алған девальвациялық процестер, ЕАЭО ішіндегі валюта бағамының әртүрлі болуы, валюталық опреацияларды жүргізудің де әр одақтас елде түрлі жолмен жүруі дәлел бола алады. Мысалы, 2014 жылдың аяғы – 2015 жылдың бірінші жартысында Ресей рублі АҚШ долларына шаққанда өте төмен түсіп кетсе (68,93 рубль), 1 АҚШ доллары 184,45 Қазақстан теңгесі болды. Сәйкесінше, Ресей рублі 2,6 теңгеге «түсіп» қалды (оған дейінгі жылдары 1 Ресей рублі 5-5,5 теңге болған еді). Бұл өз кезегінде екі ел арасындағы экспорт-импорттың кері сальдосын туындатты. Қазақстандықтар сауда жасау үшін жаппай Ресейге ағылып, импорт көлемі күрт артып кетті. Жағдай тек 2015 жылдың 18 тамызындағы Қазақстанда орын алған девальвацияның екінші толқыны ұрғанда ғана теңесті (АҚШ доллары бір мезетте 185 теңгеден 380 теңгеге дейін күрт көтерілді).

Макроэкономикалық және қаржы-валюталық үйлестіруді дұрыс жолға қою тек экономикалық қана емес, саяси-әлеуметтік тұрақтылыққа да арқау болады, экономиканың қызмет етуінің бірегей принциптерін қалыптастырады, қатысушы елдердің экономикаларын тұрақтандыру мен интеграцияны тереңдету мақсатында негізгі көрсеткіштердің параметрлерін келісіп бекітуге мүмкіндік береді. ЕАЭО болашағы үшін аса маңызды мәселе монетарлық және фискальдық салаларда макроэкономикалық саясатты толықтай үйлестіру болып табылады. Бұл дегеніміз – одақтас елдер арасындағы инфляция қарқынының бір-біріне ұқсас және баяу болуы, қаржы ресурстарын теңдес болуы және бір-біріне қол жетімділігі, қаржылық тәуекелдің бірдейлігі, сыртқы қарыздың тұрақтылығы, сыртқы сауданың үйлесімділігі, салық-бюджет саясатының біріздігі т.б. Мұның барлығы ЕАЭО қол жеткізуі тиіс биік мақсат-міндеттер.

ЕАЭО шарты бойынша мүше-мемлекеттер негізгі үш макроэкономикалық көрсеткішті қатаң сақтауы тиіс: 1) ІЖӨ қатысты мемлекеттік қарыздың деңгейі (50% аспауы керек); 2) инфляция деңгейі (ЕАЭО мүше-мемлекеттер ішіндегі инфляция деңгейінің ең төменгі көрсеткішінен 5 пункт аспауы керек); 3) бюджет дефициті (3% аспауы керек) [3]. Бірақ бұл талаптарды мүше-мемлекеттердің сақтау-сақтамауы өз алдына бөлек мәселе. Бұл талаптарды орындау ЕАЭО даму болашағын айқындайды.

Тағы бір өзекті мәселе – одақ ауқымындағы салық-бюджет саясатын үйлестіру. Егер бұған қол жеткізе алмаса, ЕАЭО құруға кеткен қаншама уақыт, күш-жігер, қыруар ресурстар өзін-өзі ақтамай қалуы мүмкін. ЕО құрамындағы Грецияның жағдайы ол тұжырымның анық дәлелі. Европалық инвесторлар бастапқыда Оңтүстік Шығыс Европа елдерін тәуекелі төмен қарыз алушы елдер санатына жатқызды. Алайда, ортақ фискальдық үйлестірудің болмауынан жекелеген елдердегі салық-бюджет саясаты бақылаудан шығып кетіп, терең қаржы-экономикалық дағдарысқа ұласты. ЕО мүше-мемлекет Грецияның сыртқы қарыз көлемі рекордтық көлемге дейін өсті, ішкі инфляция шарықтап кетті, алым-салықтардың көлемі артып, жалақы мен түрлі өтемақылар төмендеді, әлеуметтік төлемдар қысқара бастады. Нәтижесінде Грецияның мемлекеттік бюджетінде орасан зор бюджет тапшылығы орын алды. Сондықтан, монетарлық одақ туралы

айтпас бұрын, бюджет дефициті мен мемлекеттік қарыз деңгейін бақылауға алып, үйлестірген жөн. Осыларға қол жеткізе алмай отырып, «ортақ валюта жасау керек» деу бекершілік. Соңғы кездері Ресей тарапынан ЕАЭО ортақ валютасын жасау керек деген пікірлер жиі айтылуда. Біздің ойымызша, мұндай ұсыныстар ешбір нәтиже бермейді, дәл қазіргі жағдайда ЕАЭО дамуына зиян тигізеді.

Әзірге ЕАЭО үшін қаржы-валюталық үйлестірудің басты мақсаты – интеграциялық бірлестік ішіндегі өзара есеп айрысуға қолданылатын ұлттық валюталардың құбылмалылығын азайту, шетелдік еркін айырбасталатын валюталар бағамының «секіргіштігіне» жолбермеу. Тек сонда ғана бірегей экономикалық кеңістіктің қаржылық тұрақтылығы сақталады, өзара сауданың кедергілері азаяды, сауда көлемі артады, ұзақ мерзімді несиелер алу мен инвестициялар тартуға мүмкіндік туады. Әсіресе, инвесторлар үшін валюта нарығындағы тұрақтылық бірінші кезекті маңыздылыққа ие. Қаржы-валюталық үйлестірудің пайдасы зор, ЕАЭО нығайтуда ерекше маңызы бар. Одақ ауқымында валюталық реттеудің ортақ ережелерін қалыптастыру, бірыңғай төлем-есептесу операцияларын жүргізу, үйлестірілген монетарлық және фискальдық саясаттар мүше-мемлекеттер үшін орасан зор пайда мен артықшылықтар бермек:

– транзакциялық шығындарды азайту мен валюта бағамдарының құбылмалылығын ырықтандыру арқылы өзара сауда жасаудың тиімділігі артады;

– ортақ қаржы нарығы мен өзара инвестициялық ағымдардың дамуына игі ықпал етеді;

– инфляцияны тұрақтандыру мен несиелердің пайыздық үстемелерін төмен деңгейде ұстау арқылы одақтас елдерден қарыз және несие алуды дұрыс жолға қоюға мүмкіндік туады. Бұл әсіресе экономикасы шағын елдер үшін өте тиімді болмақ.

Өкінішке орай, әзірге бұл айтылғандар идея түрінде, арман деңгейінде ғана қалып отыр. Іс жүзінде ЕАЭО ауқымында Ресей рублінің үстемдігі анық байқалуда. ЕАЭО елдерінің валюталары Ресей валютасының бағамына тәуелді. Ресей рублі шетелдік ваюталарға қатысты қандай баға ұстанса, оның ізін ала өзге одақтас елдер де өздерінің ұлттық валюталарының бағамын өзгертуге мәжбүр болуда. Бұл түптеп келгенде экспорт пен импорт арасындағы баланстың бұзылуына әкеліп соғуда, валюталық бағаны жасау саясаты арқылы ресейлік тауарлардың бәсекеге қабілеттілігі артуда. Мысалы, 2015 жылы Беларусияның ЕАЭО жалпы экспорты 25% құлдырады, оның ішінде Ресейге экспортының көлемі 39% азайып кетті. Әрине мұның себептері көп, бірақ басты себептердің бірі – валюта курсына қатысты проблемалар еді. 2015 жылдың бірінші тоқсанында белорустардың рублінің АҚШ долларына қатысты құнсыздануы 51% болса, дәл сол кезеңде Ресей рублінің долларға шаққандағы курсы 80% құнсызданды. Ал ол кезде Қазақстан теңгесі бар болғаны 9%, армян драмы 16%, қырғыздың сомы 10% құнсызданған болатын. Яғни, валюта бағамдарының әр түрлі болуынан ресейлік рубльге шаққанда Ресейге экспортталатын тауар бағасы қымбатқа шығып кетті. Ресейдің экспортер тауар өндірушілері бұдан ұтты, басқа одақтастар болса ұтылды. Бұл жағдай Қазақстандық тауар өндірушілерге де жақсы таныс. «Атамекен» кәіпкерлердің ұлттық палатасы бұл туралы талай рет айтып, ҚР Үкіметі мен Парламенті деңгейіне дейін мәселе етіп көтерді. Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев та орын алып отырған проблемалар туралы ЕАЭО мүше-мемлекеттері бас қосуларында ашық сынап, қатты айтқаны белгілі.

ЕАЭО елдері үшін қаржы саласындағы интеграцияны жолға қоюда бұлардан да басқа проблемалар жетерлік. Мысалы, банк секторының қызметін ырықтандыру, банк жүйесіне шетел капиталын тарту, шетелдік банкілердің филиалдарын ашу, капиталдың еркін айналымын жолға қою, құнды қағаздардың ортақ нарығын құру, брокерлік қызметтің бірегей жүйесін жасау т.б.

Келешекте ЕАЭО ауқымында еркін сауда аймағын құру мен сауда-экономикалық ынтымақтастықты дамыту жоспарланған. Бұл бағытта шешімін табуды қажет ететін көптеген мәселелер баршылық. Қазіргі кезде әлемдік сауда аумалы-төкпелі кезеңді бастан өткеруде, ғаламдық қаржы-экономикалық дағдарысты еңсеру мүмкін болмай отыр, оның үстіне Батыс елдерінің Ресейге қарсы санкциялары, түрлі шектеулер мен эмбарголар экономикалық соғысқа ұласып кетті. Мұның барлығы ЕАЭО интеграциялық процестерге кесірін тигізуде. ЕАЭО тұтынушылық нарығы бар-жоғы 182 755 794 адам (Ресей – 146 544 710 адам, Қазақстан – 17 713 784, Белоруссия – 9 498 700, Қырғызстан – 6 000 000, Армения – 2 998 600 адам), оның ішінде экономикалық белсенді жан саны 93 млн, ортақ ІЖӨ $2.2 трлн (бұл әлемдік ІЖӨ 3,2% ғана құрайды). ЕАЭО өзін-өзі толық қамтамасыз ете алатын толыққанды интеграциялық бірлестікке жатпайды, әлемдік экономикаға тәуелділігі

күшті. Сондықтан, ЕАЭО әлемдік саудаға тығыз қатысып, өзге аймақтармен, интеграциялық одақтармен (ЕО, БРИКС, МЕРКОСУР, АТА т.б.), көршілес үлкен елдермен еркін сауда-экономикалық ынтымақтастықты дамытуы қажет. ЕАЭО еуразия аймағындағы жаңғыз бірлестік емес, бұл аймақтағы елдер арасында жан-жақты ынтымақтастыққа арқау болып отырған Шанхай ынтымақтастық ұйымы (ШОС), Тәуелсіз Мемлекеттер Достастығы (ТМД), Ұжымдық қауіпсіздік келісім-шарты ұйымы, Азиядағы өзара іс-қимыл және сенім шаралары жөніндегі кеңес (АӨСШК) сияқты түрлі деңгейдегі одақтық бірлестіктер бар. «Еуразиялық қамал» жасап, одақ ауқымында экономикалық оқшаулану ЕАЭО тас-талқанын шығаратын тұйық жол. Мұндай тұйық жолға ұрынбас үшін не істеу керек? Ғаламдану жағдайында оның балама жолы біреу ғана – еркін сауда аймақтарын құрып, жан-жақты ынтымақтастықты дамытқан жөн. Оның үстіне, Қырғызстан, Армения, Ресей, Қазақстан Дүниежүзілік сауда ұйымының мүшелері (ЕАЭО құрамынан тек Беларусь қана кірмеген). Бұл тұрғыда Қытай Халық Республикасы ұсынып отырған «Жібек жолының экономикалық белдеуі» жобасы сияқты ынтымақтасу түрі аса қажет.

2013 жылы 7 қыркүйекте ҚХР төрағасы Си Цзиньпин Қазақстанға жасаған ресми сапары кезінде Аспан асты елі «Жібек жолының экономикалық белдеуі» атты ғаламдық ауқымдағы интеграциялық жобаны жүзеге асыратынын жариялады. Ұлы Жібек жолын жаңғыртушы бұл жобаның мақсаты – Еуразия елдерінің селбестік кеңістігін кеңейту үшін экономикалық байланыстар мен ынтымақтастықты нығайту еді. «Жібек жолының экономикалық белдеуі» жобасын ұсынушы ретінде Қытай мынадай міндеттерді алға қойып отыр:

– Еуразия құрлығындағы жан-жақты ынтымақтастықты жолға қою;

– аймақтағы саяси байланыстардың экономикалық қарым-қатынастан қалыс қалуын түзеуге әрекеттену;

– оңтүстік, Шығыс және Батыс Азияны Еуропа елдерімен байланыстыратын, яғни, Тынық мұхитынан Балтық теңізіне дейінгі кеңістікті өзара байланыстыратын көлік-коммуникациялық торапты қалыптастыру мен дамыту;

– сауда байланыстарын күшейте отырып, сауда мен инвестицияларға кедергі жасайтын кедергілерді қысқарту, жобаға қатысушы мүше мемлекеттердің ұлттық мүдделерін есепке ала отырып өзара ықпалдасу;

– интеграциялық жобаға мүше мемлекеттер арасындағы ұлттық валютамен есеп айырысу жүйесін нығайту, бірте-бірте АҚШ долларына тәуелділіктен арылу, ақша айырбастау шығындарын қысқарту, келешекте аймақтың бәсекеге қабілеттілігін арттыру;

– достық пен силастыққа негізделген мәдени, гуманитарлық, рухани, ғылыми, әскери, техникалық т.б. байланыстарды тереңдету [4].

Сол сияқты, ЕАЭО АҚШ пен ЕО арасындағы еркін сауда мен экономикалық ынтымақтастықты дұрыс жолға қою міндеті тұр. Әзірге бұл мақсатты толық жүзеге асыру қиын, себебі Батыс елдері мен Ресей арасында экономикалық соғыс өршіп тұр. Оның зардабын ЕАЭО өзге мүшелері де тартуда, санкциялардың салқыны оңай тиіп жатқан жоқ.

Қорытып айтар болсақ, ЕАЭО оған қатысушы-мемлекеттердің экономикасын нығайтуға, ортақ нарықтық әлеуетін арттыруға ықпал етуге қабілетті. Бұл интеграциялық бірлестік оның мүше-елдері үшін барлық проблемаларды бірден жойып жібере алмайтыны анық. Өзара ынтымақтасудың проблемалары көп, мәселе сол проблемаларды оңтайлы шеше білуде. Сонда ғана капиталдың, тауарлар мен қызметтердің, жұмыс күшінің еркін айналымы жүзеге асады, ЕАЭО аумағында бизнес жүргізу барынша оңайлайды. Ал, кедендік, фитосанитарлық, ветеринарлық және басқа да бақылаулардың жойылуы бизнес айналымын шапшаңдатып, кедергілерді барынша азайта түседі. Мұның аясында көліктік инфрақұрылымдарға теңдей қолжетімділік үлкен маңызға ие. Интеграциялық бірлестіктің тұтастай аумағында көліктік инфрақұрылымды бірыңғай пайдалану шарттары да осыны дәлелдей түспек. Бұл көліктік шығындарды төмендетуге, арзан тасымалдардың қолжетімділігіне жағдай жасайды, транзиттік әлеуетті дамытады.

Әдебиеттер

1 Интеграционный барометр ЕАБР-2015 // http://www.eabr.org/r/research/centre/aboutCII/index.php

2 Оценка экономических эффектов отмены нетарифных барьеров в ЕАЭС // http://eabr.org/general//upload/CII%20-%20izdania/2015/НТБ-29/

3 Еуразиялық экономикалық одақ туралы шарт // https://docs.eaeunion.org/kk-kz/

4 К Великому океану-3: Экономический пояс «Шелкового пути» и приоритеты совместного развития евразийских государств // http://iwep.kz/files/attachments/article/2015-04-21/doklad_sozdanie_evrazii_ekonomicheskiy_poyas_shelkovogo_puti.pdf

References

1 Integrasionni barometr EABR-2015 // http://www.eabr.org/r/research/centre/aboutCII/index.php

2 Ocenka economicheskih effectov otmeni netarifnih barerov v EAES // http://eabr.org/general//upload/CII%20-%20izdania/2015/НТБ-29/

3 Eurazialik economikalik odak turali shart // https://docs.eaeunion.org/kk-kz/

4 K Velicomu okeanu-3: Economicheski pojas «Shelkovogo puti» I prioritety sovmestnogo razvitia evraziskih gosudarstv // http://iwep.kz/files/attachments/article/2015-04-21/doklad_sozdanie_evrazii_ekonomicheskiy_poyas_shelkovogo_puti.pdf

Люди, будьте человечны! Это ваш первый долг. Будьте такими для всех состояний, для всех возрастов, для всего, что не чуждо человеку.

Руссо Ж.

Старайся всякому делать добро, а не себе одному.

Григорий Богослов

В этом мире пользу приносит каждый, кто облегчает бремя другого человека.

Диккенс Ч.

Мухитденова А.Т., Умаров К.С.

Социальная политика Франции в контексте обеспечения межэтнического согласия

В статье исследуются проблемы социальной политики Французской Республики по отношению к диаспорам и этническим меньшинствам, проживающим на территории государства; анализируются особенности предоставления социальных гарантий этническим группам и иммигрантам первых поколений. Предпринята попытка выявить особенности системы социального обеспечения, а также исследован диалог властей и представителей различных культурных объединений по созданию специализированных институтов и компетентных органов, задачей которых является предоставление равного доступа к социальным и общественным благам этнических меньшинств и диаспор в современной Франции.

Ключевые слова: социальная политика, социальное обеспечение, социальные блага, этнические меньшинства, диаспора, иммигранты.

Muhitdenova A.T., Umarov K.S.

Social policy of France in the context of inter-ethnicharmony

In this article researching development and formation of French social policy and its relation to the modern diasporas and ethnic minorities which habits in the territory of this state, also researchers analyze the features of providing social guarantees and provisions to the ethnic minorities and to the first generation migrants. Researchers made a try, to identify the features of French social system and dialogue between power representatives with different cultures unions with the purpose of creation special institutes and competent authorities which dedicated to provide a social welfare to the ethnic minorities and diasporas in the modern France.

Key words: Social policy, social welfare. Ethnicminorities, Diasporas, immigrants.

Мухитденова А.Т., Умаров К.С.

Этносаралық бірлікті қамтамасыз ету жолындағы Францияның әлеуметтік саясаты

Бұл мақалада Француз Республикасының аймағында тұратын қазіргі заманғы диаспоралар мен этникалық аз топтарға қатысты әлеуметтік саясатының қалыптасуы мен дамуы және этникалық топтар мен иммигранттарға әлеуметтік кепілдіктердің қалай берілетіндігі сарапталады. Оған қоса, бұл жұмыста үкімет пен әртүрлі мәдени топтардың өкілдерінің, диаспоралар мен этникалық топтардың әлеуметтік жеңілдіктер мен жәрдемақы алуындағы теңдіктің болуын қамтамасыз ететін арнайы институттардың және бәсекелесті органдарды құру жайындағы диалогын сараптауға әрекет жасалынды.

Түйін сөздер: әлеуметтік саясат, әлеуметтік қамтамасыз ету, әлеуметтік жеңілдіктер, этникалық азшылық, диаспора, иммигранттар.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 32 (327)

*Мухитденова А.Т., Умаров К.С.

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: Muhiddinova.kaznukz@mail.ru

СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ФРАНЦИИ В КОНТЕКСТЕ ОБЕСПЕЧЕНИЯ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО СОГЛАСИЯ

Динамика политических событий диктует нам новый глобальный тренд, который по прогнозам аналитиков и экспертов в ближайшем будущем может кардинально изменить лицо современного мира. Длительная конфронтация на Ближнем Востоке не могла не повлиять на главнейший оплот современной демократии – Западную Европу. Если просмотреть на текущую ситуацию, то только с августа 2015 года по официальным данным туда прибыло порядка 1 миллиона 300 000 иммигрантов из стран Дальнего и Ближнего Востока. Это связано, в первую очередь, с суровыми политическими изменениями в регионе, а также с социальным благополучием Старого Света, привлекающим мигрантов. Так, число беженцевв странах Восточной Европы, намного меньше, чем в государствах, где социальные выплаты и пособия составляют основной доход и обеспечивают жизнь индивида. Это означает то, что основной целью мигрантов является не получение статуса гражданина, а материальное обеспечение.

Одной из наиболее привлекательных территорий для потенциальных беженцев на протяжении нескольких столетий является Франция. Франция, начавшая политику открытых дверей по отношению к своим бывшим колониям во второй половине XX века, сегодня кардинально изменила свою политику.

Сформировав пакет социального обеспечения, Французское государство активно ведет процесс ассимиляции и нациестроительства, который длится и по сей день. Однако как показывает практика последних событий в Европе, далеко не во всех странах Старого Света социальное обеспечение представляется открытой системой, предоставляющие социальные гарантии всем без исключения гражданам. Поэтому для выявления всех сторон социальной политики Франции, а также для анализа социального благополучия вновь прибывающих мигрантов из стран Ближнего Востока необходимо провести краткий ретроспективный обзор становления и развития системы социального обеспечения Франции.

Социальная политика Франции начала активно формироваться в XIX веке в процессе борьбы с бедностью и за улучшение качества жизни как самих французов, так и лиц, имевших юридический статус подданных Французской империи.

Изначально вся политика и действия в данной сфере полностью находились в подчинении государства, однако позже, некоторые компетенции были переданы в руки частных лиц, занимавшихся трудоустройством и обеспечением улучшения качества жизни трудящихся. После окончания Второй мировой войны французское правительство пришло к выводу о необходимости полного пересмотра социальной политики.

Система социальной защиты сформировалась в первые послевоенные десятилетия при непосредственном участии государства и профсоюзов и является одним из вариантов модели социального страхования Бисмарка, которая доминирует на Европейском континенте. Первоначально её предполагалось строить на принципах единообразия, универсальности и всеобщности, согласно модели, предложенной английским экономистом У. Бевериджем. Однако отдельные схемы социального страхования, действовавшие до 1945 г., были сохранены из-за отказа их участников присоединиться к общей системе. В итоге с самого начала своего возникновения французская система социальной защиты базировалась на компромиссе между концепцией У. Бевериджа и немецким методом социального обеспечения [1].

Французская система социальной политики отличается от аналогичных систем государств Европейского союза. Рассматривая данную модель, можно отчетливо выделить ее основные отличительные характеристики:

– высокоразвитая система семейных-пособий, где практикуется широкий спектр разнообразных инструментов;

– помимо базовых систем социального страхования, во Франции широко используется огромное количество профессионально-отраслевых систем (дополнительные социальные системы обеспечения в области пенсионного и медицинского страхования);

– наличие разнообразных частных фондов, осуществляющих социальное страхование и социальную защиту в зависимости от социального статуса и положения гражданина и защищающих права и интересы граждан [2].

Социальные гарантии, представляемые государством де-юре, распространяются на всех граждан Французской Республики, независимо от их религиозной, этнической принадлежности и идеологических пристрастий. С момента формирования Пятой Республики и принятия новой Конституции, французские власти активно ведут за разработку политики ассимиляции этнических групп и малочисленных народов. Данный курс был обусловлен полиэтничностью государства, а также многочисленными этническими стычками среди коренных французов и потомков колонизированных народов. Большой поток мигрантов из-за рубежа привел к актуализации вопроса о нацистроительстве. Он, пусть и косвенно, стал одной из причин длявнесения первых поправок в Конституцию Пятой республики 1940 года. «В 1960 году речь шла об изменении постановлений, определявших характер и структуру так называемого «франко-африканского сообщества». Образованное с созданием Пятой республики сообщество должно было объединить вокруг Франции – метрополии ее бывшие заморские владения, входившие ранее во Французский союз и получившие статус государств – членов сообщества. Первоначальная редакция Конституции 1958 г. устанавливала несовместимость пребывания в сообществе со статусом независимого суверенного государства. По справедливому замечанию французского конституционалиста – профессора Франсуа Люшера, единственным государством, не имевшим права юридически входить в состав сообщества, оказалась сама Франция. Но ревизия была обусловлена другими причинами. В 1960 г. большинство бывших французских колоний в Африке провозгласили себя суверенными государствами. Франция вынуждена была признать независимость этих государств и, соответственно, внести во французскую Конституцию поправки, которые изменяли положения, относившиеся к структуре сообщества. В последующем раздел XIII Конституции «О Сообществе» был отменен Конституционным законом от 4 августа 1995 г.» [2].

Ряд бывших французских колоний, получивших независимость, не отличался благосостоянием и изобилием рабочих мест, а также социальных прав, именно поэтому граждане этих стран, проживающие во Франции, решили оставить за собой французское гражданство, что привело государство к необходимости формирования новой гражданской нации и политики ассимиляции диаспор и этнических групп. Исключительным достижением французской социальной политики является то, что на законном уровне гражданин не подвергается какой-либо дискриминации, но, фактически, например, в вопросах о трудоустройстве, имеются некоторые нарушения.

Известная французская газета «LeMonde» еще в 2009 году опубликовала статистику по

безработице среди граждан Франции не старше 30 лет. Ссылаясь на исследования аналитиков, газета опубликовала данные, согласно которым была предпринята попытка найти самые нетрудоустроенные диаспоры и этнические меньшинства.

Таблица 1

Национальность	% Безработицы
Французы	8.7
Не французы	17
Алжирцы	27
Тунисцы	20
Марокканцы	24
Турки	26
Португальцы	7.8
Испаноговорящие	12.3

Социальная политика Франции на сегодняшний момент полностью меняет свои приоритеты, данная тенденция активно начала проявляться после событий 2005 года, когда вблизи Парижа начались массовые волнения против убийства двух французов североафриканского происхождения. Во время правления Николя Саркози – единственного не этнического француза по происхождению, были введены социальные гарантии для не белых французов. Николя Саркози объявил о своих планах вести политику этнического многообразия и метисации. Это означает создание системы предпочтений для национальных меньшинств в трудоустройстве и в вопросах, касающихся судебного преследования.

Другими словами, это программа «утвердительного действия», затрагивающая всех без исключения. Водном из своих посланий Н.Саркози настаивал, что французы должны измениться и, что если они не изменятся, то могут произойти ужасные вещи, и что запрет межрасовых браков – это плохо для выживания Франции. Таким образом, он объединил концепции предпочтений для меньшинств в трудоустройстве с разрешением вступать в межрасовые браки.

Тем не менее, ряд правозащитных организаций дают некоторые рекомендации, а именно предлагают ввести учет этнических меньшинств на предприятиях и принимать во внимание данныйкритерий в государственной статистике, что существующее французское законодательство как рази считает дискриминационным и уголовного преследуемым. Предлагается также поощрять практику «testing» (то есть практику полицейских провокаций, запрещенных законом) и использование анонимного резюме.

Для урегулирования столь масштабной проблемы в «постколониальной» Франции, которой никак не удается вернуться к своим основополагающим принципам, предлагается лишь использование средств массовой информации и смутной мотивации. Выбор проблематики гарантировал, что в работе не будет уделяться внимание социальным, экономическим, космическим и культурным аспектам исследования, не будут рассмотрены проблемы, которые разрушают французское общество [3].

Особое отношение во Франции уделяется арабо-исламской диаспоре, являющейся на сегодняшний момент самой крупной диаспорой из Арабского полуострова и Северной Африки в Европе. Проблемы жилья, трудоустройства, образования и медицинского страхования решаются французским правительством по отдельным проектам, то есть в данном случае государство акцентирует свое внимание на комплексном решении поставленных задач.

Если рассматривать Францию как государство, проводящее политику в отношении положения этнических диаспор, то здесь необходимо отметить, что Франция, являясь самой густонаселенной страной Европы, не подписала Рамочную конвенцию о защите национальных меньшинств Совета Европы [4].

Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств Совета Европы – это конвенция, подписанная 1 февраля 1995 г. Из стран-членов Совета Европы она не принята также Монако, Андоррой и Турцией; подписана, но не ратифицирована Бельгией, Грецией, Исландией и Люксембургом.

Надзор за выполнением конвенции осуществляют Консультативный комитет, оценивающий доклады стран-участниц, и Комитет министров Совета Европы, выдвигающий свои рекомендации по улучшению положения на основе работы Консультативного комитета. Механизма рассмотрения индивидуальных жалоб не предусмотрен и конвенция расценивается как слабая. Сама конвенция состоит из следующихчастей:

Преамбула и часть I (ст. 1–3) – цели конвенции, ее принципы и право использовать закрепленные в ней права.

Часть II (ст. 4–19) – каталог обязательств участников конвенции:

Статья 4. Запрет дискриминации.

Статья 5. Запрет политики ассимиляции.

Статья 6. Условия для сохранения культуры и самобытности.

Статья 7. Свобода собраний, ассоциаций, слова и религии.

Статья 8. Свобода религии.

Статья 9. Свобода выражения.

Статья 10. Свобода использования языка меньшинства.

Статья 11. Использование языков меньшинств в общественных местах и в личных именах

Статья 12. Интеграция в области образования

Статья 13. Право создавать частные учебные заведения меньшинств

Статья 14. Изучение языка меньшинства и на нём.

Статья 15. Условия для участия.

Статья 16. Отказ от мер по изменению структуры населения.

Статья 17. Трансграничные контакты.

Статья 18. Трансграничное сотрудничество.

Статья 19. Возможности отступлений от принципов Конвенции.

Часть III (ст. 20–23) – правила интерпретации конвенции.

Часть IV (ст. 24–26) – надзор за соблюдением конвенции.

Часть V (ст. 27–32) – порядок подписания, ратификации и денонсации конвенции [5].

Франция абсолютно не придерживается этих пунктов и даже использует политику, полностью противоположную данной конвенции. Поэтому удивляться часто проявляющейся конъюнктуре межэтнического конфликта не стоит, однако, как показывает большинство исследований в данном направлении, причина их появления таится в социальной сфере. Может показаться, что данная позиция и ведет к ряду данных проблем, и является его источником. Однако это не так. Также, активно используемый метод дискриминации дает свои плоды в социальном секторе, доказательством служат социальные выплаты не белым французам, но при всем этом государство на уровне пропаганды и масс-медиа активно включает все диаспоры и этнические меньшинства в круг своих граждан, предоставляя им равные возможностис коренными этническими французами.

Приведем пример событий осени 2005 г. Ряд российских и французских ученых утверждают, что французские политические практики представляют особый интерес в свете того, что люди, которые вышли на улицы французских предместий в октябре-ноябре 2005 г. в большинстве своем не вчерашние мигранты, а французские граждане по рождению. Во всемирно известной газете «Монд» от 10 ноября 2005 г., вышедшей сразу же после данных событий, некоторые представители африканских и арабских диаспор дали свою оценку случившемуся, они подчеркивали свою гражданскую позициюи гражданскую идентичность: «Мы – не иностранцы, как хотели бы думать некоторые. Не пытайтесь объяснить поведение наших детей их культурной или религиозной принадлежностью, это означало бы вновь, как в 1980-е, отмахнуться от решения социальных проблем. Вы прекрасно знаете, что наши дети разделяют те же ценности, что и ваши. Если бы они не поверили в республиканское обещание равенства, они бы так не страдали. Крики, доносящиеся сегодня из наших предместий, это призыв о помощи. Не оставляйте его без внимания!» [6]. Данная статья вызвала огромный ажиотаж среди населения и появилось много сочувствующих.

Учитывая тот факт, что Франция является самой густонаселенной мусульманской страной Европы, нельзя не отметить огромную роль в урегулировании социально-этнических проблем, которую играют институты, сформированные представителями мусульманских общин. И в частности, опыт по созданию в конце 2004 г. Французского мусульманского совета, предназначенного для содействия адаптации и интеграции французских мусульман в социальную, культурную и политическую жизнь французского общества как высшего органа по противодействию дискриминации и обеспечению равноправия. Рабочая группа под руководством Бернара Стази предложила отнести к его ведению: а) контроль над всеми видами дискриминации – этнической, религиозной, половой, возрастной, дискриминации по убеждениям или по инвалидности, по состоянию здоровья или по сексуальной ориентации; б) рассмотрение индивидуальных жалоб и оказание помощи жертвам прямой дискриминации; в) осуществление пропагандистской деятельности, распространение идей равенства; г) консультирование структур власти, проведение мониторинга и масштабных исследований в данной области.

Французский мусульманский совет был наделен правом вести расследование в отношении организаций и частных лиц, был уполномочен возбуждать судебные дела по фактам дискриминации и просить руководство организаций применить дисциплинарные меры к чинов-

никам, уличенным в дискриминации. Также было предложено предоставить этому органу определенные инструменты влияния и согласования и право законодательной инициативы. Он мог привлекаться к работе над законопроектами в области дискриминации, издавать уведомления, формулировать рекомендации и представлять президенту Республики и парламенту ежегодный отчет о своей деятельности.

Подобные попытки формирования институциональных органов, регулирующих данные действия были предприняты и ранее. Так, еще в 1995 г. французское правительство во главе с президентом Жаком Шираком сформировало Комиссию по миграционной и ассимиляционной политике, основной целью которой являлось предоставление социальных благ диаспорам и мигрантам во втором поколении. Комиссия активно развернула свою деятельность уже в 1996 г., когда, по статистике Министерства Образования, во французских школах получали образование более 12 тысячи не коренных французов. И сегодня данный орган активно функционирует и его особенностью является то, что он первый государственный орган по вопросам мигрантов и диаспор, действующий на законном уровне. Ежегодно комиссия сдает отчеты о проделанной работе и занимает стратегически важное место при анализе потребностей и проблем диаспор и этнических меньшинств. Однако полномочия данного органа были упразднены в связи с открытием других государственных структур, таких как «Постоянный Комитет министров по делам иммигрантов и беженцев», «Антирасистский комитет при министерстве социального обеспечения и здравоохранения» и др.

Результат работы институтов и органов, активно работающих в данном направлении, не заставил себя ждать. 31 марта 2006 г. во Франции был принят Закон о равенстве шансов. Для достижения основных целей этого закона были предусмотрены следующие меры: а) организация профессионального обучения с 14 лет с возможностью возвращения в общеобразовательную школу после завершения первой ступени; б) создание пятнадцати новых свободных экономических зон в неблагополучных кварталах, в дополнение к уже существующим 85; в) создание национальной службы социального согласия и равенства шансов, в чьи обязанности входит работа в неблагополучных кварталах; г) расширение полномочий Верховного совета по борьбе с дискриминацией и за равенство (HALDE), введение практики тестовых проверок проявления дискриминации в агентствах по трудоустройству и недвижимости, на дискотеках и других общественных местах; д) подписание договора об ответственности с родителями детей с отклоняющимся поведением, который предусматривает приостановку социальных выплат в случае нарушения надлежащихобязанностейсо стороны родителей; е) организация добровольных общественных работ продолжительностью от 6 до 12 месяцев, обеспечивающих впоследствии доступ к гражданскому и профессиональному образованию. Эта мера должна касаться молодых людей в возрасте от 16 до 25 лет и к концу 2016 г. их число должно достичь 50 тысяч человек [8].

Анализ французского опыта позволяет отметить в качестве общих тенденций:

а) сочетание двух составляющих социального конфликта – социально-экономической и этнической, при ведущей роли первой;

б) запоздалую реакцию государства по созданию координационного органа по противодействию дискриминации и урегулированию проблем в данной сфере;

в) отсутствие (до принятия «Закона о равенстве шансов» в 2006 г.) общей стратегии, единой государственной концепции по противодействию дискриминации, ксенофобии и экстремизму.

Как показывает французский опыт, политика социального регулирования межэтнических отношений должна включать не только правовые, социально-экономические защитные механизмы, но и работу по формированию общенациональной, гражданской идентичности. Хотелось бы подчеркнуть, что этническая и расовая формы выступлений – это составляющие не только социального, но и гражданского конфликта, ибо источником противостояния выступает дискриминациямногих категорий населения, формально обладающих гражданством, полноправными членами национального сообщества. В этом смысле гражданский конфликт – столкновение противоположных (несовместимых) целей и интересов различных групп граждан по поводу обладания социальными благами в рамках национально-государственной целостности. Во Франции субъектами гражданского конфликта выступают представители молодого поколения диаспор, которые можно считать старожилами, с одной стороны, и государство при поддержке социально обеспеченных и состоятельных слоев общества, с другой. По сути дела – это свидетельство нарастающей общей социальной дезинтеграции государства, пос-

кольку речь идет о гражданском расколе внутри единогосообщества.

Французский опыт ставит на повестку дня три важных вопроса, имеющих прямое отношение к реалиям нашей страны.

Первый вопрос заключается в том, что французской модель интеграции во многих пунктах абстрактна, в ней рассуждения о равенстве и общем гражданстве сосуществуют с отрицанием культурных различий и содержат элементы скрытой дискриминации. Второй вопрос связан с отсутствием научной, тщательнопродуманной социальной и национально-этнической политикой, с замалчиванием реальных причин конфликтов, что создает возможность институционализации стихийно возникающих диаспоральных сообществ в этнических гетто и сетей общинной солидарности, базирующихся на экстремизме. Третий вопрос касается того, что при любых межэтнических столкновениях, если мы рассматриваем их в контексте социальной политики, конфликтогенный характер носят не только его субъекты–этносы, но и само общество, где и происходит конфликт, причем межэтнические противоречиячаще всего являются следствием экономических, социальных, политических противоречий.

В целом, уникальность французского опыта ведения социальной политикисостоит в том что, независимо от этнического происхождения, диаспоры полностью идентифицируют как полноценные граждане государства. Нельзя утверждать, что Французский опыт является наиболее оптимальной моделью по урегулированию социальных проблем диаспор, так как многие из них до сих пор не решены. Массовые протесты 2005 года, теракт в еврейской школе Тулузы в 2012 г., расстрел редакции CharlieHebdo и многие другие фактысвидетельствуют о том, что уровень конфликтогенности присутствует и будет присутствовать во Франции, как в любой полиэтничной стране. Именно поэтому нынешний курс французских властей, направленный на полную ассимиляцию мигрантов путем формирования новой государственной идентичности, а также меры, проводимые в сфере социальных выплат и пособий,предоставление полных прав и некоторыхпреимуществгражданам, не являющимся коренными жителями страны, могут сформировать в стране такие условия, при которых равенство, свобода и братствонародов станут ведущими принципами государственной социальной политики.

Литература

1 Маргулян Я.А. Социальная политика. – СПб.: СПбУУиЭ, – 2011.

2 Сидорина Т.Ю Социальная политика – между экономикой и социологией // «Общественные науки и современность». – М.: Издательский центр РГГУ, 2009. – № 6. – С. 112.

3 Лолозова Л.А нимошколова К.Г Анализ зарубежных моделей социальных политик.// Россия в глобальном мире-25.03.2008. – №3. – С. 18.

4 Белов Е., Шкуренко О. 10 ссор неверных с исламом // Огонёк. – 17.05.2010. – № 19. – С. 25.

5 Лукьянова Г. Система социальной защиты во Франции (пути реформирования) //http: /www.ieras.ru/journal 14.2001 / 6. Дата доступа: 20.02.2013.

6 Исаченко Т.М. Социальная политика Франции: опыт развития // Труд зарубежом. – М., 2008. – № 8. – С.38-46.

7 Lower House of the States General, Policy on the Integration of Ethnic Minorities. SDU, Den Haag, 2015.

8 McLaverty, Chris, Increasing the Profile of People of Ethnic Minority Origin in the British Telecom. In: Council of Europe, The Role of Management and Trade Unions in Promoting Equal Opportunities in Employment. Strasbourg, CouncilofEuropePublishing, 1996.

9 Цапенко И. Социально-политические последствия международной миграции населения // Мировая экономика и международные отношения. – М.: Полис, 2009. – № 3. – С. 52–55.

References

1 Marguljan Ja.A. Social’naja politika. – SPb.: SPbUUiJe, – 2011.

2 Sidorina T.Ju Social’naja politika – mezhdu jekonomikoj i sociologiej // «Obshhestvennye nauki i sovremennost’». – M.: Izdatel’skij centr RGGU, 2009. – № 6. – S. 112.

3 Lolozova L.A nimoshkolova K.G Analiz zarubezhnyh modelej social’nyh politik.// Rossija v global’nom mire-25.03.2008. – №3. – S. 18.

4 Belov E., Shkurenko O. 10 ssor nevernyh s islamom // Ogonjok. – 17.05.2010. – № 19. – S. 25.

5 Luk'janova G. Sistema social'noj zashhity vo Francii (puti reformirovanija) //http: /www.ieras.ru/journal 14.2001 / 6. Data dostupa: 20.02.2013.

6 Isachenko T.M. Social'naja politika Francii: opyt razvitija // Trud zarubezhom. – M., 2008. – № 8. – S.38-46.

7 Lower House of the States General, Policy on the Integration of Ethnic Minorities. SDU, Den Haag, 2015.

8 McLaverty, Chris, Increasing the Profile of People of Ethnic Minority Origin in the British Telecom. In: Council of Europe, The Role of Management and Trade Unions in Promoting Equal Opportunities in Employment. Strasbourg, CouncilofEuropePublishing, 1996.

9 Capenko I. Social'no-politicheskie posledstvija mezhdunarodnoj migracii naselenija // Mirovaja jekonomika i mezhdunarodnye otnoshenija. – M.: Polis, 2009. – № 3. – S. 52–55.

Нечаева Е.Л., Смакова Ж.Ж.

Обзор стратегических документов стран Центральной Азии в области водной политики

В статье анализируются долгосрочные и краткосрочные стратегические и программные документы стран Центральной Азии, касающиеся водной политики. Выявлены и изучены ключевые национальные стратегии и программы Казахстана, Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана и Туркменистана, определяющие задачи стран по водной политике. Проанализированы послания глав государств народу и парламенту стран. Официальные заявления глав государств позволяют определить видение странами дальнейшего совместного использования трансграничных водных ресурсов региона. Рассмотрены ключевые положения программных документов по вопросам межрегионального сотрудничества в области распределения трансграничных водных ресурсов. Проведен сравнительный анализ положений, касающихся развития международного сотрудничества для охраны и эффективного использования трансграничных рек. Исходя из долгосрочных и краткосрочных задач развития государства, выявлены позиции стран относительно дальнейшего использования трансграничных рек. В статье содержатся выводы по основным тенденциям развития трансграничного водного сотрудничества стран Центральной Азии.

Ключевые слова: трансграничные водные ресурсы, стратегические документы стран Центральной Азии, водная политика.

Nechayeva E.L., Smakova Zh.Zh.

Review of the Central Asian countries' strategic documents on watery policy

The paper analyzes the long-term and short-term strategic and program documents of the Central Asian countries on water policy. The key national strategies and programs of Kazakhstan, Uzbekistan, Kyrgyzstan, Tajikistan and Turkmenistan, determining the tasks of these countries in water policy are identified and studied. The President's Address' to the people and the parliament are analyzed. Official statements of the heads of states allow to define a vision of further sharing of transboundary water resources in the region. The key points of policy documents on interregional cooperation in the field of distribution of transboundary water resources are considered. A comparative analysis is carried out the points relating to the development of international cooperation for the protection and efficient use of the transboundary rivers. The positions of countries on the further use of the transboundary rivers based on the long-term and short-term tasks of the state of development are revealed. The article contains the conclusions on the main trends in the development of transboundary water cooperation in Central Asia.

Key words: transboundary water resources, strategic documents of the Central Asian countries, water policy.

Нечаева Е.Л., Смакова Ж.Ж.

Орта Азия мемлекеттерінің су саясат саласындағы стратегиялық құжаттарына шолуы

Мақалада Орта Азия мемлекеттерінің су саясат саласындағы ұзақ мерзімді және қысқа мерзімді стратегиялық және бағдарламалық құжаттары талданған. Қазақстанның, Өзбекстанның, Қырғызстанның, Тәжікстанның және Түрікменстанның су саясат мақсаттарын анықтайтын басты ұлттық стратегиялары мен бағдарламалары айқындалған және зерттелінген. Мемлекет басшыларының халыққа және парламентке жолдаулары талданған. Мемлекет басшыларының ресми мәлімдемелері елдердің одан ары бірге су пайдалану мәселесі бойынша көзқарастарын анықтауға мүмкіндік береді. Трансшекаралық су қорларын бөлу бойынша аймақаралық ынтымақтастық саласындағы бағдарламалық құжаттарының негізгі баптары қарастырылған. Трансшекаралық өзендерді қорғау және тиімді пайдалану жөніндегі халықаралық ынтымақтастықты дамыту бойынша баптардың салыстырмалы талдауы өткізілген. Мемлекет дамуының ұзақ мерзімді және қысқа мерзімді мақсаттарына қарап, елдердің одан арғы трансшекаралық өзендерді пайдалану бойынша ұстанымдары айқындалған. Мақалада Орта Азиялық мемлекеттерінің трансшекаралық су ынтымақтыстығының дамуы бойынша басты бет алыстары қарастырылған.

Түйін сөздер: трансшекаралық су қорлары, Орта Азия мемлекеттерінің стратегиялық құжаттары, су саясаты.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК [327:556](5-191.2)

Нечаева Е.Л., *Смакова Ж.Ж.

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева,
Республика Казахстан, г. Астана
*E-mail: arg.zhanar@gmail.com

ОБЗОР СТРАТЕГИЧЕСКИХ ДОКУМЕНТОВ СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ОБЛАСТИ ВОДНОЙ ПОЛИТИКИ

На сегодняшний день вопросы распределения трансграничных водных ресурсов в регионе приобретают особую актуальность. Конфликт интересов стран региона относительно ирригационного и гидроэнергетического режима использования трансграничных рек порождает проблемы в установлении взаимовыгодных договоренностей. Существующие проблемы в вододелении и их последствия требуют внедрения новых подходов к совместному водопользованию. Прежде всего, необходимо выяснить, готовы ли сами страны к углублению сотрудничества по вопросам распределения трансграничных водных ресурсов. В этом аспекте анализ долгосрочных и краткосрочных стратегических документов Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана, Туркменистана и Таджикистана в части, касающейся водной политики, позволит выявить позицию стран региона по вопросам трансграничных рек.

Первое. Стратегические и программные документы Казахстана содержат видение развития международного сотрудничества по вопросам распределения трансграничных рек. Данное направление в международном сотрудничестве страны является одним из приоритетных. Подчеркивается дефицит воды в регионе и необходимость углубления сотрудничества и открытого диалога.

Во-первых, в ключевом долгосрочном документе страны Стратегия «Казахстан-2050» в Разделе 2 «Десять глобальных вызовов XXI века» острый дефицит воды обозначен как один из основных вызовов современности. Отмечается, что «Вода – крайне ограниченный ресурс и борьба за обладание источниками уже становится важнейшим фактором геополитики, являясь одной из причин напряженности и конфликтов на планете. Проблема водообеспечения остро стоит и в нашей стране. Нам не хватает качественной питьевой воды. Целый ряд регионов испытывает в ней острую потребность. Есть и геополитический аспект этой проблемы. Уже в настоящее время мы столкнулись с серьезным вопросом использования водных ресурсов трансграничных рек. При всей сложности данного вопроса мы не должны допускать его политизации» [1].

Во-вторых, в Стратегическом плане развития Республики Казахстан до 2020 года в Разделе 3 «Ключевые направле-

ния развития Казахстана до 2020 года» выделен отдельный пункт «Управление водными ресурсами». В нем обозначены меры и механизмы по сокращению дефицита водных ресурсов. Отмечается, что потребуется совершенствование политики управления водными ресурсами, в том числе, улучшение системы управления водными ресурсами на национальном уровне и уровне бассейнов для обеспечения эффективного взаимодействия с водопользователями во всех секторах и на всех уровнях [2].

В-третьих, в Концепции внешней политики РК на 2014-2020 гг. в пункте 7.4. Главы «Приоритеты и задачи внешней политики Республики Казахстан» закреплено, что «Уделяя приоритетное внимание вопросам охраны окружающей среды и сохранения глобального климата, Казахстан в рамках обеспечения водной безопасности продолжит совершенствование договорной правовой базы с сопредельными странами в сфере использования и охраны водных ресурсов трансграничных рек» [3].

В-четвертых, в Концепции перехода к «зеленой экономике» содержится пункт 3.1. «Устойчивое использование водных ресурсов». Подчеркивается, что «наиболее остро стоит проблема деления трансграничных рек, поэтому Казахстан должен достигнуть соглашения по всем водным объектам в результате переговоров и подписания/обновления соглашений с соседними странами». Вместе с тем, предусматривается строительство водохранилищ и резервуаров для сдерживания стоков воды при паводках и компенсации вариативности в течение года [4].

Второе. В стратегических документах Кыргызстана водным ресурсам уделено отдельное внимание. Прослеживается идея о том, что потенциал гидроэнергоресурсов не используется в полной мере и планируется строительство новых гидроэлектростанций. Отмечается необходимость углубления международного сотрудничества по вопросам рационального использования водных ресурсов.

Во-первых, в Национальной стратегии устойчивого развития Кыргызской Республики на период 2013-2017 годы трансграничные водные ресурсы упоминаются в Главе 5.2. «Снижение риска бедствий и улучшение готовности к чрезвычайным ситуациям». Отмечается: «На территории Кыргызстана расположено 92 объекта с радиоактивными и токсичными отходами горнорудного производства, в том числе 36 хвостохранилищ, 31 из них содержит радиоактивные отходы. Расположение большинства из них в зоне формирования трансграничных водотоков на территориях с высокой сейсмичной. оползневой и лавинной опасностью представляет угрозу развития всему Центральноазиатскому региону. <…> Все эти вопросы нуждаются в надлежащей системе управления мониторинга и контроля» [5].

Во-вторых, водным ресурсам уделяется внимание в Программе по переходу Кыргызской Республики к устойчивому развитию на 2013-2017 годы. Как отмечено в документе, «Кыргызская Республика – единственная страна в Центральной Азии, водные ресурсы которой полностью формируются на собственной территории, в этом ее гидрологическая особенность и преимущество. Однако значительная часть забираемых вод теряется при использовании. За период с 2006 по 2010 годы средние потери воды при транспортировке составили 23% от величины водозабора». Отмечается необходимость обеспечения населения качественной питьевой водой и улучшенными санитарными условиями [6].

В-третьих, в Концепции экологической безопасности Кыргызской Республики отмечается, что «сохранение и восстановление природных систем должно стать одним из приоритетных направлений деятельности государств Центральной Азии в рамках работы Межгосударственной Комиссии по устойчивому развитию и Межгосударственной Координационной Водохозяйственной Комиссии». Среди необходимых мер региональной политики:

– создание реестра трансграничных экологических проблем;

– разработка показателей раннего оповещения и систем мониторинга трансграничных проблем;

– проведение оценки воздействия на окружающую среду приграничных объектов;

– сближение нормативов и стандартов качества окружающей среды;

– осуществление мониторинга состояния трансграничных рек;

– разработка водной стратегии Кыргызской Республики [7].

В-четвертых, в Программе Правительства Кыргызской Республики отмечены основные аспекты по развитию гидроэнергетики. Так, в пункте 2.2.1.1. «Энергетика» обозначено, что «энергетическая политика находится под воздействием политических факторов, что осложняет принятие экономически обоснованных решений. Кыргызстан обладает крупнейшими

гидроэнергетическими ресурсами, которые недостаточно используются» [8].

Также высказано намерение о строительстве ГЭС. Для развития энергетики предусмотрены такие меры, как наращивание генерирующих мощностей путем строительства новых и реконструкции действующих гидроэлектростанций, развитие линий электропередачи для устойчивого обеспечения электроэнергией внутри страны и экспорта, стимулирование частных инвестиций в генерирующие компании.

Третье. В стратегических программах Таджикистана вопросам использования водных ресурсов уделяется одно из центральных мест. В ежегодных Посланиях Президента страны Парламенту тема обоснованности строительства новых гидроэлектростанций на трансграничных реках является сквозной. При этом отмечается уверенность и укрепление позиций по данному вопросу, подпитываемые поддержкой международных экспертов. Особо подчеркивается, что строительство новых объектов будет способствовать развитию всего региона и не принесет ущерба экономикам стран, находящихся ниже по течению.

Во-первых, в Национальной стратегии развития Республики Таджикистан на период до 2015 года в пункте 9 отмечается, что в рамках дальнейшего развития регионального сотрудничества будут реализованы шаги по сокращению политических и институциональных барьеров на пути региональной интеграции, направленные на расширение и углубление сотрудничества в области торговли, инвестиций, транспорта, коммуникаций (для свободного перемещения товаров, услуг, работ и капитала) и экологической устойчивости использования трансграничных природных ресурсов [9].

Во-вторых, наличие Долгосрочной программы строительства малых электростанций в период 2009-2020 гг. свидетельствует о твердом намерении расширять потенциал гидроэнергоресурсов, находящихся на территории страны. Программой предусмотрено строительство 190 малых гидроэлектростанций на территории страны.

Отмечается, что с использованием иностранных инвестиций была построена и сдана в эксплуатацию ГЭС «Сангтуда-1», на стадии завершения находятся работы по возведению ГЭС «Сангтуда-2», практически завершены и восстановительные работы на крупнейшей в регионе гидроэлектростанции «Рогун». С учётом завершения реконструкции и функционирующих энергостанций, в том числе Нурека, Кайракума, цикла гидроэлектростанций в бассейнах рек Варзоб и Вахш, а также строительством других запланированных гидроэлектростанций, за три последующих года энергетическая независимость Таджикистана будет полностью обеспечена [10].

В-третьих, в Концепции развития отраслей топливно-энергетического комплекса Республики Таджикистан на период 2003-2015 годы обозначено, что «несмотря на имеющиеся запасы разнообразных топливно-энергетических ресурсов, Таджикистан импортирует практически все её виды. Проблема обеспечения энергоресурсами в стране стоит весьма остро». Одним из основных механизмов развития топливно-энергетического комплекса на втором этапе Концепции (2007-2011 годы) обозначено введение новых объектов по гидроэнергетике. Предусмотрены такие меры, как реанимация ГЭС Вахшского каскада, Кайраккумской ГЭС, Душанбинской и Яванской ТЭЦ, завершение строительства Сангтудинских ГЭС, строительство первого этапа первой очереди Рогунской ГЭС, Памирской ГЭС, строительство и ввод в эксплуатацию ряда малых ГЭС, в результате чего достигается производство дополнительной электроэнергии в объёме до 13,0 млрд.кВт.часов [11].

В-четвертых, в Концепции внешней политики Республики Таджикистан предусмотрен пункт 3.4. «Дипломатия водного сотрудничества».

В Концепции обозначено, что вследствие роста населения, расширения площади сельскохозяйственных земель, нерационального использования водных ресурсов, изменения климата и экологических проблем, вопросы нехватки питьевой воды, использования крупных и мелких трансграничных рек и другая проблематика, связанная с водой, превращаются в факторы, оказывающие значительное влияние на международные отношения [12].

Отмечается, что Республика Таджикистан в соответствии с Уставом Организации Объединенных Наций и нормами международного права имеет полное право использовать свои природные ресурсы, в том числе и водные, для обеспечения устойчивого развития страны и достойных условий жизни ее народа. Республика Таджикистан реализует это право в отношении использования водных ресурсов, исходя из общерегиональных интересов с опорой на принципы добрососедства, уважения и реального учета взаимных интересов, диалога и сотруд-

ничества в решении существующих проблем и как государство верховья и основной источник формирования водных ресурсов Центральной Азии ни при каких обстоятельствах не будет создавать препятствия для водообеспеченности региона.

Республика Таджикистан, реализуя водную политику, ставит перед собою цель играть активную роль на мировой арене в деле разрешения проблем, связанных с водной проблематикой. В рамках этой стратегии и в свете созидательных инициатив в водной сфере («Международный год пресной воды, 2003», «Международное десятилетие «Вода для жизни», 2005-2015гг.», «Международный год водного сотрудничества, 2013»), получивших высокую оценку международного сообщества, предусматривается реализация новых начинаний в рамках региональных и международных организаций, прежде всего Организации Объединенных Наций. Цель этих инициатив состоит в подчеркивании необходимости и созидательного взаимодействия в решении водных проблем в интересах сохранения жизни и устойчивого развития человечества. В этой связи одним из приоритетов внешней политики Республики Таджикистан является обеспечение созидательной роли страны в водных вопросах в регионе и на международной арене, что отвечает как национальным интересам, так и чаяниям мирового сообщества [12].

В-пятых, особый интерес для анализа представляют Послания Президента Таджикистана Парламенту. Ежегодно Глава государства уделяет приоритетное внимание использованию потенциала водных ресурсов (Таблица 1). Подчеркивается, что страна никогда не будет принимать решений, противоречащих интересам соседних стран, и приводятся аргументы того, что строительство новых и реконструкция старых гидроэлектростанций принесет только пользу странам региона. При этом гидроэнергетика обозначается в качестве одного из приоритетных направлений развития страны, и водный вопрос Президент определяет как вопрос «жизни и смерти» государства таджиков (из Послания Президента Парламенту 2008 года).

Таблица 1 – Основные положения Посланий Президента Таджикистана в части, касающейся водной политики

№ п/п	Год	Ключевые положения в области водной политики
1	2016	Правительство страны считает гидроэнергетические ресурсы национальным достоянием. Поэтому развитие сферы гидроэнергетики нами определено в качестве одного из приоритетных направлений своей деятельности, в сотрудничестве с международными партнерами мы продолжим ремонт, реконструкцию и строительство энергетических объектов. В годы независимости для развития энергетики в стране реализованы 32 государственных инвестиционных проекта с привлечением более 12 млрд. сомони. Строительство и реконструкция запланированных энергетических объектов в ближайшее время позволит полностью обеспечить электроэнергией население и различные сферы нашей национальной экономики и в летнее время создаст условия для экспорта лишней электроэнергии в страны региона [13].
2	2015	Наша страна, продолжая свои прежние созидательные инициативы, с целью всесторонней оценки процесса реализации Международного десятилетия действий «Вода для жизни 2005-2015», которое было принято по предложению Таджикистана, планирует в этом году в соответствии с новой Резолюцией Генеральной ассамблеи ООН созвать в городе Душанбе Международную конференцию высокого уровня [14].
3	2014	Дальнейший прогресс Таджикистана напрямую зависит от развития гидроэнергетики. Дальнейшее развитие экономики страны во многом зависит от введения в строй новых мощностей по производству электроэнергии. Рогунская ГЭС для нас является судьбоносным объектом, и мы осуществляем на нём восстановительные работы в соответствии с согласованным со Всемирным Банком планом. Мы и впредь сохраним верность исконным и созидательным традициям дружественного сосуществования народов Центральной Азии [15].

Продолжение таблицы 1

№ п/п	Год	Ключевые положения в области водной политики
4	2013	Мы считаем строительство гидроэнергетических станций ключом для решения социально-экономических проблем и увеличения экспортной мощи страны. Таджикистан имеет огромные ресурсы возобновляемой гидроэнергетики и чистой воды, их рациональное использование будет отвечать не только интересам народа нашей республики, но и интересам стран региона. В сфере энергетики страны первостепенными задачами являются полное обеспечение потребностей страны электроэнергией и теплом в осенне-зимние периоды посредством восстановления существующих мощностей, использование альтернативных источников производства электроэнергии и запуск новых мощностей, а также реализация эффективной политики экономии электроэнергии, снижение её потерь, осуществление проектирования и строительства теплоэлектроцентралей, и на этой основе достижение энергетической независимости [16].
5	2012	Общеизвестно, что мы провозгласили решение трёх задач стратегическими целями страны – это обеспечение энергетической независимости, продовольственной безопасности, а также вывод Таджикистана из коммуникационного тупика. Разве будет плохо, если Таджикистан будет способен в большом объеме производить дешёвую и экологически чистую электроэнергию для удовлетворения потребностей всего региона? Или, наоборот, понесёт ли ущерб кто-либо, если мы получим возможность опираться на потенциал соседей? Нет, мы так не думаем. Мы вовсе не собираемся работать исключительно в своих интересах и в ущерб кому-либо, напротив, являемся искренними сторонниками взаимовыгодного регионального сотрудничества и партнёрства [17].
6	2011	С целью обеспечения энергетической независимости и превращения Таджикистана в страну – экспортёра дешёвой и экологически чистой электроэнергии предусмотрена реализация комплекса экономических и структурных реформ. С целью обеспечения отдалённых горных районов электроэнергией в период независимости нашей страны были построены и сданы в эксплуатацию в целом 241 малая гидроэлектростанция. Предпринимаемые меры по строительству гидроэнергетических сооружений, в первую очередь, направлены на решение наших сегодняшних насущных проблем – бесперебойное обеспечение населения и предприятий страны электроэнергией, заложат основы для эффективного использования водных ресурсов с целью обеспечения устойчивого развития страны с учётом решения социальных проблем и создания рабочих мест [18].
7	2010	Таджикистан не претендует на лидерство в регионе, а всегда был и будет в числе инициаторов взаимовыгодного сотрудничества на этом пути и надеется на глубокое понимание своих целей и надежд со стороны своих партнеров. В этой связи хочу еще раз подчеркнуть нижеследующие моменты: Таджикистан никогда не игнорировал сомнения и беспокойства своих соседей, и об этом свидетельствует подписание между нашей страной и Всемирным банком Меморандума. Мы выразили свою готовность к экономической, социальной и экологической экспертизе Рогунского проекта, и я официально проинформировал об этом глав государств региона. В настоящее время мы обратились к ООН и другим международным финансовым организациям провести объемную экспертизу устарелой системы ирригации и использования воды в регионе, в том числе многочисленные искусственные водохранилища, а также экологической ситуации. Этим, во-первых, будет поставлена точка всяким безосновательным претензиям и обвинениям, во-вторых, этим путем будет обеспечено привлечение возможностей и инвестиций международных финансовых организаций для решения проблем региона. Страна, которая, несмотря на то, что является основным источником воды Центральной Азии и использует всего 5-7% своих водных ресурсов и как горная страна не имеет возможности расширять площади орошаемых земель, никогда не может угрожать другим странам по вопросу обеспечения региона водой. Наоборот, наше предложение по использованию чистой питьевой воды высокогорного озера Сарез для обеспечения населения всего региона до сих пор остается в силе. Наши соседи должны правильно понимать ситуацию Таджикистана, который не имея больших запасов нефти и газа, каждый год в течение 6-7 месяцев в холодное время года страдает от нехватки электроэнергии и тепла, и его единственным выходом в деле обеспечения населения электричеством является строительство и эксплуатация гидроэлектростанции. Надо отметить, что таджикский народ, как полноправный член мирового сообщества, имеет полное право на достойную жизнь. В соответствии с Уставом ООН и другими международными правовыми нормами каждая страна и каждый народ может самостоятельно использовать свои природные богатства для своего развития и прогресса. Но я еще раз, обращаясь ко всему народу региона, подчеркиваю, что Таджикистан никогда не оставит своих соседей без воды. Мы готовы решить любые возникающие вопросы путем дружественных переговоров [19].

Продолжение таблицы 1

№ п/п	Год	Ключевые положения в области водной политики
	2009	В последнее время между государствами центральноазиатского региона ведётся много споров и переговоров по проблемам воды и энергетики. Создаётся впечатление, что этот процесс поддерживается с определенной целью некоторыми заинтересованными силами. В частности, утверждается, будто реализация гидроэнергетических проектов в Таджикистане нанесёт ущерб соседним странам. В связи с этим хочу ещё раз подчеркнуть, что такие утверждения совершенно беспочвенны. Строительство гидроэнергетических объектов в Таджикистане никоим образом не приведёт к уменьшению количества воды в трансграничных реках региона и ухудшению экологической обстановки. Ещё в советский период, при планировании строительства крупных гидроэлектростанций в странах, расположенных в верховьях рек, учитывались две цели: во-первых, производство дешёвой электроэнергии для всего региона и во-вторых, водоснабжение новых пахотных земель в странах, расположенных в низовьях рек, поскольку страны, находящиеся в верховьях, являясь по большей части горными, не располагают землями для освоения. Иными словами, без этих водохранилищ, которые будут сооружены в странах вверх по течению, водоснабжение имеющихся посевных площадей и орошение залежных земель будут невозможны. Это безоговорочно подтвердили независимые эксперты и известные учёные Европы. С другой стороны, очевидно, что гидроэлектростанции не поглотят реку, в отличие от посевов, которые «съедают» 80-90 процентов воды. Строительство гидроэнергетических объектов на реках внутри Таджикистана направлено в целом на сбалансированное решение водно-энергетических проблем региона [20].
	2008	Затрагивая тему использования гидроэнергетических ресурсов страны, я хочу подчеркнуть, что строительство водохранилищ в странах, расположенных в верховьях рек, отвечает не только интересам этих стран. Из 100 процентов воды, образующейся в Таджикистане, мы используем всего лишь 7-8 процентов. Мы строим водохранилища, как в бассейне рек Вахш и Пяндж, так и в бассейне реки Зарафшон, не в ирригационных целях, а, прежде всего, для производства электроэнергии и в интересах стран, расположенных в низовьях рек. Если у Таджикистана нет больших запасов нефти и газа, тогда чем мы можем воспользоваться для прогресса и развития? Мы видим, насколько развиты страны, обладающие большими запасами нефти и газа. Я ещё раз подчёркиваю, что Таджикистан никогда и ни в какой ситуации не является и не выступит инициатором реализации таких водно-энергетических проектов, которые нанесут вред соседям, и не поддержит их. В связи с этим, выступая в прошлом году с этой трибуны, я предложил, и ещё раз напоминаю, что мы готовы реализовать проект обеспечения всех стран Центральной Азии чистой питьевой водой Сарезского озера, которой жителям региона хватит навечно. В настоящее время разрабатываются 2 проекта. Некоторые финансовые институты предлагают, с целью сделать Сарезское озеро безопасным, общий объём воды в котором составляет 17 миллиардов кубометров, построить там одну гидроэлектростанцию мощностью 360 мегаватт. Мы предложили второй проект, цель которого заключается в обеспечении населения центрально-азиатского региона питьевой водой. В 21 веке – ещё через 15-20 лет – в центрально-азиатском регионе и в мире проблема питьевой воды выйдет на первое место, хотя она уже и сейчас представляет трудности. Кроме этого, в процессе реализации энергетической политики своего государства мы, народ Таджикистана, должны всегда иметь в виду тот жизненно важный принцип, что строительство гидроэлектростанций и обеспечение энергетической независимости страны сегодня превратились для государства таджиков в вопрос жизни или смерти. Поэтому мы обязаны, используя все резервы и возможности, во что бы то ни стало обеспечить в ближайшие годы достижение этой стратегической цели [21].

Продолжение таблицы 1

№ п/п	Год	Ключевые положения в области водной политики
8	2007	В Послании инициируется создание в Центральной Азии «некоей специальной организации», которая бы находилась вне какой-либо идеологии и ставила бы своей главной и приоритетной целью чисто экономические связи. И главная цель организации заключается в рациональном использовании водно-энергетических ресурсов и минеральных богатств региона. На протяжении некоторого времени электронные средства массовой информации распространяют пристрастные материалы о водных ресурсах Центральной Азии. Они пишут, что Таджикистан строит новые гидроэлектростанции, и это, якобы, перекроет воде путь в регион, создаст для других стран кризис дефицита воды. Любой здравомыслящий человек знает, что гидроэлектростанция не глотает воду, непрерывный водный поток используется только для вращения турбин и производства электроэнергии. Во-вторых, ни одна, даже самая мощная, сила не может встать на пути миллиардов кубометров воды и воспрепятствовать их течению. В-третьих, гидроэлектростанция должна постоянно работать, вода должна постоянно течь, а средства, получаемые от производства электроэнергии, должны окупить ранее сделанные затраты. На мой взгляд, проблемы дефицита воды и транспортировки энергетических и топливных материалов должны стать для стран Центральной Азии определяющим фактором регулирования союза и сотрудничества. Таджикистан решительно поддерживает и выступает только и только за такое сотрудничество и такую интеграцию. Таджикистан безоговорочно выступает за создание Центрально-азиатского водно-энергетического консорциума. Таджикистан предлагает обеспечить страны Центральной Азии экологически чистой водой Сарезского озера. Большинство из нас знает, что в Сарезском озере, расположенном на высоте примерно 3300 метров, накопилось 17 миллиардов кубометров чистой, высококачественной воды. По расчетам специалистов, если мы соорудим водовод с пропускной способностью 50 кубометров в секунду, этого количества воды хватит для постоянного обеспечения водой половины населения Центральной Азии. Расстояние от озера до границы между Таджикистаном и Узбекистаном составляет 600 километров. Высота этого источника воды обеспечит переток воды в нуждающиеся в ней регионы с наименьшими затратами. В случае получения согласия стран Центральной Азии мы готовы создать совместный концерн и осуществить, при поддержке международных финансовых институтов, этот крупный гуманитарный проект, отвечающий интересам каждого жителя региона. Ведь обеспечение жаждущего водой считается в светлой религии ислама одним из самых благих дел. Решение этой проблемы будет способствовать устранению трудностей, имеющихся в экосистеме региона, а также ликвидации всем известной угрозы прорыва Сарезской плотины [22].
9	2006	Нормальное развитие экономики страны невозможно без энергетической безопасности и полного обеспечения всех отраслей электроэнергией. Учитывая это, Правительство Таджикистана прилагает последовательные усилия по обеспечению стабильного развития отрасли энергетики. Следует отметить, что в случае создания Международного гидроэнергетического концерна и практической реализации перспектив развития отрасли энергетики Таджикистана к 2025 году в стране ежегодно будет производиться свыше 80 миллиардов киловатт-часов электроэнергии. Для полного обеспечения внутренних потребностей страны в электроэнергии и ее экспорта в страны региона нам необходимо, наряду с сооружением гидроэлектростанций, ускорить создание инфраструктуры по ее транспортировке. Для этого следует, прежде всего, приступить в 2006 году к строительству линии электропередачи «Юг-Север», стоимость которой составляет 550 миллионов сомони, и в сотрудничестве с международными финансовыми организациями ускорить разработку проекта строительства линий электропередачи Рогун-Кабул-Герат-Мешхед и Рогун-Кабул-Исламабад [23].

Четвертое. Стратегические документы Туркменистана и Узбекистана менее открыты для всеобщего доступа по сравнению с тремя другими странами региона. Что касается информации по долгосрочным планам развития трансграничного водного сотрудничества, то здесь имеются некоторые различия.

Во-первых, в Национальной программе Туркменистана «Стратегия экономического, политического и культурного развития Туркменистана на период до 2020 года» обозначено, что «потенциально перспективной базой реализации Национальной стратегии является освоение ресурсов туркменского сектора Каспийского моря и его прибрежной зоны, где приоритетным направлением остается развитие нефтегазодобывающей и нефтегазоперерабатывающей промышленности». Не выявлено упоминаний и позиций именно по трансграничным рекам [24].

Во-вторых, Концепция внешней политики Туркменистана как нейтрального государства также не содержит информации по сотрудничеству по трансграничным водным ресурсам [25].

В-третьих, в Концепции устойчивого развития Республики Узбекистан обозначено, что «без дальнейших согласованных действий стран Центральной Азии сложившийся в регионе дисбаланс экосистем способен негативно сказаться на экономических, социальных, политических процессах и воспрепятствовать устойчивому развитию» [26].

Таким образом, анализ долгосрочных и краткосрочных стратегических и программных документов развития пяти центральноазиатских республик позволяет сделать следующие выводы:

Первое. Страны региона, в целом, заявляют о готовности развивать сотрудничество по вопросам трансграничных рек. Подчеркивается необходимость рационального использования водных ресурсов, снижения и предотвращения их экологического загрязнения.

Второе. Страны верховьев рек – Кыргызстан и Таджикистан – проводят активную политику по развитию собственной энергетической отрасли. Они считают, что имеют приоритетное право использовать водные ресурсы, находящиеся на их территории для развития своей экономики. При этом подчеркивается, что, не имея богатых залежей полезных ископаемых, они сегодня не в полной мере используют богатый потенциал водных ресурсов. В стратегических документах прослеживается твердая позиция по строительству новых гидроэлектростанций. Отмечается, что при этом не будут задеты интересы стран низовьев трансграничных рек.

Необходимо отметить, что решительное стремление стран верховьев рек по расширению использования потенциала трансграничных рек на своих территориях отличается от подходов, выработанных в советский период. Существовавшая единая система вододеления с центром управления в Москве предусматривала системы квот, бартерные соглашения и схемы лимитов водозабора. Так, в обмен на воду в вегетационный период страны низовьев поставляли странам верховьев в зимний период уголь, топочный мазут и газ. По оценкам некоторых экспертов, такая система была выгодна странам низовьев рек и сдерживала возможности для развития энергетического потенциала стран верховьев рек. С обретением независимости страны верховьев рек, не обладая какими-либо другими значительными стратегическими природными ресурсами, активно приступили к развитию гидроэнергетики. Это вызывает некоторое непонимание стран низовьев и представляется как нарушение их интересов. Ситуация «недосказанности» по данному вопросу требует создания новой диалоговой площадки, где главными принципами будут открытость, прозрачность и равноправие всех сторон.

Литература

1 Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н. А. Назарбаева народу Казахстана от 14 декабря 2012 года «Стратегия «Казахстан-2050»: Новый политический курс состоявшегося государства».

2 Стратегический план развития Республики Казахстан до 2020 года. Утвержден Указом Президента Республики Казахстан № 922 от 1 февраля 2010 года.

3 Концепция внешней политики РК на 2014-2020 гг. Утверждена Указом Президента РК от 21 января 2014 года № 741.

4 Концепция перехода к «зеленой экономике». Утверждена Указом Президентом Республики Казахстан от 30 мая 2013 года № 577.

5 Национальная стратегия устойчивого развития Кыргызской Республики на период 2013-2017 годы. Утверждена Указом Президента Кыргызской Республики от 21 января 2013 года № 11.

6 Программа по переходу Кыргызской Республики к устойчивому развитию на 2013-2017 годы. Одобрена постановлением Правительства Кыргызской Республики от 30 апреля 2013 года № 218.

7 Концепция экологической безопасности Кыргызской Республики. Утверждена Указом Президента Кыргызской Республики от 23 ноября 2007 года № 506.

8 Программа Правительства Кыргызской Республики. Утверждена Постановлением Жогаргу Кенеша Кыргызской Республики от 5 сентября 2012 года № 2264 – V

9 Национальная стратегия развития Республики Таджикистан на период до 2015 года. Одобрена постановлением Правительства Республики Таджикистан от 3 апреля 2007 года № 167.

10 Долгосрочная программа строительства малых электростанций в период 2009-2020 гг. Утверждена Постановлением Правительства Республики Таджикистан от 2 февраля 2009 года № 73.

11 Концепция развития отраслей топливно-энергетического комплекса Республики Таджикистан на период 2003-2015 годы. Утверждена Постановлением Правительства Республики Таджикистан от 3 августа 2002 года №318.

12 Концепция внешней политики Республики Таджикистан. Утверждена Указом Президента Республики Таджикистан от 27 января 2015 года № 332.
13 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 20 января 2016 года.
14 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 23 января 2015 года.
15 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 23 апреля 2014 года.
16 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 26 апреля 2013 года.
17 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 20 апреля 2012 года.
18 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 20 апреля 2011 года.
19 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 24 апреля 2010 года.
20 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 15 апреля 2009 года.
21 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 15 апреля 2008 года.
22 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 30 апреля 2007 года.
23 Послание Президента Таджикистана Эмомали Рахмона Парламенту страны от 20 апреля 2006 года.
24 Национальная программа Туркменистана «Стратегия экономического, политического и культурного развития Туркменистана на период до 2020 года». Принята решением совместного заседания XIV Государственного Совета старейшин Туркменистана, Халк Маслахаты и Общенационального движения «Галкыныш» 15 августа 2003 года.
25 Концепция внешней политики Туркменистана как нейтрального государства от 27 декабря 1995 года.
26 Концепция устойчивого развития Республики Узбекистан. Одобрена Национальной комиссией Республики Узбекистан по устойчивому развитию 14 декабря 1998 года.

References

1 Poslanie Prezidenta Respubliki Kazakhstan – Lidera nacii N. N. Nazarbaeva narodu Kazakhstana ot 14 dekabrya 2012 goda «Strategiya «Kazakhstan-2050»: Novyj politicheskij kurs sostoyavshegosya gosudarstva».
2 Strategicheskij plan razvitiya Respubliki Kazakhstan do 2020 goda. Utverzhden Ukazom Prezidenta Respubliki Kazakhstan № 922 ot 1 fevralya 2010 goda.
3 Koncepciya vneshnej politiki RK na 2014-2020 gg. Utverzhdena Ukazom Prezidenta RK ot 21 yanvarya 2014 goda № 741.
4 Koncepciya perexoda k «zelenoj ekonomike». Utverzhdena Ukazom Prezidentom Respubliki Kazakhstan ot 30 maya 2013 goda № 577.
5 Nacionalnaya strategiya ustojchivogo razvitiya Kyrgyzskoj Respubliki na period 2013-2017 gody. Utverzhdena Ukazom Prezidenta Kyrgyzskoj Respubliki ot 21 yanvarya 2013 goda № 11.
6 Programma po perexodu Kyrgyzskoj Respubliki k ustojchivomu razvitiyu na 2013-2017 gody. Odobrena Postanovleniem Pravitelstva Kyrgyzskoj Respubliki ot 30 aprelya 2013 goda № 218.
7 Koncepciya ekologicheskoj bezopasnosti Kyrgyzskoj Respubliki. Utverzhdena Ukazom Prezidenta Kyrgyzskoj Respubliki ot 23 noyabrya 2007 goda № 506.
8 Programma Pravitelstva Kyrgyzskoj Respubliki. Utverzhdena Postanovleniem Zhogargu Kenesha Kyrgyzskoj Respubliki ot 5 sentyabrya 2012 goda № 2264 – v
9 Nacionalnaya strategiya razvitiya Respubliki Tadzhikistan na period do 2015 goda. Odobrena Postanovleniem Pravitelstva Respubliki Tadzhikistan ot 3 aprelya 2007 goda № 167.
10 Dolgosrochnaya programma stroitelstva malyx elektrostancij v period 2009-2020 gg. Utverzhdena Postanovleniem Pravitelstva Respubliki Tadzhikistan ot 2 fevralya 2009 goda № 73.
11 Koncepciya razvitiya otraslej toplivno-energeticheskogo kompleksa Respubliki Tadzhikistan na period 2003-2015 gody. Utverzhdena postanovleniem Pravitelstva Respubliki Tadzhikistan ot 3 avgusta 2002 goda №318.
12 Koncepciya vneshnej politiki Respubliki Tadzhikistan. Utverzhdena Ukazom Prezidenta Respubliki Tadzhikistan ot 27 yanvarya 2015 goda № 332.
13 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 20 yanvarya 2016 goda.
14 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 23 yanvarya 2015 goda.
15 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 23 aprelya 2014 goda.
16 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 26 aprelya 2013 goda.
17 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 20 aprelya 2012 goda.
18 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 20 aprelya 2011 goda.
19 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 24 aprelya 2010 goda.
20 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 15 aprelya 2009 goda.
21 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 15 aprelya 2008 goda.
22 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 30 aprelya 2007 goda.
23 Poslanie Prezidenta Tadzhikistana Emomali Raxmona Parlamentu strany ot 20 aprelya 2006 goda.
24 Nacionalnaya programma Turkmenistana «Strategiya ekonomicheskogo, politicheskogo i kulturnogo razvitiya Turkmenistana na period do 2020 goda». Prinyata resheniem sovmestnogo zasedaniya XIV gosudarstvennogo soveta starejshin turkmenistana, xalk maslaxaty i obshhenacionalnogo dvizheniya «Galkynysh» 15 avgusta 2003 goda.
25 Koncepciya vneshnej politiki Turkmenistana kak nejtralnogo gosudarstva ot 27 dekabrya 1995 goda.
26 Koncepciya ustojchivogo razvitiya respubliki uzbekistan. Odobrena Nacionalnoj Komissiej Respubliki Uzbekistan po ustojchivomu razvitiyu 14 dekabrya 1998 goda.

Сарыбаев М.С., Малбаков Д.М.

Некоторые аспекты влияния украинского кризиса для стран Центральной Азии

В статье рассмотрены проблемы конфликта на Украине, а также его влияние на страны Центральной Азии. Украинский кризис является наиболее острым и актуальным в современных международных процессах. Разногласия Запада и РФ, введение санкций против России, разрастание новых противоречий – всё это является следствием конфликта в Украине, начавшегося в феврале 2014 года. В проведенном исследовании подробно проводится возможность повторения украинского сценария в странах Центральной Азии. В полном объеме изложена позиция Республики Казахстан и стран Центральной Азии в отношении данной проблематики. На основе проведенного исследования авторами была системно проанализирована текущая ситуация и сделан дальнейший прогноз по влиянию событий на Украине для внутренней и внешней политики стран ЦА.

Ключевые слова: Республика Казахстан, Украина, Центральная Азия, Кыргызстан, Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, внешняя политика, украинский конфликт.

Sarybaev M.S., Malbakov D.M.

Some aspects of the impact of the Ukrainian crisis in Central Asia

The article deals with the problem of the conflict in Ukraine, as well as its impact on the countries of Central Asia. Ukrainian crisis is most acute and urgent in modern international processes. Differences West and Russia, to impose sanctions on Russia, the proliferation of new conflicts – all of this is a consequence of the conflict in Ukraine, which began in February 2014. The study is carried out in detail the possibility of repetition of the Ukrainian scenario in Central Asia. The fully set forth the position of the Republic of Kazakhstan and the Central Asian countries in respect of this problem. On the basis of the study authors have systematically analyzed the current situation and make further forecast the impact of events in Ukraine for the domestic and foreign policies of Central Asian countries.

Key words: Republic of Kazakhstan, Ukraine, Central Asia, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tajikistan, Turkmenistan, foreign policy, Ukrainian conflict.

Сарыбаев М.С., Малбаков Д.М.

Украин дағдарысының Орталық Азия елдеріне әсерінің кейбір аспектілері

Мақалада Украина дағдарысының мәселесі Қазақстан Республикасы, сондай-ақ Орталық Азия елдеріне әсері қарастырылған. Украин дағдарысы қазіргі кезеңдегі халықаралық үдерістердің өзекті мәселелерінің бірі болып табылады. Батыс және Ресей арасындағы шиеленіс, оның ішінде санкциялары, жаңа қақтығыстардың ушығуын болдыртпау – аталған мәселелердің барлығы 2014 жылдың ақпан айында басталған Украин дағдарысының салдары болып табылады. Орталық Азиядағы украин сценарийінің қайталану мүмкіндігі қарастырылады. Қазақстан Республикасы мен Орталық Азия елдерінің осы дағдарысқа қатысты ұстанымын көрсеткен. Зерттеу негізінде мақала авторлары Украинаның ағымдағы жағдайының Қазақстан Республикасы мен Орталық Азия елдерінің ішкі және сыртқы саясатына әсерін болжамдап талдау жасады.

Түйін сөздер: Қазақстан Республикасы, Украина, Орталық Азия, Қырғызстан, Өзбекстан, Тәжікстан, Түркменстан, сыртқы саясат, украин конфликті.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 327(574:471)

***Сарыбаев М.С., Малбаков Д.М.**

Казахский национальный университет им. аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
*E-mail: mariem81@list.ru

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЛИЯНИЯ УКРАИНСКОГО КРИЗИСА ДЛЯ СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Эхо украинских событий прокатилось по постсоветскому пространству, внеся коррективы как во внешнеполитические, так и во внутриполитические процессы стран. В странах центральноазиатского региона деструктивное влияние «майдана» накладывается на собственные внутренние противоречия и влияют на внешнеполитическую стратегию региональных государств.

Современная ситуация в мире демонстрирует возрастание рисков внешнего характера для всей Центральной Азии. Конфронтация России и Запада вокруг Украины является одним из таких факторов, влияющих на стабильность политических режимов и на международную безопасность.

В статье анализируются проблемы, угрозы и риски, как внутренние, так и внешние, касающиеся политической стабильности режимов Казахстана и стран Центральной Азии.

Казахстан. Анализ ситуации показывает, что консерватизм доминирует в казахстанском обществе, это было продемонстрировано реакцией на события в Киеве.

В сравнении с афганским фактором, который более актуален для Таджикистана, Туркменистана и Узбекистана, украинский фактор для Казахстана с его близостью к России является достаточно ощутимым. С одной стороны, Астана – один из инициаторов и активных участников евразийского интеграционного процесса, с другой – стремится сохранить многовекторный характер своей внешней политики. Что касается первого, то Россия не оказывает какого-либо явного давления на партнера с целью изменить его международные ориентиры в условиях роста конфронтации с Западом. Нет и факторов, угрожающих многовекторности внешней политики РК. США и ЕС заинтересованы посредством конструктивных отношений, сохранить свои позиции в республике, несмотря на ее участие в процессе евразийской интеграции вместе с Россией. А политика Китая относительно Казахстана вообще не зависит от уровня «конфликта интересов» между Россией и Западом.

Несмотря на то, что по оценке российских экспертов казахстанский политический режим в сравнении с другими центральноазиатскими признан менее подверженным рискам нестабильности, Астана предприняла меры предосторож-

ности, усилив уголовную ответственность за сепаратизм и участие граждан РК в боевых действиях на украинской территории [1].

Казахстанское экспертное сообщество в группу рисков включает столкновения различных групп влияния между собой, проявления терроризма и экстремизма, рост социальных (трудовых, молодежных, миграционных и т.д.) протестов (волнений).

Таким образом, несмотря на рост внешних факторов, потенциальных рисков для развития Казахстана, его политическая система остается стабильной. Эта стабильность во многом зависит от внутренних факторов как-то в отношениях внутри элит и особенно в отношении трансформации президентской власти.

Узбекистан. В оценке украинского кризиса узбекские власти выразили свою приверженность позиции невозможности «угрозы силой или её применения против территориальной неприкосновенности, или политической независимости любого государства» без упоминания референдума в Крыму. Несмотря на то, что украинская ситуация фактически не присутствовала ни во внутренних, ни во внешних заявлениях, президент Каримов отреагировал на украинский кризис укреплением власти в стране.

Об отсутствии настороженности в отношении РФ и, более того, о понимании необходимости углубления сотрудничества с Россией свидетельствуют переговоры между Ташкентом и Москвой о перспективах сотрудничества в области безопасности, где общим, магистральным трендом является развитие ситуации в Афганистане. Экономическое направление в той или иной степени связано с Евразийским экономическим союзом, так как Узбекистан и его внешняя торговля во многом ориентированы на партнеров по постсоветскому пространству и соседей по региону.

Возможность дестабилизирующих сценариев как украинского Майдана в Узбекистане минимальна. С одной стороны, андижанские события 2005 года продемонстрировали резкую реакцию властей на социальные волнения. С другой стороны, в стране практически нет антироссийского настроя за счет экспорта трудовых ресурсов в России и отсутствие националистической оппозиции.

Таджикистан. Опыт гражданской войны заставил власти Таджикистана быть внимательными к протестным настроениям в обществе. В то время как большинство населения проголосовало за воссоединение Крыма с Россией, официально Душанбе не прокомментировало ситуацию в Украине. Президент Таджикистана при анализе противостояния на Майдане неоднократно ссылался на национальный опыт «вооружённого конфликта, который привёл страну к самым тяжёлым социально-экономическим и гуманитарным последствиям» [2].

Правительство Таджикистана увеличивало давление на оппозицию. Министерство юстиции инициировало новые поправки к Закону об общественных объединениях, которые требовали бы, что все гранты и помощь, полученные общественными объединениями из иностранных источников, регистрируются и подлежат утверждению Реестра гуманитарной помощи [3]. Парламент Таджикистана принял поправки к закону «О собраниях, митингах, демонстрациях и маршах» [4], которые запрещают участие иностранцев и лиц без гражданства в протестах.

Правительство сводит к минимуму доступ граждан к информации, что является причиной, по которой отсутствуют антироссийские настроения в обществе. Не следует забывать и о крупнейшем объекте российской военной инфраструктуры – 201-я база (около 7 500 человек), расположенной в Таджикистане. Фактор трудовой миграции также играет важную роль в этом вопросе.

Таджикистан является одной из постсоветских стран, наиболее зависящих от денежных переводов трудовых мигрантов. По статистическим данным, около $ 4 млрд. рублей ежегодно поступает в страну, что эквивалентно 52% валовому внутреннему продукту (ВВП) Таджикистана. Стабильные отношения с Россией, таким образом, гарантируют стабильный рынок труда для таджикских мигрантов. Таджикистан, Кыргызстан и Узбекистан не заинтересованы в ухудшении отношений с Россией, так как возвращение миллионов разочарованных и обозленных трудовых мигрантов чревато возникновением реальных социальных выступлений. Поэтому самым действенным рычагом давления Москвы на Душанбе являются массовые депортации мигрантов из Центральной Азии.

Учитывая все вышесказанное, можно говорить о том, что антироссийские или проукраинские настроения не распространены ни среди широких масс населения, ни в среде чиновников и проправительственных журналистов. Президент Рахмон находится у власти более 20 лет. Все эти годы он пользовался неизменной поддержкой Москвы, которая фактически и привела нынешнего главу государства к власти.

Туркменистан. Туркменистан проводит изоляционистскую внешнюю политику и демонстрирует полный контроль во внутренней политике. Туркменский нейтралитет позволяет и России, и Западу понимать, что Ашхабад в рамках украинских событий не пойдет на действия, раздражающие Москву и настораживающие Вашингтон и Брюссель. В то же время, отношения с Киевом являются перспективными для Ашхабада. В первую очередь, в плане снабжения Украины туркменским газом, который рассматривается как один из весьма вероятных замен российскому, что, по мнению ряда экспертов, сулит Ашхабаду весьма ощутимую прибыль. Тем не менее, власти Туркменистана понимают, что невозможно надеяться на стопроцентную гарантию своей безопасности в отношениях с администрацией Путина. Наличие российской диаспоры, составляющей 4 процента от населения страны, и более 100 тысяч человек, имеющих российские паспорта, является еще одним фактором, заставляющим власти Туркменистана примерять крымский и донецко-луганский сценарий на себя.

Однако такие факторы, как географическое расположение и население (5,2 милн.), отсутствие политической оппозиции, минимальное влияние средств массовой информации, в т.ч. и западных на внутренние процессы в стране, отсутствие влиятельных этнических групп, сокращает риски для политического режима страны. Политическая атмосфера в Туркменистане крайне затрудняет самостоятельную деятельность НПО.

Тем не менее, ситуация в Туркменистане также нестабильна. Это риск того, что президент страны не в состоянии управлять всеми внутренними и внешними вызовами, особенно в условиях нескольких союзников на международной арене.

Так, по данным СМИ массовые аресты, прошедшие в марте 2014 г., были связаны с деятельностью религиозно ориентированных террористических групп (Талибан, ИГИЛ и др.) и с акциями протеста жителей городов, которые высказывали недовольство в связи с повышением цен на продукты питания. Не следует и сбрасывать со счетов информационное поле, обеспечивающее доступ, хотя и урезанный, жителям страны к информации.

Киргизия. Комментарии событий на Украине со стороны официального Бишкека сначала были достаточно сдержанными, несмотря на довольно резкую оценку Виктору Януковичу: «Не может быть легитимным президент, полностью потерявший доверие своего народа». Такая сдержанность объясняется опытом политической элиты, полученном в результате двух революций. Президент КР Алмазбек Атамбаев в своём обращении напомнил об огромной ответственности, которая лежит в этот сложный период на украинских политиках, заявивших о своей ответственности за судьбу страны, подчеркнув при этом, что они должны учитывать интересы всего народа Украины, избегать эскалации напряжения внутриполитической ситуации, особенно в межэтнической сфере.

События на Украине фактически раскололи общество на пророссийски и прозападно настроенные части, а политические оппоненты власти, вдохновлённые победой Майдана на Украине, попытались активизировать свою деятельность.

Очевидно, что протестный потенциал является самым сильным в Кыргызстане с акцентом на критику режима президента Атамбаева. Уже давно существует сильная оппозиция, способная дестабилизировать ситуацию не только в стране, но и в близлежащих регионах. Особая роль в подрыве государственности Кыргызстана принадлежит неправительственным организациям. На сегодняшний день существует 11 500 зарегистрированных НПО на 5,7 млн. населения. Большинство из них имеет общественно-политическую направленность деятельности [5]. Сочетание двух факторов (сильная оппозиция и слабая государственная власть) объясняет, почему украинский Майдан вызвал определенный энтузиазм в части оппозиции, которая ориентирована на Запад. Прозападная ориентация оппозиции способствует развитию антироссийских настроений в стране.

Но, по мнению многих политологов, в Кыргызстане нет никаких предпосылок для повторения украинских событий, а нынешняя кыргызская оппозиция страдает отсутствием конструктивности, она критикует власти, указывая на проблемы, но не предлагаете способы их решения.

Основной проблемы для стран Центральной Азии в развитии торгово-экономических отношений с Украиной являются:

– Побочные эффекты санкций и встречных санкций имеют негативное влияние на макроэкономические перспективы из-за близких экономических связей ЦА (в частности, Казахстан, Кыргызстан и Таджикистан) с Россией. Рост политических рисков ставит под угрозу не только инвестиционную привлекательность стран реги-

она, но и рискует дестабилизировать ситуацию в регионе.

– В последние годы (2014-2015) риски для иностранных инвесторов увеличились. Рост политических рисков угрожает инвестиционной привлекательности стран Центральной Азии;

– Потоки трудовой миграции продолжают снижаться, это уменьшает возможность отправки рабочей силы в России. По данным Всемирного банка, денежные переводы формируют 31.5 процентов экономики Кыргызстана, 42 процентов экономики Таджикистана, и 12 процентов экономики Узбекистана. Например, возвращение более 2 миллионов узбекских трудовых мигрантов из России совпадает по времени с резким снижением покупательной способности населения. В результате это может привести к росту недовольства существующим режимом. Многовекторная внешняя политика Казахстана оценивается как наиболее эффективная из числа стран ЦА. Но будет трудно поддерживать сбалансированную позицию в растущей конфронтации между Россией и Западом и озабоченности Астаны по поводу возможного повторения Крымского сценария на Северном и Восточном Казахстане [2].

Политические режимы Центральной Азии обеспокоены процессами, приводящими к федерализации Украины. Особенно те страны, которые имеют значительную долю этнических меньшинств. В этих условиях региональные государства должны проявлять прагматичное понимание своих собственных интересов.

Основываясь на теориях глобализации, регионализации демократизации, транзитологии, авторы делают вывод о том, что:

– украинские события являются вызовом для политических режимов для всех пяти стран Центральной Азии. Тем не менее, Кыргызстан и в меньшей степени Казахстан находятся под угрозой повторения Майдана. Тем не менее, на сегодняшний день Майдан не угрожает центральноазиатским государствам, о чем свидетельствуют официальные заявления властей и опросов общественного мнения. Исключением является так называемая оппозиция в Кыргызстане, а также казахстанские национал-патриоты, которые в той или иной степени поддерживают Майдан. Таким образом, ни Казахстан, ни Узбекистан, ни Кыргызстан или Таджикистан, Туркменистан не имеют никакой реальной почвы для революционных изменений;

– в условиях современного мирового порядка стираются границы между внутренней и внешней политикой, зачастую происходит подчинение первой второй. Фактор украинского кризиса показал, что даже слабые внешние потрясения могут отрицательно повлиять на стабильность политических режимов государств Центральной Азии;

– анализ современных угроз и вызовов требует не только геополитический, но и геоэкономический подход;

– украинский кризис продемонстрировал необходимость модернизации политической системы и демократизации общественной жизни. В то время как все государства ЦА, как правило, сосредоточены на вопросах безопасности, они предпочитают игнорировать или обращать минимальное внимание к проблемам демократизации. Тем не менее, слабые государства с дефицитом демократических структур, отсутствие политических свобод, а также нарушение прав человека, не могут в достаточной мере противостоять религиозному экстремизму, управлять социальной напряженностью и борьбой с международным терроризмом;

– если мы говорим об изменении вектора в ходе событий на Украине, то здесь центральноазиатские государства в очередной раз показали, что связь с Россией для них в ряде случаев значительно важнее, чем все остальные события, которые происходят в мире.

Литература

1 Чеботарев, А. 2015. Политические риски в Центральной Азии: казахстанское измерение. http://ia-centr.ru/expert/20413/ (дата обращения: 22.02.2016)

2 Болгова, И. 2015. Последствия украинского кризиса для Центральной Азии. http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=5531#top-content (дата обращения: 10.03.2016)

3 NGO Law Monitor: Tajikistan. 2015. http://www.icnl.org/research/monitor/tajikistan/ (дата обращения: 27.02.2016)

4 Tajikistan feared a repetition of Ukrainian «Maidan». 2014. Retrieved from RIANovosti http://ria.ru/cj_news/20140703/1014535330.html#ixzz3VfEhWYQt. (дата обращения: 24.02.2016)

5 Yualovkina, A. 2013. 10,000 inactive NGOs were counted in Kyrgyzstan. Evening Bishkek. Retrieved from http://russian.ashgabat.usembassy.gov/hrr.html. Accessed August 26.2013(дата обращения: 05.03.2016)

References

1 Chebotarev, A. 2015. Politicheskie riski v Centralnoy Azii: kazaxstanskoe izmerenie. http://ia-centr.ru/expert/20413/ (data obrashcheniya: 22.02.2016)

2. Bolgova, I. 2015. Posledstviya ukrainskogo krizisa dlya Centralnoy Azii. http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=5531#top-content (data obrashcheniya: 10.03.2016)

3 NGO Law Monitor: Tajikistan. 2015. http://www.icnl.org/research/monitor/tajikistan/ (data obrashcheniya: 27.02.2016)

4 Tajikistan feared a repetition of Ukrainian «Maidan». 2014. Retrieved from RIANovosti http://ria.ru/cj_news/20140703/1014535330.html#ixzz3VfEhWYQt. (data obrashcheniya: 24.02.2016)

5 Yualovkina, A. 2013. 10,000 inactive NGOs were counted in Kyrgyzstan. Evening Bishkek. Retrieved from http://russian.ashgabat.usembassy.gov/hrr.html. Accessed August 26.2013(data obrashcheniya: 05.03.2016)

Сейсебаева Р.Б., Саитова Н.А.

Мемлекеттің саяси тұрақтылығы бекемді дамуының белгісі ретінде

Әлемдік саяси сахнада Қазақстан Республикасы көптеген факторлар бойынша тұрақты даму үстіндегі мемлекеттердің бірі. Тұрақты дамуда экономикалық өсімдерімен қатар ішкі саяси тұрақтылық және де әлемдік саясатқа ықпалын арттыратын, ұлттық мүддені қорғай алатын, ұлттық мүддені тиімді жүзеге асыратын мемлекет қана тең құқылы егеменді мемлекет бола алады. Тұрақты даму – қазіргі әлемде негізгі құндылық. Оның алғы шарты – қатерлі ішкі саяси жүйенің тұрақсыздық туғызатын факторларын, қарсылықтар мен жанжалдардың алдын алу. Тұрақсыздықты болдырмаудың бірден бір жолы қауіптер мен тәуекелдерді дер кезінде анықтау. Ел дамуына әсер ететін қатерлер, тұрақты даму факторлары, тұрақсыздандырғыш факторлар, тәуекелдер сынды факторлар зерттеліп, олардың көлемі, күші, даму траекториясы айқындалуы тұрақты даму концепциясының жүзеге асуының алғы шарты және негізі болып табылады. Мақалада Қазақстан Республикасының саяси жүйе қауіптері мен тәуекелдері қарастырылған.

Түйін сөздер: саяси тұрақтылық, тұрақтылықты қамсыздандыру, ұлттық мүдде, билік дағдарысы.

Sejsebaeva R.B., Saitova N.A.

The political stability of the state as an indicator of sustainable development

Republic of Kazakhstan is one of the steadily developing States in the global political arena. Along with economic growth, domestic political stability is the main condition for sustainable development of the state. The ability to protect national interests in world politics is an indicator of a sovereign state. In today's world, sustainable development is the highest political value. It is main conditions of the prevention of threats and risks to political stability. It is important to identify the risks and threats to the political stability of the state, correctly identify negative and positive factors of sustainable development. Considered the risks of the political system of Kazakhstan are caused by the implementation of its internal policy. The frequency of occurrence of an event such as parliamentary crisis is the basis for determining the probability of risk. The article describes the risks of the Republic of Kazakhstan's political system.

Key words: political stability, stability, national interests, crisis of power.

Сейсебаева Р.Б., Саитова Н.А.

Политическая стабильность-государства как показатель устойчивого развития

Республика Казахстан является одним из стабильно развивающихся государств в мировой политической арене. Наряду с экономическим ростом, внутренняя политическая стабильность является главным условием устойчивого развития государства. Возможность защиты национальных интересов в мировой политике является показателем суверенного государства. В современном мире устойчивое развитие является высшей политической ценностью. Это главные условия предотвращения угроз и рисков для политической стабильности. Важно определить риски и угрозы для политической стабильности государства, правильно определить негативные и позитивные факторы устойчивого развития. Рассматриваемые риски политической системы Казахстана обусловлены реализацией своей внутренней политики. Частота наступления события, такого как парламентский кризис является основой для определения вероятности риска. В статье описываются рискиРеспублики Казахстан в политической системе.

Ключевые слова: политическая стабильность, стабильность , национальные интересы , кризис власти.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 323(574)

***Сейсебаева Р.Б., Саитова Н.А.**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.
*E-mail: Raykhansey@mail.ru

МЕМЛЕКЕТТІҢ САЯСИ ТҰРАҚТЫЛЫҒЫ БЕКЕМДІ ДАМУЫНЫҢ БЕЛГІСІ РЕТІНДЕ

Қазақстан Республикасының «Мәңгілік Ел» ұлттық идеясы негізіндегі саяси бастамалар сөзсіз саяси тұрақтылық тұжырымдамасымен ұштасады. Саяси тұрақтылық саясаттың өзгерістерге, инновацияларға төзімділігінің, оның икемділігінің маңызды көрсеткіші, уақыт талаптарын қабылдай білу және оларға жауап беру қабілетіне ие екендігінің белгісі. Заңға негізделген легитимді, әділ саясат күйретудің қаупінің, әлеуметтік шиеленістің ұлғаюының сырын сыртқа шығармайды, ол саяси тұрақтылықтың негізі және кепілі болып табылады. Сонымен қатар, саяси тұрақтылықты қамтамасыз ету саясатты дамыту мен жетілдірудің терең қайнар көзі, табысты, нәтижелі саяси қызметтің міндетті шарты. Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев елдегі реформа туралы «Қазақстан тәуелсіз, егемен мемлекет ретінде орнықты, бейнелеп айтқанда, дүниежүзінің саяси картасынан өз орнын тапты. Мемлекеттілікті нығайту мен күшейту мәселелерін шеше отырып, ұлтаралық келісімге, саяси тұрақтылыққа, демократиялық үрдістердің дамуына, жаңа саяси институттардың қалыптасуына ерекше маңыз бердік және береміз. Елімізде азаматтық құқықтар мен адам бостандығына басымдылық берілген» – деп жазған болатын [1].

Қазақстан Республикасының даму стратегиясының жеті ұзақмерзімді басымдылықтарының ұлттық қауіпсіздік пен ішкі саяси тұрақтылық еліміздің саяси жүйесінің дамуына, саяси жүйенің өзгеруші әлеуметтік жағдайға икемді бейімделу қабілетінің жетілуіне және талап-қолдау мен саяси шешім-әрекет арасында кері байланыстың тиімді механизмінің қалыптасуына маңызды рөл арттырады. Еліміздегі саяси дамудың мақсаты саяси институттар және ашық түрдегі саяси жүйе арқылы бірте-бірте күрделеніп келе жатқан экономикалық және әлеуметтік мәселелерді шешу болып табылады.

Дегенмен, заманауи әлем «қоғам тәуекелдері» концепциясының шеңберінде жүзеге асады, тәуекелдер біздің өміріміздің бір бөлшегіне айналды. «Қоғамдық тәуекелдердің» басты мақсаты болып тұрақтылық, әсіресе, саяси тұрақтылық ретінде түсінілетін қауіпсіздік саналады. «Рефлексивті модернизация» және «жалпыға бірдей тәуекел қоғамы» концепцияларының авторлары атап көрсеткендей, заманауи қоғам «байлықтың өндіру

логикасы» және оны барынша әділ бөлудің тәсілдері «тәуекел өндіру логикасына» ауысатын түрлендіруші тәуекелдерден тұрады [2].

Ғылым мен технологияның өсуімен, сонымен қатар институционалдық өзгерістер нәтижесінде тәуекел ортасы үнемі көбеюде. Тәуекелді түрлерінің бар екендігін саналы сезіне отырып, қоғам «жақсыға» қол жеткізу емес, бәрінен бұрын, «жаманның» алдын алу ретінде түсінілетін, яғни «тең құқықсыз қоғам» құндылықтарының жүйесінің орнын «қауіпсіз емес қоғам» құндылықтарының жүйесі басатын заманауи қоғамның және әлеуметтік игіліктің негізгі шарты ретінде қауіпсіздік пен тұрақтылықтың анық қажеттілігін түсінуде [2, с. 14, 21].

Қазақстандағы заманауи жағдай әлемдегі процестерден тыс емес, өзара тікелей байланысты және өзара тәуелді. Әлемдік түрлі дағдарыс туғызған жайсыздықтар арқылы тәуекелдік сипат алуда. Қорларды жүзеге асырудағы саяси тұрақсыздықтар тәуекелдері сапалық та, сандық та бұзылыстар арқылы туындауы мүмкін. Сандық бұзылыстар жағдаяттық сипатқа ие, сонымен қатар, билік технологияларының ауысуының қажеттілігін және саяси режимнің өзгеруін көрсететін сапалық бұзылыстар секілді дағдарыстар өсе түскен жағдайда, өз сапасын өзгертпестен саяси жүйе арқылы игеріледі. Қазақстанның саяси жүйесінің қарастырылып отырған тәуекелдері оның экстракциялық саясатының жүзеге асуымен байланысты. Парламенттік дағдарыс сияқты оқиғалардың жиілеуі тәуекел ықтималдылығы анықтаудың негізі болып табылады.

Саяси жүйе өз тұрақтылығын игілігіндегі қор есебінен сақтап қалуға ұмтылатындығы белгілі. Бұл қорлар, өз кезегінде, оның азаматтық қоғаммен өзара қатынасымен, тіке және кері байланыс сипатымен анықталады. Саяси ғылымдар теориясында олар саяси тұрақтылықтың реттеуші және экстрациондық типтері ретінде танымал. Саяси жүйенің басқару, реттеу, индивидтердің және топтардың іс-әрекеттерін координациялау, азаматтық қоғамға ықпал ету қабілеттерін біз, көбінесе, заң, жарлық, бұйрық сияқты тікелей мәжбүрлеу шаралары арқылы, сонымен бірге, бағаларды және еңбекақыны реттеу, қоғамдық пікірге ықпал, салық төлеу сияқты т.б. жанама механизмдер арқылы жүзеге асатын мемлекеттің реттеуші саясаты деп атаймыз. Тұрақтылықты қамсыздандырудың экстракциялық саясаты адами, интеллектуалдық және физикалық ресурстар сияқты қажетті қорларды табумен байланысты. Саяси жүйе қорлары азаматтық қоғамның даму деңгейіне тікелей тәуелді. Бұл жүйе өкілеттік билік органдарына таңдау, мемлекеттік және әскери қызметке тарту, партиялық аппаратқа араластыру, саяси құрылымдарға эксперттік-анализдік қызмет көрсету, саяси жүйе институттарының бюджетін толтыру механизмдері және т.с.с. Мемлекеттің ресурстық мүмкіншілігі қандай болса, ол соншалықты өмір сүреді. Қазақстан өзінің саяси тұрақтылығын қамсыздандыру үшін экстракциялық саясат мүмкіншіліктерін белсенді түрде қалыптастыруды және дамытуды жалғастыруда.

Тәуекелдің жоғары деңгейінің басты белгісі болып саяси жүйенің негізгі түйінінің және билік институттарының әлсіреуі, жалпыға бірдей белгісіздік пен сенімсіздік наразылықтарының өршуі саналады. Саяси жүйе арқылы тұтынылған әлеуметтік технологиялардың барлық қорларының шекті өнімі саяси жүйенің негізгі тәуекелі болып есептеледі.

Биліктің тиімсіздігі не реформаларға, не революциялық түбегейлі өзгерістерге алып келетін лигитимділік дағдарысына ұшыратады. Билік және басқару жүйесіндегі қайшылықтарды мойындай отырып, Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев 2015 жылғы қайта сайлаудан кейін мемлекеттік шенеуніктердің кәсібилігін көтеруге, сот жүйесін реформалауға, мемлекеттің халыққа есеп беруге міндеттілігін қамтамасыз етуге, экономиканы диверсификациялау және шетелдік инвестицияларды тарту есебінен экономикалық өсуді ынталандыруға бағытталған бес институционалдық реформаны жүзеге асыру бойынша 100 нақты қадамнан тұратын «Ұлт жоспарын» ұсынды. «Қазақстандық қоғам өзгерістерге біртіндеп бейімделіп келеді. Бұл бізге ішкі қайшылықтардың шиеленісуінен сақтануға, саяси тұрақтылықты күшейтуге мүмкіндік беретін маңызды фактор. «Алдымен – күшті мемлекет пен экономика, сосын – саясат» принципін бұзу қоғамды «сындыратындығын» көптеген елдердің тәжірибесі көрсетіп отыр. Бірінде саяси режимдердің бұзылысы жүріп жатса, екіншілерінде – экономиканың құлдырауы, кикілжіңдер туындап, тіпті азаматтық соғыстар болып жатыр. Біз мұны түрлі елдердің тарихынан білеміз және бүгінде көптеген мемлекеттерде өз көзімізбен көріп жүрміз. Соңғы азаматтық соғыстар мен әлемнің түрлі аймақтарындағы қанды кикілжіңдердің кезектесуі мұқият ойланылмаған және жеделдетілген демократизация мемлекеттің тұрақтылығына кепіл болмайтындығын және тиімді экономикалық модерни-

зацияны қамтамасыз ете алмайтындығын көрсетті», – деп, атап өтті Қазақстан көшбасшысы [3].

Ережеге сай, биліктің тиімсіздігінің алдын алу экономика саласындағы реформалардан, әлеуметтік институттар мен институционалдық құрылымдар билігі жарамсыздар үшін жаңа нарықтық қатынас қалыптастыру ұмтылысынан басталады. Алайда, жоғары деңгейдегі инерцияға ие, басқарудың және қатар бағынудың күрделі ұйымдастыру құрылымымен қолайсыздандырылған саяси жүйелер институттарының өзі тәуекелдерді күшейте отырып, реформалардың жолындағы кедергілерге айналады. Сондықтан да, экономикалық реформаларды жүзеге асыра отырып саяси элитаның өзі де маңызды өзгерістерге дайын болуы тиіс.

Саяси жүйе тәуекелдерінің ерекшелігі биліктің барлық механизмдерін, оның заңнамалық және конституциялық процестерін қозғауында болып табылады. Мысалы, Парламентті тарату және Республиканың заңнамалық билік органдарының мерзімінен бұрынғы сайлауы билік дағдарысының белгісі болып саналады және қазақстандық саяси процесте бұл қалыпты құбылысқа айналды, оның үстіне соңғылары өзінің дәрменсіздігін мойындап, өзін-өзі таратуда. Сөйтіп, 2016 жылдың наурызында өткен Мәжіліс сайлауы тәуелсіз Қазақстан тарихындағы алтыншы парламенттік сайлау болды. Мерзімінен бұрын өткізілетін сайлаулардың басты себебі қаржылық және экономикалық дағдыстармен, сайлау процесін өткізуге алаңдамай, мүмкін болатын дағдарыстың алдын алуға жұмылдырылумен түсіндіріледі. Тағы бір аргумент Мәжілісті жаңарту қажеттілігі болып саналады. Қазір 107 депутаттың 67 мәжіліс депутаты бірінші депутаттық мерзімді аяқтауда.

Қазақстандық тәжірибеде заңнамалық қызметте 1999 жылы сайланған және бірнеше депутаттық мерзімді атқарған депутаттар да бар.

Қазақстанның саяси тәжірибесінде тек парламенттік сайлаулар ғана емес, сонымен қатар, президенттік сайлаулар да мерзімінен бұрын өткізілді.

Алғаш рет Қазақстан тарихында саяси партиялар шынайы билік тұтқасына, 1999 жылғы мемлекеттік даму бағдарламасын қабылдауға ықпал ету мүмкіндігіне қолжеткізді. Сол кезде Қазақстанда алғаш рет партиялық тізім бойынша сайлау енгізіліп, 10 депутат сайланды. Демократиялық өзгерістің жетістігі төрт партиямен 7%-дық кедергіні игеру болды: Отан – сайлаушылардың 30,9 дауысы, төрт орын, Қазақстанның Коммунистік партиясы – 17,7% дауыс екі орын, Қазақстанның Ауылшаруашылық партиясы – 12,6% екі орын және Қазақстанның Азаматтық партиясы 11,2% екі орын. 2007 жылы Қазақстан Республикасының Конституциясына енгізілген өзгерістерге сәйкес сайлаулар тек партиялық тізім бойынша өткізіледі және Мәжілістің 9 депутатын Қазақстан халқының Ассамблеясы сайлайды.

1999 жылғы сайлауда «Нұр Отан» партиясының ізашары «Отан» билеуші партиясы партиялық тізім бойынша бар болғаны 30,9% дауыс жинап, нашар нәтиже көрсетті. Ол кезде партия атынан шығушы кандидаттар 19 бір мандатты округта жеңіп шыға алды және партия палатада 23 орын алды.

«Нұр Отан» 2007 жылы сайлаушылардың 88,4 пайыз дауысын жинап, ең жақсы нәтиже көрсетті. Сол сайлауда билеуші партия жеті аймақта сайлаушылардың 90%-дан астам дауысын жеңіп алды. Тарихи нәтиже Нұр Отанға 97,3% сайлаушы дауыс берген Батыс Қазақстан облысында көрсетілді.

Соңғы жылдарда оппозиция бірінші рет аймақтағы жеңісті 2004 жылы ұстап қалды, ол кезде Қызылорда облысында «Ақ жол» партиясы үшін 37,95% сайлаушы дауыс берсе, «Нұр Отан» партиясына – 34,49% дауыс берген. 2004 жылғы сайлауда Қызылорда облысымен шамалас дауыс көрсеткішін оппозициялық «Ақ жол» партиясына 32.74% дауыс берген Маңғыстау облысы көрсетті. Алайда ең наразылық көрсеткен Алматы болды. Билеуші партия Алматыда ешқашан 70%-дан артық дауыс жинамады, ал оппозиция әрқашан жақсы нәтиже көрсетті. 2007 жылы ЖСДП Алматыда сайлаушылардың 23 пайыз дауысын жинады, ал 2012 жылы ел бойынша еш жерде оған бес процент те дауыс бермегенде, ол Алматыда 11%-дан сәл аз дауыс жинады.

2016 жылы өтетін алтыншы парламенттік сайлау мерзімінен бұрын болсын не болмасын ондағы қатысатын партиялардың аздығымен есте қалатын болады.

1999 жылғы сайлауға 9 саяси партияның өкілдері, 2 бірлестік және тәуелсіз кандидаттар қатысты, сонымен қатар, азаматтардың барлығына қарсы дауыс беруге құқығы болды (7,1%). 2004 жылы сайлауға 8 партия мен 2 сайлау блогы қатысты, сайлау блоктарын кешірек қалыптастыруға тыйым салынды. 2007 және 2012 жылғы сайлауларға 7 саяси партия қатысты [3].

2016 жылы сайлауға үш парламенттік партия: «Нұр Отан», «Ақ жол» мен «ҚКХП» және

«Бірлік» бірлескен саяси партиясы қатыса алады.

Informburo.kz жүргізген сауалнама мәліметтері бойынша дауыс беруге қатысушылардың 52,5%-ы жарысқа түсуші партиялардың барлығының да бағдарламасын қызықсыз деп санаған. Ең қызықсыз бағдарлама «Нұр Отан» партиясының бағдарламасы деп танылып, 29,2% дауыс жинаған. Ал ҚР парламент Мәжілісі депутаттарының сайлауына алғаш рет қатысып отырған «Бірлік» бірлескен саяси партиясының сайлауалды бағдарламасы онша іш пыстырарлық емес деп есептелген [5].

Сауалнамаға қатысушылардың 52,5%-ы партиялардың бағдарламаларын қызықсыз деп санау фактісі мемлекеттің экстракциялық саясатын жүзеге асырудағы, саяси жүйенің ресурстық мүмкіндіктерінің әлсіреуіндегі, билік партияларына сенімсіздіктегі және сәйкесінше саяси жүйенің тұрақтылығы тәуекелдерінің күшеюіндегі жаңылыстар туралы куәландырады.

Саяси жүйе тәуекелдерінің ерекшелігі тек биліктің барлық механизмдерін ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік-саяси қатынастары, ресурстарды бөлу, бірінші кезекте жеке меншікке қатынас механизмдерін қозғайтындығында. 2016 жылдың наурызында ҚР үкіметінің Жарлығымен 2016-2020 жылдарға арналған жекешелендірудің кешенді жоспарын жүзеге асырудың мақсаттық индикаторлары нақтыланды. Үкімет халықтық холдингтердің республикалық меншіктерінің ең ірі 65 компаниясынан тұратын мемлекеттік және мемлекеттік сыңайлы секторды жекешелендірудің басым объектілерінің тізімін құрды [6].

2014-2016, 2016-2020 жылдарда әлемдік экономикалық дағдарыс пен теңгенің әлсіреуі жағдайында «екінші толқын» объектілерін бұқаралық жекешелендіру тәуекелді күшейтіп, отандық та, шетелдік те инвесторлар үшін тартымды болып көрінбейді. Масштабты жекешелендіру экономикадағы мемлекеттік қатыстылықты қысқарту мақсатын көздейді, мемлекеттік меншік экономиканың, жеке бизнестің дамуын тежейді, мықты бақталастыққа жағдай жасамайды. Алайда, әлемдік тәжірибеде тұтастай жағымды тенденция ретінде қарастырылатын жекешелендіру заманауи Қазақстан реалиясында олай көрінбейді.

Қазақстан шетелдік инвесторларды жекешелендіруге қатысуға, ішкі нарыққа бағытталған объектілерге қаражат салуға белсенді түрде шақырады, алайда саяси тәуекел мен одан да жоғары инвестицияланған капиталды қайтармау тәуекелі жағдайында ұсыныс онша тартымды көрінбейді. Негізгі, ұлттық қызығушылық экономикалық жағдай тарапына күшті бетбұрыс берді.

Енді әлеуметтік-саяси және экономикалық тәуекелдер мен оның мүмкін болатын салдарын нақтырақ қарастырайық.

Қазақстанның көрнекті ғалымдарының, аналитиктерінің, сарапшыларының, саясаттанушыларының, экономистерінің сөздері қаржылық тұрақтылықтың жүзеге асырылған саясатының жалғасы пайдасыз кәсіпорындардың банкротқа ұшырауының өсуіне, құрылымдық жұмыссыздықтың көбеюіне және түрлі халық тобының кірісін шектен тыс жіктеудің сақталуына алып келетін болады. ҚР ұлттық экономика Министрлігінің статистикасы Комитетке сілтеме бере отырып: «Қазақстанда жұмыссыздық деңгейі 2015 жылдың қазанында экономикалық белсенді халықтың 4,9%-ын құрады» деп хабарлайды ресми баспалар [7]. Қазақстанның заңдары бойынша, өзін-өзі жұмыспен қамтушылар және мезгілдік жұмыссыздық жөнінде айтпағанда, жеміс беріп тұрған ағашы немесе көкөніс өсіретін жеке меншік ауласы бар адам жұмыссыз болып саналмайды. Сәйкесінше, еңбек нарығындағы шынайы жағдай біздің еліміздің саяси тұрақтылығына қауіп алып келеді. «2016 жылы Қазақстан Республикасында кедейшілік сипатын анықтау 1 кварталға ең төменгі күнкөріс деңгейінің 40%-ы көлемінде» деп айтылады ҚР денсаулық сақтау және әлеуметтік даму Министрінің 2015 жылғы 10 желтоқсандағы № 953 Жарлығында» [7]. Егер 2016 жылдың 1 қаңтарында ең төменгі өмір сүру деңгейі 22856 теңгені құраса, айлық кірісі 9124 теңге болатын адам кедей болып саналмайды, бүгінде ол эквивалентті түрде күніне бір доллардан аздықты құрайтын, айына 27 доллар болып есептеледі. Әлеуметтік лифттердің, түрлі азаматтар категориясы үшін құқықтық аймақтың болмауымен саяси тұрақтылық тәуекелі тереңдей түседі, сондықтан да кедейлер мен байлар арасындағы алшақтық күшейе береді. Қазақстандағы әлеуметтік кепілдіктер азаматтар үшін жағымды жағдай жасаудың құралы болып табылмайды, тек әр жыл сайын саяси тұрақтылық тәуекелін күшейте түсетін өмірді қолдаудың тәсілі болып саналады.

Демократиялық дамудың жолына түскеніне көп болмаған Қазақстан Республикасы үшін түрлі сипаттармен араласқан президенттік республика жағдайында саяси тұрақтылық мүмкіндігін талдаудан өткізу өзекті. Мұнда екі сәтті ерекшелеп

көрсетуге болады. Біріншісі, президент ылғи да демократиялық лигитимділікке үгіттейді. Екіншісі, оның басқаруының нақты белгіленген мерзімі. Президенттік басқару жүйесі мемлекет басшысына атқарушы билік басшысының қызметтерімен қатар президент міндетін береді. Әдетте, Президенттік басқару формасының артықшылықтарын басқарудың парламенттік формасының әлсіз тұстарымен қарама-қайшы қоя отырып, кепілдендірілген тұрақты атқарушы билікте қарастырады. Алайда, парламенттік жүйелер тұрақсыз болып көрінетін күшіне қарамастан, терең дағдарыстарға сирек түседі, парламенттік басқару жүйесінде кезекті бір билік дағдарыс көрінсе, президенттік жүйеде жалпыға бірдей режим дағдарысы қайта туындауы мүмкін. Президенттік жүйенің әлсіз тұсы болып үнемі өзгеріп отыратын жағдайға деген икемділіктің жоқтығы болып табылады. Бұл қатаңдық, көбінесе, өлім жағдайында немесе президенттің өз қызметтерін орындауға қабілетсіздігі жағдайында көрініс береді. Соңғы жағдайда мемлекет басшысының ауруын өзінің биліктегі мерзімі біткенше жасыруға деген ұмтылысы жатады. Мұны Ресейде Б.Ельцин кезінде, Францияда Ф. Миттеран мен АҚШ-та Р.Рейган билігі кезінде байқауға болады.

Президенттік билік жүйесінің осал жері заңнамалар идеологиялық және саяси балама-ларды ығыстыратын, ұйымдасқан және тәртіпті партияларды ұсынған кезде демократиялық лигитимділікке үміткер бола алуында. Әсіресе, президенттің курсына қарама-қайшы келетін бағытты таңдауда. Екі тарап та халық дауысы нәтижесінде нақты құрылған балама бағдарламалар арасындағы еркін бақталастық негізінде билік алғандықтан мұнда кикілжіңнен қашу мүмкін емес. Әлеуметтік және идеологиялық поляризация анық байқалатын елдерде мұның барлығы атқарушы және заң шығарушы билік арасындағы шиеленіске алып келеді. Мұндай ой қорытындысы бір режимнен екінші бір режимге ауысу кезеңінде және билік консолидациясының қажеттілігі кезінде ерекше маңызды. Сол кезде президенттік құрылымның қатаң жағдайы парламентаризм ұсынған келісім перспективасына орын беруі мүмкін.

Сонымен бірге, президенттік басқару формасы жағдайында саяси тұрақтылықты қалыптастыру қиындығы тереңдейді және көп партиялы жүйе жағдайында игерілмейді. Салыстырудың дұрыс болуына келесі жағдайлар әсер етеді. Егер постәлеуметтік әлемді шетте қалдырса, онда президенттік жүйелерді, көбінесе, латынамерикалық және африкалық мемлекеттер жиі таңдайды. Парламенттік жүйе Еуропада және бұрынғы британдық колонияларда басымдыққа ие. Президент таңдау процесі қаншалықты маңызды болмасын, таңдау біреу, ал жеңіп шыққан адамның билік басында болу кезеңі мүлдем басқа нәрсе. Мұнда көбі президент тұлғасына және оның саяси икеміне байланысты.

Мемлекеттік қайраткерлер, саяси көшбастшылар, қоғамдастықтар үнемі саяси тұрақтылықтың бар екендігін үнемі есте ұстаған дұрыс. Оны тудыратын факторларға билікті дербестендіруді, сонымен қатар оның сабақтастығының қамсыздандырылуы күрделілігін жатқызуға болады. Билікті лигитимді түрде жалғастыру механимі мәселесі саяси тұрақтылықты негізгі тәуекелдерінің бірі болып табылады.

Әлеуметтік-саяси дағдарыстың ең қауіпті салдары болып, Қырғызстанда болып өткен, қазір Украинада болып жатқан азаматтық соғыс есептеледі. Қоғамның ішкі тұрақтылығын саяси құралдар көмегімен қалыпқа келтіре алмауы азаматтық соғысқа алып келуі мүмкін. Басты субъектілердің қарсы тұру типіне байланысты мұндай соғыстар ұлттық, діни және әлеуметтік топтық сипат алады. Қоғамдық қайшылықтарды басқарудың мұндай формасы ұзақ және қан төгісті болады. Оның мүмкін болатын нәтижелерінің бірі – жүйенің толықтай құлдырауы. Жүйені сақтап қалған жағдайда да мұндай жеңіс бар қайшылықтарды толық жоя алмайды. Күшпен беткі жағын ығыстырып шығарғанмен де, олар жағдай өзгергенде қайта белсендендірілу үшін қоғамның түбінде сақталады. Биліктің өз еркімен кетуі және оппозицияны белсендендірудің бейбіт формасы саяси көшбасшылардың кезекті ауысуына алып келеді. Осылайша, саяси режим тұрақты болып қалуы, саяси идеялар, саясатты жүзеге асыру құрылымы мен тәсілдері өзгеріссіз қалады. Айқын көрінетін саяси тұрақтылық тікелей қауіппен және саяси режим дағдарысымен байланысты. Оның саясатының шиеленістері легитимді режимнің құлдырауымен үйлеседі. Саяси және әлеуметтік-экономикалық өмір реформаларын жүзеге асыратын өтпелі саяси режимдер әлдеқайда тұрақсыз болып келеді. Сондықтан да, жүйенің тұтастай жоғары нақтылығын сақтаудың қажетті факторы болып оның саяси тұрақтылықты дамытудағы тенденцияларының және заңдылықтарының бейімділігі мен ғылыми негізін анықтау саналады.

Тұтастай алғанда, батыстық ғалымдар қалыптастырған тәуекел және тұрақтылық мәсе-

лелерінің әдістемелік талдану жағдайы заманауи мемлекеттің тұрақтылық саясатының негіздерін түсінуде принциптік мәнге ие.

Әлемдік саяси сахнада Қазақстан Республикасы көптеген факторлар бойынша тұрақты даму үстіндегі мемлекеттердің бірі. Тұрақты дамуда экономикалық өсімдерімен қатар ішкі саяси тұрақтылық және де әлемдік саясатқа ықпалын арттыратын, ұлттық мүддені қорғай алатын, ұлттық мүддені тиімді жүзеге асыратын мемлекет қана тең құқылы егеменді мемлекет бола алады. Тұрақты даму қазіргі әлемде негізгі құндылық. Оның алғы шарты қатерлі ішкі саяси жүйенің тұрақсыздық туғызатын факторларын, қарсылықтар мен жанжалдардың алдын алу. Тұрақсыздықты болдырмаудың бірден бір жолы қауіптер мен тәуекелдерді дер кезінде анықтау. Ел дамуына әсер ететін қатерлер, тұрақты даму факторлары, тұрақсыздандырғыш факторлар, тәуекелдер сынды факторлар зерттеліп, олардың көлемі, күші, даму траекториясы айқындалуы тұрақты даму концепциясының жүзеге асуының алғы шарты және негізі болып табылады. Алайда, батыстық саяси ғылымда жалпы әмбебап теориялық талаптар қатарының бар екендігіне қарамастан, олар заманауи Қазақстанның саяси және әлеуметтік жағдайының ерекшелігіне, ұлттық қызығушылықтарына және мемлекеттің саяси тұрақтылығындағы ерекше тәуекелдерге «тойтарыс бере де және шеше де алмайды». Саяси жүйенің қауіп-тәуекелдері ретінде біз тек сыртқы ғана емес, сонымен бірге елімізде болып жатқан ішкі процестерді де түсінеміз. Сондықтан да Қазақстанда саяси ғылымдардың дамуы қоғамдағы өзгерістерге сай өзіндік саяси теориялардың негізінде жүруі тиіс.

Әдебиеттер

1 Назарбаев Н.Ә. Тәуелсіздік белестері. – Алматы: Жібек Жолы, 2012

2 Bremmer Ian, Keat Preston. The Fat Tail: The Power of Political Knowledge in an Uncertain World. Oxford University Press, USA, 2010. – 272 p.

3 Назарбаев Н.Ә. Ұлт жоспары – бес институционалдық реформа // www.inform.kz/kaz/article/2777949

4 INTERNATIONAL ELECTION OBSERVATION MISSION Republic of Kazakhstan – Early Parliamentary Elections, 20 March 2016 //www.osce.org/kk/odihr/elections/kazakhstan/229146

5 Предвыборную кампанию всех партий нашли скучной // informburo.kz

6 Қазақстанда мемлекеттік меншікті жекешелендіру 4 даму кезеңінен өтті //https://strategy2050.kz/news/11645

7 Қазақстан Республикасы Ұлттық экономика. Статистика Комитеті // www. stat.gov.kz

References

1 Nazarbaeyev N . Tauelsizdik belesteri. – Almaty: Zhibek zholy, 2012

2 Bremmer Ian, Keat Preston. The Fat Tail: The Power of Political Knowledge in an Uncertain World. Oxford University Press, USA, 2010. – 272p.

3 Nazarbaeyev N. Ult zhospary – bes institutsionaldyk reforma // www.inform.kz/kaz/article/2777949

4 INTERNATIONAL ELECTION OBSERVATION MISSION Republic of Kazakhstan – Early Parliamentary Elections, 20 March 2016 //www.osce.org/kk/odihr/elections/kazakhstan/229146

5 Predvybornuyu kompaniyu vseh partiy nashli skuchnoi// informburo.kz

6 Kazakhstan memlekettik menshikti zhekeshelendiru 4 damu kezennen otti //https://strategy2050.kz/news/11645

7 Kazakhstan Respublikasy Ulttyk ekonomika. Statistika komiteti // www. stat.gov.kz

Рахымбай Б.Қ.

Түркияның мемлекеттік басқару жүйесі тарихы (XI-XVIII ғғ.): басты тарихи оқиғалар мен әкімшілік басқару жүйесі

Мақала Селжұқтар кезеңінен Селім III реформаларының басталуына дейінгі аралықтағы түріктердің мемлекеттік басқаруы жүйесінің дамуы тарихына арналған. Бұл кезең Селжұқтардың мемлекеттік басқару жүйесінің негізі қаланып, түрік мемлекеттілігінің қалыптасуы кезеңінің басы болып табылады. Селжұқтар кезеңінде құрылған мемлекеттік басқару жүйесі Осман империясы кезеңінде одан әрі дамыды. Селжұқ мемлекеті кезеңіндегі, Осман уәлаятындағы мемлекеттік басқарудың қалыптасуы, дамуы және кері кетуі кезеңдеріндегі және Орхан I, Мехмет II, Сүлеймен Кануни кезеңдеріндегі әкімшілік реформалар мен диван институтының эволюциясы, миллет жүйесінің қалыптасуы мен дамуы, осман бюрократиясының қалыптасуы, басқару жүйесіндегі кеңес беру жүйесінің қалыптасуы үдерістерін қарастырған. Провинциялардағы басқару жүйесіне анализ жасалған. Селжұқ мемлекеті мен Осман империясы кезеңіндегі жер иелену және салық жүйелерінің қалыптасып дамуына көп көңіл бөлген. Мақалада Селжұқ мемлекеті мен Осман империясы кезеңіндегі жер иелену және салық жүйелері және мемлекеттік басқару жүйесінің дамуы эволюциясын зерттеуде ретроспективті әдіс қолданған.

Түйін сөздер: Түркия, Селжұқ мемлекеті, Осман империясы, мемлекет, басқару.

Rahimbay B.K.

History of Turkey`s State Management System Development in XI–XVIII centuries: Main Historic Events and System of Administrative Management

The article is devoted to the history of Turkish state management system in the period since the establishment of Seljuk Empire to the beginning of Selim III reforms. This period is considered the beginning of the formation of the Turkish state, in which was based on state system in the Seljuk Empire. After this system was developed in the Ottoman Empire. We study the process of formation, development and decline of public administration in the Seljuk Empire, Ottoman state, administrative reforms of Orhan I, Mehmet II of, Suleyman the Magnificent, the evolution of the divan institute, the formation and development of the millet system of the Ottoman bureaucracy, the role of advisory councils in the management system. We analyze the system of province organization. It pays considerable attention to the formation and development of land tenure and taxation system in the Seljuk state and the Ottoman Empire, the evolution timar system of land tenure and the factors that led to the crisis of the system. The article has been used a retrospective approach to the study of the evolution of public administration development, land tenure and taxation in the Seljuk Empire and the Ottoman Empire.

Key words: Turkey, the Seljuk state, the Ottoman Empire, the state, administration.

Рахымбай Б.К.

История развития государственного управления в Турции в XI-XYIII вв.: основные события и система административного управления

Статья посвящена истории развития системы государственного управления Турецкого государства в период с момента образования государства Сельджукидов и до начала реформ Селима III. Этот период считается началом формирования турецкой государственности, в основу которого была положена система управления в государстве Сельджукидов. В дальнейшем данная система была развита в Османской империи. Изучаются процессы формирования, развития и упадка государственного управления в государстве Сельджукидов, Османском вилайете, административные реформы Орхана I, Мехмета II, Сулеймана Великолепного, эволюция института дивана, формирование и развитие системы миллетов, османской бюрократии, роль консультативных советов в системе управления. Анализируется система провинциальной власти. Уделяется значительное внимание формированию и развитию системы землевладения и налогообложения в Сельджукском государстве и Османской империи, эволюции тимарной системы землевладения и факторы, которые привели к кризису данной системы. В статье был использован ретроспективный подход к изучению эволюции развития системы государственного управления, землевладения и налогообложения в государстве Сельджукидов и Османской империи.

Ключевые слова: Турция, государство Сельджукидов, Османская империя, система государственного управления, форма землевладения.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

ӘОЖ 94»04/15»

Рахымбай Б.Қ.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы,
Алматы қ. E-mail: baukarpet@mail.ru

ТҮРКИЯНЫҢ МЕМЛЕКЕТТІК БАСҚАРУ ЖҮЙЕСІ ТАРИХЫ (XI-XYIII ҒҒ.): БАСТЫ ТАРИХИ ОҚИҒАЛАР МЕН ӘКІМШІЛІК БАСҚАРУ ЖҮЙЕСІ

Кіріспе

Феодализм кезеңінде жер иеліктері ірі феодалдардың иелігінде еді. Сондықтан да олардың қарамағына шаруалар да, қолөнершілер де кірген болатын. Осылайша, мемлекеттік басқару жүйесі ірі жер иелерінің қолында болды. Көптеген шығыс елдерінде, соның ішінде Түркияда жер мемлекеттің иелігінде болса да, шынайы түрде ірі, орта және кіші жер иелерінің басқаруында еді [1;4]. Шаруалар жерді игере отырып, салықтарды да төлеп отырды.

Әртүрлі халықтардың мекендеген аймақтарына байланысты феодалдық қатынастардың хронологиялық кезеңдері де әртүрлі болып келеді. Тарих ғалымдарының зерттеулері бойынша, орта ғасырлардың феодалдық қоғамдық құрылысының басталуы әр елде әртүрлі болғанымен, орташа есеппен алғанда б.з. III-VII ғғ. аралығына жатады. Алдыңғы және Орталық Азия елдерінде IX ғ. дейін созылса, ал Батыс Еуропа елдерінде XI ғ. дейін созылған еді. Дамыған феодализм Батыс Еуропа XV-XVI ғғ. дейін жетті. XVII ғ. Британиядағы өнеркәсіп төңкерісі нәтижесінде феодалдық қатынастарға соққы жасалынып, біртіндеп жаңа капиталистік қоғамдық құрылыс құрыла бастаған еді. Еуропадағы феодализмге 1789 ж. Франциядағы Буржуазиялық революция айтарлықтай әсер етіп, капиталистік қатынастардың дамуына жол ашты [4;7].

Орта ғасыр Түркия тарихының қоғамдық даму жолы осылайша дамыды.

Осман Империясы 1453 ж. Константинопольді жаулап алғаннан кейін, Батыс елдері үшін Шығысқа шығатын құрлық жолы жабылып, бұл елдер теңіз арқылы жаңа айланба жолын іздестіріп, нәтижесінде Ұлы географиялық ашылуларға себеп болды.

Көшпенді оғыз тайпалары бастапқы кезеңде ерте феодалдық мемлекеттік құрылыс жүйесінде болып, негізінен мал шаруашылығымен айналысты. Рулардың ақсүйектері үлкен аумақтағы жайылымдарға иелік етті. Рулық-тайпалық-туыстық қатынас нығая түсті.

Иран, Ирак және өзге де шығыс елдерін қамтыған алып Селжұқ мемлекетіндегі жауланған жерлердегі халықтың феодалдық қатынасына байланысты селжұқтардың өздері де

өзара қарым-қатынасқа түсті. Олардың өздері де ірі жер иеленген феодалдарға айнала бастаған болатын.

Заңнамалық нормалар жалпы мұсылмандық қағидалар және Иран дәстүріне негізделе жасалды. Бұл процесс далалық аймақтарда кең тарап, таулы аймақтарда көшпенді өмір сүру салты Селжұқ мемлекетінің тараған кезеңіне дейін жалғасқан болатын.

Сонымен қатар, осы кезеңде түркілердің жергілікті халықтармен ассимиляциясы да басталған болатын. Орталық Анадолы аймағы түріктердің басқа аймақтарымен салыстырғанда жылдам өсті.

Селжұқ мемлекетінде жер мемлекет меншігі болып есептелінді.

Әскери лендік жүйеге сәйкес лен иегері әскери қызмет атқаруы міндетті және өзінің кірісіне сәйкес әскер жасақтап шығаруы керек еді.

Бастапқы кезеңде жер өмір бойына ғана берілсе, уақыты өте келе бұл жерлер атадан балаға мұра ретінде беріліп отырады. Осылайша, әскери-лендік жүйе қалыптаса бастады. Жер иелену жүйесі бойынша әскери-лендерден басқа да вакфтық жер иелері болды. Вакфтық жер иелері мұсылман дін басыларының жері еді. Сонымен бірге, жеке жер иелері мүліктік жер иелері де болды [3;40-41].

Селжұқ сұлтандығындағы шаруаларды басқару тәсілі оларға жер өңдеуге беріліп, ушр салығын (10-нан бір бөлігі) алып отырды. Сонымен қатар, басқа да салық түрлері салынатын. Шаруалардың жер иелеріне қызмет жасау міндеті жүктелетін. Феодалдардың жинаған салығының бір бөлігі мемлекетке тиесілі еді.

Осман бейлігінің ішкі басқаруы бастапқы кезде қарапайым болды. Осман мен Орхон тайпа билерінің кеңесінде бей атағын алды. Бей біріншіден әскер басы ретінде еді. Бейлердің арқасүйер жетекшілері – ұлдары мен туыстары болды. Олар жаулап алынған аймақтардағы қамалдар мен иеліктердің басшысы ретінде тағайындалды.

Осман империясы кеңеюі барысында оның басқару жүйесі де күрделене түсті. Орхон сұлтан кезеңінде бас уәзір және уәзірлер кеңесі құрылды. Жаулап алынған жерлер әкімшілік-территориялық аймақтарға бөлінді. Акче басып шығару ісі қолға алынды. Сонымен қатар, әскери сала бір жүйеге келтірілді. Бұл жүйеге енген аймақтарға еңбек ақы төленіп отырды. Ал бейбіт кезеңде әскерилер еншіге алынған жерлерді игерумен айналысты және олар салықтан босатылды. Осы негізде, тайпалық кезеңнен әскери-феодалдық жүйеге көшкен болатын.

1243 ж. Кёседағ шайқасында (Сивас қаласының 60 шақырым шығысында) Селжұқ сұлтаны басқарған әскер моңғолдардан жеңілген болатын, бұл шайқас Селжұқ мемлекетінің тағдырын шешті.

Моңғол әскерлері сәл қарсылық жасаған қалалардың өзін күл-талқан етіп, ондаған мың адам қаза тапты. Осылайша, моңғол әскері Селжұқ мемлекеті орналасқан Кіші Азия территориясын қаңыратып тастады. Нәтижесінде Селжұқ мемлекеті тәуелсіздігінен айрылып, моңғол ханының вассалына айналып, ауқымды салық төлеуге тиісті болды.

Моңғол шапқыншылығынан кейін селжұқ мемлекетінде ішкі тартыстар күшейіп, халық наразылығынан көтерілістер жиілеп, нәтижесінде 1307 ж. соңғы Селжұқ сұлтанын моңғолдар тұншықтырып өлтірді [4;12].

XIII ғ. соңында Селжұқ мемлекеті 12 тәуелсіз бейліктерге бөлінді. Селжұқ мемлекеті билігінің 230 жыл шамасындағы өз тарихында көшпенді түркі тайпаларының біраз бөлігі отырықшылықпен айналысып, жер өңдеумен және қолөнермен шұғылдана бастады. Жер иеленушілер негізгі билеуші топқа айналып үлгергендіктен көпшілігі де көшпенді өмірдің материалдық және мәдени құндылықтарын сақтай отырып, жергілікті түрік халқының қалыптасуына алып келді.

Көптеген бейліктерге бөлінген Селжұқ мемлекетіндегі аса дамымаған, әлсіз, Кіші Азияның солтүстік батысында орналасқан билігі жаңадан құрылған Осман мемлекетінің ядросына айналды. Бұл бейліктің басшысы Ертоғрыл бей Селжұқ сұлтанының вассалы әрі шекараны қорғаушы (шекарашы) қызметін атқарды. Ертоғрыл өз билігін сұлтаннан икта ретінде алған болатын. 1281 ж. Ертоғрыл қайтыс болғаннан кейін, оның ұлы Осман бей билікті өз қолына алып иелігіндегі жерді батысқа қарай кеңіте бастады. Осылайша Осман сұлтан Византия жерлерін біртіндеп жаулай бастады [3;17-19].

1299 ж. кезекті ішкі көтеріліс салдарынан сұлтан астананы тастап қашып кеткендіктен Осман бей өз бетінше еркін әрекет жасай бастаған еді. Сондықтан 1299 ж. Осман мемлекетінің құрылған жылы деп есептеледі.

Осман сұлтан мен оның Орхан сұлтанының билігі кезеңінде өз иеліктеріндегі жерді батыс территорияларды жаулау арқылы кеңіткен еді.

Бейліктің батысында орналасқан Кіші Азия аумағындағы үлкен қалалардың бірі Бурсаны 1326 жылы жаулап алып, өзінің астанасы етіп жариялады. Өз мемлекеттеріндегі жер ауқымын жаулаушылық соғыстар жүргізу арқылы кеңейткен, жаңадан құрылған Осман мемлекеті Қара мен Мәрмәр теңізі арасында күшті бір плацдарм құрып, біртіндеп өз күшіне ене бастаған мықты мемлекет құра алды.

XIII ғ. соңы XIV ғ. басында Осман мемлекетінің құрылуы мен кеңеюіне негізгі себептердің бірі болған идеологиялық ұран болды десек қателеспейміз. Ол дінсіздерге қарсы күрес деген ұранды алға тарта отырып, өз төңірегіне халықты шоғырландырып, халықтың басын біріктірді. Себебі, жаңадан іргесі қаланған Осман мемлекеті өзінің шығысында орналасқан Анадолыдағы тәуелсіз бейліктерге қарсы емес батысындағы Византия, Балқан елдері мен Шығыс Еуропа елдеріне Ғазауат соғысын жүргізе отырып, мемлекет жерін кеңейте бастаған болатын. 1354 ж. Османдықтар Дарданелл бұғасы арқылы Еуропа жағалауын өтіп, Галлиополь түбегіндегі Цинпе қаласын басып алды. Ал, 1362 ж. Адрионополь (қазіргі Едирне қаласы) қаласын жаулап алып, астанасына айналдырды. Византия императоры Осман империясының вассалына айналды. 15 маусым 1389 ж. Косово қаласындағы шешуші шайқаста Сербия мен Босняның біріккен әскерлерін Осман әскерлері талқандаған еді. Осы шайқастан кейін Болгария мен Сербияны жаулай отырып Осман мемлекеті Венгрияға тікелей қауіп төндірген болатын. Егер Осман мемлекеті Венгрияны жауласа, орталық Еуропа елдеріне тікелей қатер төнетін еді. Осыны ескерген королі Сигизмунд крестшілер жорығын ұйымдастырды. Еуропа елдерінен француздар, ағылшындар, италяндықтар, немістер, чехтар және т.б. елдерден рыцарлар келіп қатысты. 1396 ж. 25 қыркүйекте Дунай өзенінің оң жақ жағалауындағы Болгарияның Никополя қаласы маңында Баязит I Йылдырым (Йылдырым сөзі Найзағай деген ұғымды білдіреді) сұлтан басқарған Осман әскерлері мен король Сигизмунд басқарған Еуропаның біріккен әскерлері арасында шайқас болды. Бұл шайқаста Осман әскерлері жеңіске жетті. XIV ғ. соңында Кіші Азия тәуелсіз бейліктерді өз қарамағына қосқан Осман империясының бұл одағы соншалықты деңгейде мықты емес болатын.

Әскери саладағы ірі өзгерістердің бірі де Осман сұлтан мен Орхан сұлтандардың билігі кезеңіндегі алғашқы жаулаушылық жорықтар кезеңінде тайпалық атты әскерлер жасағына негізделсе, ал бұл әскерлер қамалдарды қоршау кезеңінде аса тиімсіз болып қалды. Сонымен қатар, әрдайым сұлтанның бұйрығына тікелей бағынатын жүйелі әскер құру қажеттілігі туындады. Осы мақсатта, арнайы жалақы алып отыратын тұрақты жаяу және атты әскерлер құрамы жасақталды.

1361-1363 жж. аралығында христиан тұтқындарынан жасақталған алғашқы жаяу әскер корпусы құрылған болатын. Бұл әскери корпусқа – «йени чери» («жаңа әскер» – янычар) деген ат берілген болатын. Соғыс уақытында тұтқынға түскендердің бестен бір бөлігі сұлтан еншілеп отырған болатын. Сонымен қатар, тұрақты атты әскерлер «Сипахилер» жасағы құрылды (бірақ, бұларды сипахия лендерімен шатастыруға болмайды).

1400 ж. Баязит I Йылдырым сұлтан Константинопольді жаулау мақсатында қаланы қоршауға алған болатын, осы кезде Әмір Темірдің Кіші Азияға жорық жасауы және 1402 ж. Анкара түбіндегі шешуші шайқаста Баязит I Йылдырым сұлтан басқарған әскердің жеңілуіне байланысты жаңадан ғана басы қосылған Кіші Азиядағы Осман биліктері қайта ыдырап, Осман империясының орталық билігі қатты әлсіреген болатын. Осман мемлекетін Баязит I Йылдырым сұлтанның төрт ұлына бөліп берген Әмір Темір осы аймақта үш жарым жылдай мекендеді (бұл жерде, әрине Әмір Темірдің Кіші Азияға жорық жасауының өзіндік себептері бар).

1453 ж. 29 мамырда Мехмет II Фатих сұлтан Константинополь қаласын жаулап алып, Византия империясын құлатқан болатын [1;11-13]. Константинополь қаласының атын Стамбұлға өзгертіп, Осман мемлекетінің астанасын осы қалаға көшірген еді. Стамбұл қаласы жауланғаннан кейін Осман империясының геостратегиялық маңыздылығы арта түсті. Стамбұлды жаулап алу әскери стратегиялық жағынан да үлкен жеңіс болып табылады. Бұл жеңіс Осман империясы үшін екі еселей түскен болатын.

XV ғ. аяғында Осман Империясы Балқанды, Кіші Азияны толығымен, Қара теңіздің солтүстік жағалауын, Қырымды жаулай отырып, қуатты империяға айналған еді.

Осман империясының кеңеюімен қатар жер иелену қатынастары да жақсы дами бастады. XIV ғ. соңына қарай Осман империясындағы ірі жер иелері отырықшылықпен айналыса бастаған болатын. Осман империясында да Селжұқ мемлекеті кезеңінде сияқты «үлескерлік жүйе» сақталған болатын.

Осман империясында мемлекеттік басқару жүйесі де қалыптасып дами бастады. Орхан сұлтанның кезінде мемлекеттік мекемелер құрылып, бас уәзір басқаратын уәзірлер кеңесі жұмыс жасай бастады (қазіргі премьер-министр және министрлер, үкімет). Алғашқы шенеуніктер пайда болды. Сұлтан басқаратын бас уәзір, уәзірлер мен ақсүйектерден тұратын кеңес – «Диван» құрылды. Елді округтар мен провинцияларға бөлді. Құрылған округтар мен провицияларды ірі жер иеленушілер басқарды. Округтар мен провинция басшылары әскери және әкімшілік қызметтерді қоса атқарған болатын.

Сот жүйесі діни қазылар – «кадилардың» қолында болды. Сот жүйесі шариғат заңдары негізінде жүргізілді. Әрине, көшпенділер арасында тайпалық болмысқа байланысты – төрелердің де рөлі өте күшті сақталды. Орхан сұлтанның тұсында бірінші рет Осман мемлекетінің төл манетасы басып шығарыла бастады. Осман мемлекетінде Мұрат I сұлтан билігі кезеңінде (1359-1389 жж.) алғашқы азаматтық (светский) заңдар – «канундар» шығарыла бастады. Осылайша, Мұрат I сұлтан алғашқы заң шығарушы сұлтан болып есептелді.

1368 ж. шығарылған заң бойынша, жаулап алған жерлердің барлығы мемлекеттің меншігі болып табылды. Ал 1375 ж. әскери лендер – тимарлар мен ірі жер иеленушілер заеметтарға жер бөлуді реттейтін заң шығарылған болатын.

Әскери құрылымда да үлкен өзгерістер орын алды. Әскери міндеті бар, лен алған жер иеленушілерді «Сипахия» деп атаған еді.

Осман империясының негізгі тірегі болып табылатын ақсүйектер мен ірі жер иеленушілер жаулаушылық соғыстардың нәтижесінде күшейіп алды. Жер иелері – тимарлар, заеметтар, хасстар, вакфтар және мүліктік болып бөлінді. Жаулаушылық соғыс нәтижесінде мыңдаған тимарлық және жүздеген ірі жер иеліктері пайда болды.

Түрік лендерінің Еуропалық жер иеленушілерінен басты ерекшелігі – жер көлемі немесе иелік еткен аумағында өмір сүретін крепостнойлардың санына байланысты емес, реестрде тіркеліп, заңмен бекітілген кірістеріне байланысты салық төлеп отырған болатын.

Осман империясында салықты ақшалай немесе натуралды түрде жинап отырған. Осман империясындағы салық мөлшері төмендегідей:

1. Тимар иелері үшін табысы 3 мыңнан 20 мың акчеге дейінгі;

2. Заеметтар табысы 20 мыңнан 100 мың акчеге дейінгі;

3. Хасстар табысы 100 мың акчеден жоғары табысы барларға салынды.

Ең ірі жер иелері хасстар үш топқа бөлінді:

1. Сұлтан және оның туысқандарының хасстары.

2. Уәзірлер хасстары.

3. Шені төмен ақсүйектер хасстары [2;443].

Хасстар шартты түрде беріліп отырды. Егер уәзірлер немесе ақсүйектер өзінің лауазынан шеттетілетін болса, хасстарынан да айырылатын болған. Шынайы түрде сұлтан мен оның туыстарының хасстары ғана өздерінің жеке меншіктері болып табылды, дәл осы кезеңде елдегі жерді ірі жер иеленушілері өз қол астыларына топтастыра бастаған еді. Олардың ішінде әскери және мемлекеттік қызмет иелері ерекше басымдылыққа ие болды. Шығыс Еуропа елдері мен Ресей патшалығындағы крепостнойлық режимде шаруалар ірі феодалдың жеріне бекітіліп, ешқайда шығуына тыйым салынып, толық бағынышты болса, ал Осман империясында көшпенді әскери ақсүйектер үздіксіз әскери жорықтарда жүргендіктен ірі жерлерді игерумен айналысу салттары болмады. Олар тек өндірілген өнімдерден үлестік және т.б. да салық алып отырды.

Жер иеленуші феодалдарға тәуелді шаруаларды «Раайя» деген араб терминімен атаған болатын. Раайя категориясына тек жермен айналысатын шаруалар ғана емес, қалалардағы қолөнершілер мен саудагерлер де енгізілді.

Халық жер иелерімен мемлекетке ақшалай және натуралды түрде көптеген салықтар төлеп отырды. Натуралды шаруашылық мұсылмандардан өндірілген өнімнің оннан бірі «ашар» салығын алса, ал мұсылман еместерден өндірілген өнімнің оннан үш бөлігін алып отырды. Натуралды салық түрлері: бидай, мақта, жүзім, жеміс-жидектер және т.б. өнімдерге салынды. Мұсылман еместерге арнайы «джиза» (жаза) салығы да салынды. Бірақ джиза салығынан әйелдер, балалар, құлдар босатылды. Джиза салығы тікелей сұлтан қазынасына түсіп отырды.

Сұлтан жаулап алған қалаларда соғыс қимылы аяқталысымен бейбіт тұрғындардың үйлеріне қайтып оралып, өз кәсіптерімен айналысуына қатысты шаралар ұйымдастырып отырды. Сұлтан өкіметі қолөнершілер мен саудагерлердің ел экономикасы үшін өте қажетті екендігін түсінген еді.

XV ғ. Мехмет II Фатих сұлтан кезіндегі Осман империясында негізгі халық үш топқа бөлініп,

түрік мемлекетінің формасы айқындалды. Сонымен қатар, Мехет II Фатих сұлтан кезінде маңызды үш кодекс қабылданды. Ол бойынша:

1. Жер иелері феодалдардың мәртебесі.
2. Шаруалардың міндеттері.
3. Ақсүйектердің лауазымы мен міндеттері, оларға берілетін жалақы көлемі және т.б. [2;109-110].

Барлық билік тек сұлтанның қолында болды. Одан кейін әскерилер, мемлекеттік қызметкерлер, дін қызметкерлерінің рөлі де жоғары болды.

Осман империясындағы жоғарғы билік деген түсінік ислам идеологиясына негізделе отырып, сонымен қатар орасан ескі оғыз-түркілерінің салт-дәстүрі әсерінің негізіне сүйене отырып жасалған.

Ислам әлемінде кең тараған «Сиясатнаме», «Насихатюль-мюлюк», «Китабюль-харадж», «Китабюльэмваль», «Эль-Ахкамьюс-султание» және «Китабюс-сийер» секілді шығармаларда исламдағы мемлекеттік түсінігі мен мемлекетті басқару мәселелері қарастырылған болатын. Сонымен қатар басшы мен халықтың қатыныстары да қарастырылған. Бұл шығармалар осман қоғамы мен әкімшілік құқығына өзінің әсерін тигізген болатын.

Басқару түсінігі «элест бесми» теориясына негізделеді. Ол бойынша адамдар Аллаға шексіз бағынулары қажет. Сондықтан да басқарудың негізгі тірегі исламға негізделеді. Сұлтан фермандарында мынандай формулировка қолданылған, «Сұлтан билігі Алланың рахымымен берілген» деген.

Осман династиясы Оғыз тайпасының Кайы руынан тараған. Бұған дәлел монеталарға Кайы тайпасының мөрінің басылуы. Османдықтар әрдайым өздерінің нағыз түркілер екендігін және олар Оғыздардан шыққандықтары туралы айтып отырған.

Байрақ пен дауылнай (табл ве алем) мемлекет рәмізі болып табылды.

Сұлтандардың өміріндегі маңыздысы да өзгеше (жасырын) киімін ауыстырып, Стамбұл мен оның төңірегін аралап, елде не болып жатқандығын өз көзімен көрулері болатын.

Фатих сұлтанның кануннамесінде барлық азаматтық және діни билік сұлтанның қолында болады делінген. Сондықтан сұлтан бас уәзірді (садразам), азаматтық басқарушылар мен жоғарғы шариғат сотын, ал кейін дін істеріне жауапты щейхульисламды тағайындап отырған.

XY-XYII ғғ. Диван и Хумаюн: бас уәзір, уәзірлер, казыәскерлер, дефтардар және нишанджылардан құралған болатын. Диван түстен кейінгі уақытта жиналып, Осман мемлекетіндегі ішкі және сыртқы саясатқа қатысты саяси-экономикалық, құқықтық, әкімшілікке байланысты барлық мәселелерді қарастырды. Шығарылған шешімдерді сұлтан бекітіп отырды.

Осман империясының мемлекеттік басқару жүйесінде шешім жылдам шығарылып отырды. Кеңсе қызметінің жұмысының жақсы жолға қойылуына байланысты шығарылған шешімдер жылдам жүзеге асырылып отырылды. Мемлекеттік мекемелер арасындағы байланыс та өте жақсы деңгейде жолға қойылған болатын. Басқару жұмыстарын жақсы дайындығы бар аз ғана адамнан жасақталған хатшылар атқарып отырды.

XYII ғ. кеңселер мен хатшылардың санының көбеюіне байланысты кеңсе жұмыстары сапасы да төмендей бастады.

Диван кеңесін Орхан сұлтан кезінде күнделікті өзі өткізіп отырса, ал Мехмет II Фатих сұлтан билігі кезінен бастап диван кеңесін бас уәзір өткізіп отырды. Сұлтан тек шешімдерді өз бақылауына алып, перденің артқы жағынан кеңесті тыңдап отырған. Кейбір маңызды деп есептелетін жиындарды сұлтан өзі тікелей басқарып, жүргізіп отырған болатын.

XYII ғ. басында диван жұмысы аптасына 4 күн ғана өткізіліп отырды. Ал XYII ғ. II жартысында диван кеңесіне аптасына 2 рет жиналып отырды. XYIII ғ. басында диван кеңесіне аптасына 1 рет жиналды. Кейін айына 3 рет жиналып отырды.

Осман империясы әкімшілік басқару бойынша эялеттерге, сажактарға, казаларға, нахиелерге және ауылдарға бөлінген болатын. Халқы әскери-басшыларға және раайяларға – қарапайым бағынышты тұрғындар болып бөлінді.

Қорыта айтқанда, Түркияның XI-XYIII ғғ. мемлекеттік басқару жүйесі рулық-тайпалық немесе далалық басқару жүйесінен қалыптасқан жүйелі мемлекеттік басқару деңгейіне көтеріле алды.

Әдебиеттер

1 Норман Стоун. Краткая история Турции. – М.: АСТ, 2014. – 320 с.

2 Ихсаноғлу Э. История Османского государства, общества и цивилизация. – М., 2006. – I том. – 601 с.

3 Гасратян М.А., Орешкова С.Ф., Петросян Ю.А. Очерки истории Турции. – М.: Наука, 1983. – 292 с.

4 Новичев А.Д. Турция краткая история. – М.: Наука, 1965. – 371 с.

5 Быков А. А. Монеты Турции XIV–XVII веков. – Л., 1939. – 276 с.

6 Библиография Турции (1713–1917) / Сост.: А.К. Сверчевская и Т.П. Черман. – М., 1961. – 154 с.

7 Достян И.С. Борьба сербского народа против турецкого ига. XV – начало XVIII в. – М., 1958. – 352 с.

8 Вагкан Orner Lûtfi. XY ve XYI-inci asirlarda Osmanli Imparatorlugunda ziraî ekonominin hukuki ve mali esaslari. 1. eilt, Kanunlar. – Istanbul, 1945. – 168 с.

9 Добров Л. Южное славянство, Турция и соперничество европейских правительств на Балканском полуострове. Историко-политические очерки. – СПб., 1879. – 276 с.

10 Гордлевский В. Внутреннее состояние Турции во второй половине века (по документам, изданным Ахмедом Рефиком) // Тр. Мос. ин-та востоковедения, № 2. – 1940. – 86 с.

11 Гордлевский В.А. Государство Сельджукидов Малой Азии: Избр.соч. – М., 1960. – Т. 1.– 481 с.

12 Эвлия Челеби. Книга путешествия (извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) / перевод и комментарии. Выпуск 1. Земли Молдавии и Украины. – М., 1961. – 350 с.

13 Uzluk F. Anadolu Selçuklulari tarihi. C. I, II, III. – Istanbul, 1952. – 274 с.

14 Yinanc Mukrimin Halil. Turkiye tarihi. Selçuklular devri. S. I. Anadolunun fethi. – Istanbul, 1941. – 628 с.

15 Kanunname-i al-i Osman. «Tarih-i Osman-i Encumen-i meemuasi», NN 13,14. – Istanbul, 1912. – 57 с.

16 Новичев А. Д. К вопросу о феодальных отношениях и положении крестьян в Турции во второй половине XV века. Уч. зап. ЛГУ. – № 294. – 1961. – 353 с.

17 Стасюлевич М. Осада и взятие Византии турками. – СПб., 1854. – 133 с.

18 Tansel Selâhattin. Osmanh kaynaklarina göre Fatih sultan Mehmedin siyasî ve askeri faaliyeti. – Ankara, 1953. – 284 с.

19 Кинросс Л. Расцвет и упадок Османской империи / пер. с англ. М. Пальникова. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1999. – 696 с.

20 Византийские историки Дука и Франдзи о падении Константинополя / пер. и предисловие А.С. Степанова) // «Византийский временник». – 1953. – VII. – 158 с.

References

1 Norman Stoun. Kratkaja istorija Turcii. – M.: AST, 2014. – 320 s.

2 Ihsanoғlu Je. Istorija Osmanskogo gosudarstva, obshhestva i civilizacija. – M., 2006. – I tom. – 601 s.

3 Gasratjan M.A., Oreshkova S.F., Petrosjan Ju.A. Ocherki istorii Turcii. – M.: Nauka, 1983. – 292 s.

4 Novichev A.D. Turcija kratkaja istorija. – M.: Nauka, 1965. – 371 s.

5 Bykov A. A. Monety Turcii XIV–XVII vekov. – L., 1939. – 276 s.

6 Bibliografija Turcii (1713–1917) / Sost.: A.K. Sverchevskaja i T.P. Cherman. – M., 1961. – 154 s.

7 Dostjan I.S. Bor'ba serbskogo naroda protiv tureckogo iga. XV – nachalo XVIII v. – M., 1958. – 352 s.

8 Vagkan Orner Lûtfi. XY ve XYI-inci asirlarda Osmanli Imparatorlugunda ziraî ekonominin hukuki ve mali esaslari. 1. eilt, Kanunlar. – Istanbul, 1945. – 168 s.

9 Dobrov L. Juzhnoe slavjanstvo, Turcija i sopernichestvo evropejskih pravitel'stv na Balkanskom poluostrove. Istoriko-politicheskie ocherki. – Spb., 1879. – 276 s.

10 Gordlevskij V. Vnutrennee sostojanie Turcii vo vtoroj polovine veka (po dokumentam, izdannym Ahmedom Refikom) // Tr. Mos. in-ta vostokovedenija, № 2. – 1940. – 86 s.

11 Gordlevskij V.A. Gosudarstvo Sel'dzhukidov Maloj Azii: Izbr.soch. – M., 1960. – T. 1.– 481 s.

12 Jevlija Chelebi. Kniga puteshestvija (izvlechenija iz sochinenija tureckogo puteshestvennika XVII veka) / perevod i kommentarii. Vypusk 1. Zemli Moldavii i Ukrainy. – M., 1961. – 350 s.

13 Uzluk F. Anadolu Selçuklulari tarihi. S. I, II, III. – Istanbul, 1952. – 274 s.

14 Yinanc Mukrimin Halil. Turkiye tarihi. Selçuklular devri. S. I. Anadolunun fethi. – Istanbul, 1941. – 628 s.

15 Kanunname-i al-i Osman. «Tarih-i Osman-i Encumen-i meemuasi», NN 13,14. – Istanbul, 1912. – 57 s.

16 Novichev A. D. K voprosu o feodal'nyh otnoshenijah i polozhenii krest'jan v Turcii vo vtoroj polovine XV veka. Uch. zap. LGU. – № 294. – 1961. – 353 s.

17 Stasjulevich M. Osada i vzjatie Vizantii turkami. – SPb., 1854. – 133 s.

18 Tansel Selâhattin. Osmanh kaynaklarina göre Fatih sultan Mehmedin siyasî ve askeri faaliyeti. – Ankara, 1953. – 284 s.

19 Kinross L. Rascvet i upadok Osmanskoj imperii / per. s angl. M. Pal'nikova. – M.: KRON-PRESS, 1999. – 696 s.

20 Vizantijskie istoriki Duka i Frandzi o padenii Konstantinopolja / per. i predislovie A.S. Stepanova) // «Vizantijskij vremennik». – 1953. – VII. – 158 s.

4-бөлім

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМЫ

Раздел 4

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Section 4

SCIENTIFIC LIFE

Бадмаев В.Н., Мейрбаев Б.Б.

Миссия университета и человеческий капитал

Статья посвящена анализу трансформации идеи университета, его идентичности и миссии, вызванной изменениями современного ландшафта высшего образования. Отмечается, что современные условия функционирования университетов (глобальность информационных потоков, реформа системы высшего образования, меняющийся ландшафт высшего образования и др.) вновь актуализируют перед университетами поиски своей идентичности, выявление и подчеркивание своей нестандартности и эксклюзивности.

Ключевые слова: высшее образование, глобализация, реформа, университет, идентичность.

Badmayev V.N., Meyrbaev B.B.

The university's mission and human capital

This article analyzes the transformation of the idea of the university, its identity, caused by changes in the landscape of modern higher education. It is noted that the current conditions for the functioning of universities (global information flows, the reform of the higher education system, changing landscape of higher education, and others.) Re-actualize the universities searching for their identity, identify and underline its originality and exclusivity.

Key words: higher education, globalization, reform, university, identity.

Бадмаев В.Н., Мейрбаев Б.Б.

Университет миссиясы және адамдық капитал

Мақала жоғары білімнің заманауи ландшафттарының өзгерістері әсерінен орнаған университет идеясының трансформациясын, оның бірегейлігі мен миссиясын талдауға арналған. Университеттердегі заманауи жұмыс істеу шарттары (Жаһандық ақпараттық ағындар, жоғары білімнің реформа жүйесі, жоғары білімнің өзгерген ландшафттары және т.б.) университеттердің өз бірегейлігін іздеу барысында, стандартты еместігі мен даралығын анықтау барысында қайта өзекті болады.

Түйін сөздер: жоғары білім, жаһандану, реформа, университет, бірегейлік.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 330.341.

[1*]Бадмаев В.Н., [2]Мейрбаев Б.Б.

[1]Калмыцкий университет имени Б.Б. Городовикова,
Республика Калмыкия, Россия, г. Элиста
[2]Казахский национальный университет имени аль-Фараби,
Республика Казахстан, г. Алматы
[*]E-mail: badmav07@yandex.ru

МИССИЯ УНИВЕРСИТЕТА И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ

Первое десятилетие XXI века ознаменовалось дискуссиями о кардинальном изменении миссии университета в современном мире. Эти изменения касаются целей и моделей взаимодействия университетов с обществом. Во многом они связаны и с необходимостью переосмысления роли образования, разработки новой концепции образования в условиях меняющегося мира [8]. Как отмечает Бертон Р. Кларк, профессор Калифорнийского университета, «отношения между университетом и средой, в которой он существует, характеризуются растущей асимметрией между запросами этой среды и способностью института отвечать на них. Дисбаланс создает проблему неудовлетворительности институтов. От университетов сегодня требуют так много, что традиционные подходы оказываются неуместными» [6, с. 15]. Как известно, образ университета, его основное предназначение – иными словами, его социальная миссия до середины прошлого века определялась успешностью образовательной деятельности и связанных с нею научных исследований. Появление таких понятий, как *transfer, third stream* или *thirdmission* (трансфер, третье направление, третья миссия), означало, что социальная направленность университета обретает новое содержание. Особого внимания здесь заслуживает деятельность университетов по формированию человеческого капитала, человеческого потенциала.

Как известно, термин «человеческий потенциал» впервые появился в работах Теодора Шульца (Theodore Schultz), лауреата Нобелевской премии 1979 г. «за новаторские исследования экономического развития в приложении к проблемам развивающихся стран». Шульц заявлял, что улучшение благосостояния бедных людей зависело не от земли, техники, а скорее от их знаний. Он назвал этот качественный аспект экономики «человеческим потенциалом».

Человеческий капитал понимается как совокупность знаний, умений, навыков, использующихся для удовлетворения многообразных потребностей человека и общества в целом. Первоначально под человеческим капиталом понималась лишь совокупность инвестиций в человека, повышающая его способность к труду – образование и профессиональные навыки. В дальнейшем понятие человеческого капитала было суще-

ственно расширено и включает в себя потребительские расходы – затраты семей на питание, одежду, жилища, образование, здравоохранение, культуру, а также расходы государства на эти цели.

В последние годы выражение «основанный на знаниях» стало все чаще использоваться в различных контекстах как новая категория для интерпретации специфических черт многих реальностей современного мира, а также как парадигма того, что может предложить решение для открытых проблем современного мира. В данном контексте концепция «экономики, основанной на знаниях» строится не только и не столько на материальных ресурсах, сколько на обмене и использовании идей, знаний, информации, где человеческие знания, человеческий потенциал являются одним из самых ценных ресурсов общества, предприятия и человека. Считается, что именно этот аспект сегодня является наиболее значимым в общем контексте теоретических размышлений о ключевых тенденциях развития общества.

Сегодня, когда в повестке многих стран стоит задача строительства экономики, основанной на знаниях, человеческий капитал выступает главной ценностью общества, определяющим фактором устойчивого развития и экономического роста в глобальном мире, поскольку конкурентные преимущества организационно-экономических систем во многом достигаются не за счет природных ресурсов, а за счет знаний, информации, инноваций, источником которых выступает человек.

Кардинальные изменения внешней среды, новые общественные запросы, становление глобального общества знания, жесткая экономическая конкуренция коснулись и системы высшего образования. Меняется его структура, по-новому интерпретируются цели и задачи, вводятся новые государственные стандарты, новые подходы и требования к компетентности преподавателя и студента, к формированию их человеческого капитала.

При этом состояние высшего образования во многих странах мира в последние годы характеризуется как кризисное [2; 7; 9]. Во многом это объясняется противоречиями между глобальными социально-экономическими изменениями в мировом сообществе и способностью национальных университетов отвечать новым вызовам.

Университеты столкнулись с принципиально новыми вызовами, среди которых:

– глобализация знания и интернационализация образования. Знание и технологии глобально «рассеиваются». Университеты выступают как участники и орудия дипломатической деятельности, усиливается потенциал «мягкой силы» высшего образования [3]. Глобальная информационная культура, которая формируется в условиях экономики, основанной на знаниях. Атрибутивной характеристикой глобальной культуры является сетевая организация коммуникаций. В этой связи Кларк Керр, ректор Калифорнийского университета в Беркли, один из разработчиков Генерального плана развития высшего образования штата Калифорния, вводит понятие «мультиверситет» как нового многоцентрового и многофункционального учреждения высшего образования, имеющего сложную сетевую структуру;

– коммерциализация образования, что находит свое воплощение в появлении качественно новой модели университетского образования, названной прагматической моделью (предпринимательский университет). При этом смена ориентиров университетов «с истины на прибыль» стала не сколько ценностным выбором, а вынужденной мерой в условиях конкуренции на рынке научных и образовательных услуг;

– потеря университетской автономии, постановка образования на службу государству и бизнесу, где главным критерием выступает практическая польза, утилитаризм. Классический университет, теряя свою прежнюю сакральность и особую статусность, превращается в общественное место, в одну из зон повседневности;

– ситуация постнеклассической рациональности и поликультурности выдвигает вопрос о том, возможно ли существование прежней «идеи университета» в совершенно новых условиях – в ситуации неустойчивости, неопределенности, нелинейности. В этой связи профессор Института образования Лондонского университета Рональд Барнетт фиксирует эпистемологическую позицию о мире как о радикально непознаваемом: расширение знания только расширяет невежество. Более того, существует не одно, а множества знаний. В век компьютеров способность приобретать знания предполагает не акт творческой рефлексии, а сводится всего лишь к навыкам оперирования увеличивающимся объемом информации. Барнетт Р., отмечая, что идея университета вступает в противоречие с культурной ситуацией и требует качественного пересмотра, делает довольно жесткий вывод – «Западный университет умер» [2, с. 46].

То есть, речь в первую очередь идет о кризисе прежней идеи университета. Что университет сегодня собой являет, как он себя идентифицирует в ситуации, когда современная эпоха характеризуется кризисом идентичности. Вероятно, речь идет, прежде всего, о кризисе наших представлений об университете и образовании в целом. Точнее, об исчерпании прежней и формировании новой идеи университета в новых условиях, когда университет в качестве своей основной задачей видит подготовку личности к жизни в условиях глобальной неопределенности.

В этой ситуации необходимо рефлексивное осмысление вопроса о современном университете, всего его социокультурного контекста, его деятельности по формированию человеческого капитала.

Современная социокультурная реальность характеризуется как динамичная, неустойчивая в своих калейдоскопически меняющихся коммуникативных конфигурациях. Процессы глобализации изменяют устоявшие представления о центре мировой цивилизации и траекториях ее развития. Каждая точка в глобально-цивилизационном пространстве (в силу динамично изменяющейся рыночно-экономической конъюнктуры, технико-технологических и информационных обменов, международных миграционных потоков, стирающих границы между государствами и т.д.) в любой момент может быстро превратиться в мировой центр глобально-сетевого развития. И также стремительно исчезнуть. Указанные процессы демонстрируют глубокие противоречия в развитии современной цивилизации, некогерентность и негармоничность, нелинейность и турбулентность мировых процессов. Быстрыми темпами меняется социальная действительность, происходят глубокие структурные преобразования в обществе. В свою очередь происходящие преобразования влияют на формирование разного рода идентичностей и трансформируют уже существующие.

В этой ситуации индивиду необходимо научиться жить в мире нестабильности, неизвестности, неопределенности, выработать новые формы адаптации к нему. Прежней идентичности, которая основывалась на принципе территориальной эксклюзии («идентичность как остров») противопоставлена идентичность открытого и динамично-изменяющегося общества («идентичность как выбор»).

Каким в идеале должен (и может) стать университет XXI века. Местом «духовного производства человека» с морально-этическими и ценностными ориентирами и активной гражданской позицией (по примеру «Добродетельного города» аль-Фараби, где цель человеческой деятельности – счастье, которого можно достигнуть лишь при помощи разумного познания)? Или же современной «HR-кузницей» в соответствии с утилитарно-прагматическими запросами бизнес-корпораций? Но не противоречит ли одно другому, или современный университет настолько мультифункционален, что способен выступать в самых различных качествах в зависимости от общественной ситуации и рыночной конъюнктуры?

Вряд ли на все эти вопросы можно найти легкие ответы, если не обратиться к самой фундаментальной проблеме современного университета – его идентичности, его самоопределении, его проектировании своей миссии.

Среди тех, кто заложил в своих трудах традиции формирования и изучения идеи университета, были: кардинал Джон Генри Ньюмен, первый ректор Ирландского католического университета («Идея университета», 1873 г.), основатель Берлинского университета В. Гумбольдт («О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине», 1809-1810), М. Вебер («Наука как призвание и профессия», 1918), Х. Ортега-и-Гассет («Миссия университета», 1930), К. Ясперс («Идея университета», 1949) и многие другие. Хотя справедливости ради, здесь следует отметить и «Спор факультетов» (1798) И.Канта, и «О назначении учёного» (1794) И.Г. Фихте и др.

В результате сформировались различные взгляды на содержание миссии, идеи университетов.

Здесь следует согласиться с мнением академика РАН Гусейнова А.А., что «университеты сродни личности в том отношении, что они сами задают основания своей целенаправленной деятельности». Университеты, учитывая высокую степень автономии как необходимое условие их успешного функционирования, «сами (и не в широких корпоративных формах, а каждый в отдельности) ответственны за то, что они собой в действительности представляют, тогда как внешние регулятивные механизмы, включая даже источники и размеры финансирования – лишь условия, которые могут благоприятствовать или не благоприятствовать университету, но не определять его облик, внутреннюю суть и возможности» [5, с. 81].

Действительно, самоопределение университета – это ответственность высшего учебного

заведения перед собой и обществом. Самоопределение университета – это выбор идеи, миссии и ценностных ориентиров образовательной деятельности, соответствующих эпохе. При этом процесс самоидентификации особенно важен в периоды «смены вех», общественных ломок, реформ, которые сопровождаются кардинальным пересмотром прежних ценностных установок и социальных практик.

Можно отметить, что вызовы времени – это вопросы, стоящие как перед университетом, так и внутри него. Приведем в этой связи слова канадского исследователя Билла Ридингса, что «университет предстает не идеальным сообществом, а одним из множества мест, где поднимается вопрос бытия-вместе» [9, с. 201].

Действительно, результаты деятельности университетов зависят от качества работы коллективов и стиля управления. А эти факторы зависят от внутреннего восприятия миссии университета. Да и жесткая конкурентная среда заставляет коллективы университетов мыслить и действовать, исходя из корпоративных ценностей.

Можно отметить, что вузовская среда, в силу самого характера образовательной деятельности, – это не обычная сфера услуг, а вузовское сообщество – не обычный производственный коллектив, а образовательная корпорация. В силу этих причин можно говорить о корпоративной культуре и корпоративной идентичности университетов.

Проблема формирования корпоративной культуры актуализирована и тем, что современный университет в условиях масштабных, быстрых и перманентных перемен должен быть не только обучающей, но и обучающейся организацией.

Корпоративная идентичность преподавательского состава вузов формируется и поддерживается участием в вузовском самоуправлении, системой научной аттестации, процедурой комплектования кафедр (посредством выборности или назначения в разное время), коммуникативными связями (участием в конференциях, научных командировках), совместными научными и методическими работами. Корпоративная идентичность проявляется в ценностях университетской автономии, академической свободы, участии профессоров и преподавателей в обсуждении «университетского вопроса», использовании символики вуза, языке общения (своеобразный «вузовский» стиль), отдельных «типовых» элементах мировоззрения;

В современной научной литературе можно выделить следующие подходы к пониманию того, что такое корпоративная идентичность. Согласно первому подходу, корпоративная идентичность заключаться в отождествлении сотрудниками себя как части единой организации, которая выражается в признании корпоративной философии, в воплощении организационных норм и правил поведения. Есть другая точка зрения, утверждающая, что корпоративная идентичность – это результат ценностно-эмоционального процесса осознания себя представителем определенной организации, определенная степень соответствия с ней.

В контексте первого подхода отождествление профессорско-преподавательского состава с университетской организацией осуществляется через выполнение установленных корпоративных норм и правил. При втором подходе акцент делается на эмоциональной составляющей членства в организации.

Следует отметить, что результаты социологических исследований демонстрируют, что в академической среде формирование образа коллективного «мы» достаточно сложно. Так, например, многие европейские ученые в качестве абсолютного приоритета выбирают индивидуальную автономию, поскольку считают, что цели и интересы отдельного индивида более значимы, чем интересы университета. Свой карьерный рост они в большей степени связывают с той профессиональной научно-предметной сферой, где ведут исследования и читают лекции. А институционально-организационные изменения они готовы поддерживать лишь по той простой причине, что реформы могут положительно отразиться на перспективах их научных школы, кафедр, исследовательских лабораторий. По мнению немецкого исследователя Г. Вильке, «европейские университеты являют собой яркий пример неумных организаций, в которых, как это ни парадоксально, работают умные люди» [4, с. 126]. Профессора, исследователи разобщены конкурентной борьбой друг с другом. Им не удается объединиться в единую университетскую корпорацию, которая смогла бы эффективно реализовать стратегию изменений через самоорганизацию. Именно по этой причине Г. Вильке называет эти организации глупыми.

Достаточно негативно на формирование корпоративной культуры и идентичности университета влияет тот факт, что в последние годы образовательные учреждения подверглись бюрократизации, выраженной в растущей формализации, регламентации, стандартизации их

деятельности. Приоритетное значение приобретает «система показателей результативности деятельности, значительная часть которых определяется чисто механически и далеко не всегда учитывает содержательную составляющую профессионального образования» [1, с. 31]. Бюрократизация снижает ценности университетского корпоративизма, становясь фактором, раскалывающим коллективы вузов по вертикали. В условиях всеобщей стандартизации и унификации образовательного процесса вузовский администратор становится главной фигурой в университетском пространстве (в силу того, что он наделен функциями контроля).

Современные условия функционирования университетов (глобальность информационных потоков, реформа системы высшего образования, меняющийся ландшафт высшего образования, появление новых провайдеров на рынке образования – кибер-университеты, виртуальные университеты, корпоративные университеты, лицензионные университеты, предпринимательские университеты, франчайзинговые университеты, академические брокеры, образовательные стартапы и др.) вновь актуализируют перед университетами поиски своей идентичности, выявление и подчеркивание своей нестандартности и эксклюзивности.

Литература

1 Бабинцев В. П. Бюрократизация регионального вуза // Высшее образование в России. – 2014. – № 2. – С. 30–37.

2 Барнетт Р. Осмысление университета // Альма Матер: Вестник высшей школы. 2008 г. –№ 6. Пер. с англ. – С. 46–56.

3 Борковска Ивона, Деодато Этторе. Университеты как участники и орудия дипломатической деятельности. Потенциал «мягкой силы» высшего образования // Эксперт. – 19 августа 2015 г.

4 Грауманн О., Певзнер М.Н., Ширин А.Г. Новая идентичность вуза в условиях интернационализации образования // Высшее образование в России. – 2009. – № 6. – С. 123–131.

5 Гусейнов А.А. Имя обязывает // Самоопределение университета: нормативные модели и отечественные реалии. Ведомости. – Вып. 27./ Под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. – Тюмень. Тюменский государственный нефтегазовый университет, Научно-исследовательский институт прикладной этики, 2005. – 268 с.

6 Кларк Б.Р. Создание предпринимательских университетов: организационные направления трансформации: пер. с англ. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.– 240 с.

7 Лисюткин М.А., Фрумин И.Д. Как деградируют университеты? К постановке проблемы // Университетское управление: практика и анализ. – 2014. – № 4-5. – С.12-20.

8 Переосмысливая образование. Образование как всеобщее благо? – М.: Издательство ЮНЕСКО, 2015. – 93 с.

9 Ридингс Б. Университет на руинах: пер. с англ. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2010. – 304 с.

References

1 Babincev V. P. Bjurokratizacija regional'nogo vuza // Vysshee obrazovanie v Rossii. – 2014. – № 2. – S. 30–37.

2 Barnett R. Osmyslenie universiteta // Al'ma Mater: Vestnik vysshej shkoly. 2008 g. –№ 6. Per. s angl. – S. 46–56.

3 Borkovska Ivona, Deodato Jettore. Universitety kak uchastniki i orudija diplomaticheskoj dejatel'nosti. Potencial «mjagkoj sily» vysshego obrazovanija // Jekspert. – 19 avgusta 2015 g.

4 Graumann O., Pevzner M.N., Shirin A.G. Novaja identichnost' vuza v uslovijah internacionalizacii obrazovanija // Vysshee obrazovanie v Rossii. – 2009. – № 6. – S. 123–131.

5 Gusejnov A.A. Imja objazyvaet // Samoopredelenie universiteta: normativnye modeli i otechestvennye realii. Vedomosti. – Vyp. 27./ Pod red. V.I. Bakshtanovskogo, N.N. Karnauhova. – Tjumen'. Tjumenskij gosudarstvennyj neftegazovyj universitet, Nauchno-issledovatel'skij institut prikladnoj jetiki, 2005. – 268 s.

6 Klark B.R. Sozdanie predprinimatel'skih universitetov: organizacionnye napravlenija transformacii: per. s angl. – M.: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly jekonomiki, 2011.– 240 s.

7 Lisjutkin M.A., Frumin I.D. Kak degradirujut universitety? K postanovke problemy // Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz. – 2014. – № 4-5. – S.12-20.

8 Pereosmyslivaja obrazovanie. Obrazovanie kak vseobshhee blago? – M.: Izdatel'stvo JuNESKO, 2015. – 93 s.

9 Ridings B. Universitet na ruinah: per. s angl. – M.: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly jekonomiki, 2010. – 304 s.

Каприцын И.И.

Религиозная культура: содержание и сущность

Статья посвящена исследованию содержания и сущности религиозной культуры. В качестве элементов религиозной культуры рассмотрены социальные отношения, системы знаний и практик, основанные на религиозном мировоззрении, воплощенные в религиозных организациях, материальных и духовных результатах религиозной деятельности. Отмечается, что существующее в западной науке представление о сущности религиозных феноменов базируется на христианской модели религиозности, которая близка другим авраамистическим религиям, но не является универсальной. Религиозность рассматривается как способ проявления религии в общественном бытии и общественном сознании. Сущность религиозной культуры раскрывается в принятии и деятельном воплощении взаимосвязи мира познаваемого, реально существующего и мира божественного, непознаваемого, но предельно желаемого, в стремлении сближения человека с его трансцендентным, гипостазированным идеалом.

Ключевые слова: религиозная культура, сущность, принятие, деятельность, гипостазированный идеал.

Kapritsyn I.I.

Religious culture: content and essence

The Article investigates the content and essence of religious culture. As elements of religious culture presents social relationships, systems of knowledge and practices based on religious outlook, embodied in religious organizations, material and spiritual results of religious activities. It is noted that the idea which exists in western science of the essence of religious phenomena reflects the model of Christian religiosity which is close to the other abrahamic religions, but the idea is not universal. Religiosity is considered in connection with religion as the way it manifests itself in social being and social consciousness. The essence of religious culture is revealed in the adoption and active embodiment of the relationship knowable world, the real world and the divine, the unknowable, but extremely desirable, in the pursuit of rapprochement person with his transcendental, geostationary ideal.

Key words: religious culture, essentiality, acceptance, activity, geostationary ideal.

Каприцын И.И.

Діни мәдениет: мазмұны және мәні

Мақала діни мәдениеттің мазмұны мен мәнін зерттеуге арналады. Діни мәдениет элементтері ретінде діни дүниетанымға негізделген, материалдық және рухани діни қызмет нәтижелерінде бекітілген әлеуметтік қарым-қатынастар, білім мен практика жүйелері, діни ұйымдар қарастырылады. Батыс ғылымында қолданыстағы көрініс діни құбылыстардың табиғаты туралы Христиан дінінің моделіне негізделген, ол басқа авраамистикалық діндерге жақын, бірақ әмбебап емес. Діншілдік қоғамдық тұрмыс пен қоғамдық санада дін таныту жолы ретінде қарастырылады. Діни мәдениеттің мәні танымал, нақты әлеммен танылмайтын, бірақ қатты қаланған құдайы әлемнің қарым-қатынасы, адамның трансцендентті гипостазды идеалымен жақындасуға ұмтылуы және белсенді іске асуы негізінде анықталады.

Түйін сөздер: діни мәдениет, қабылдау, қызмет, гипостазды идеал.

© 2016 Al-Farabi Kazakh National University

УДК 261.6 : 316.61 : 008

Каприцын И.И.

Запорожский национальный университет,
Украина, г. Запорожье
E-mail: ikapritsyn@gmail.com

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА: СОДЕРЖАНИЕ И СУЩНОСТЬ

Религия относится к предметам постоянного научного интереса. На сегодняшний день известно более 250 её определений (В. И. Воловик). Понятие «культура» не менее популярно, в исследовательских трудах насчитывается более 400 его определений (Л. Е. Кертман). При этом, определение «религиозная культура» в философских работах представлялось как самоочевидное, его детализация получила свое развитие только в последние годы, что связано с осмыслением роли религии в жизни общества. Вместе с тем, распространенные определения преимущественно представляют собой перечень признаков религиозной культуры, что по форме сближает их с описаниями и характеристиками.

«Культура» в словосочетании «религиозная культура», имея место родового признака, отсылает нас к деятельности человека направленной на выживание. Эта деятельность заключалась в присвоении человеком природных объектов для обеспечения себя необходимыми жизненными материальными ресурсами.

Ресурсы с характеристиками неживого использовались как средства и орудия труда. После изнашивания хорошо зарекомендовавшие себя орудия копировали, воспроизводя их первоначальные формы и конструктивные особенности. На последующих уровнях воспроизведения накопление знаний о свойствах материалов и физических возможностях человека вело к совершенствующим изменениям орудий, их формальному «отдалению» от прообраза в направлении окультуривания.

В присвоении человеком живых природных объектов, их плоти и/или продуктов жизнедеятельности (молока, меда), окультуривание шло в направлении создания оптимальных условий их воспроизводства. Из присвоенных природных объектов человеком отбирались наилучшие образцы, что создавало возможности оптимизации средств жизнеобеспечения. Таким образом, процесс первичного воспроизведения природных объектов переходил на вторичный (культурно-преобразовательный) уровень.

Более высокий уровень первоначальной материальной культуры может быть охарактеризован как управление не самими предметами (явлениями), а их свойствами. Например, осмысление свойств огня и глины, их объединение, привело к появ-

лению керамики. Мысленное воспроизведение феноменальных объектов во взаимосвязи с материальной деятельностью, их идеализация в соответствии с человеческими потребностями еще более отдаляли идеал от прототипа.

Культура выступает системой феноменально-духовной деятельности человека по удовлетворению его растущих потребностей. Специфичность культуры состоит в ее исходной «естественности» и мыслимой противопоставленности природе.

По М. Хайдеггеру, действительность проявляет себя присутствием. В европейской интеллектуальной традиции это означает, что присутствие действительности фиксируется посредством предметного антагонизма [1, с. 74]. Применительно к нашему предмету, наука рассматривает природу и культуру как диалектические противоположности, выступающие отражением биолого-социального развития человека. Но попытка формально разделить природу и культуру не дает их четкой границы. Маркером культуры выступает степень сложности трансляции опыта. Разграничением природы и культуры служат механизмы наследственности, считается, что природные системы, в противоположность культуре, не имеют свойства генетически наследовать социальный опыт [2, с. 357], но динамичное развитие наук, например этологии, не даст устоять и этой границе слишком долго.

Формы культурности соответствуют сферам приложения человеческой деятельности, коррелируя с разными формами общественного сознания. Понятие «духовность» имеет религиозную и светскую интерпретацию. Первичной является религиозная интерпретация, она выражает степень преобразования человека под воздействием Божией Благодати [3, с. 380]. В светском понимании духовность – основа человеческой уникальности, выражения неисчерпаемой душевной красоты. В условиях «религиозного ренессанса» понятие «духовность» оказывается равносильно понятию «религиозность».

Проблематичность определения нашего предмета обусловлена тем, что, во-первых, «религиозная культура» является составляющей и духовной и материальной культуры, основаниями которых выступают не всегда осознаваемые человеческие потребности; во-вторых, термин «религиозная культура» – умозрительная категория, складывающаяся из формализованной специфики локальных религиозных культур и соотнесенного уровня развития, который часто оказывается дискриминирующим, определяющим степень приближенности предмета рассмотрения к эталонной культуре, к культуре эксперта. Действительно, раскрытие проблемы сущности и происхождения «религии» (видового признака в нашем понятии) всегда было исторически, культурно и субъективно обусловленным. Авторы, будучи людьми своего времени и места, в личных изысканиях воплощали определенные тенденции. Например, в период античности наряду с архаичной, мифологической трактовкой религии распространяется и закрепляется традиция критической рефлексии религиозно-мифологических сюжетов, названная философией. И не то, чтобы философия тяготела к ниспровержению религиозных канонов, но с формированием ее логико-доказательного аппарата закладываются основы критики алогичного религиозного постулирования. Впрочем, не стоит преувеличивать влияние философии на большинство населения. И много позже средневековое «молчаливое большинство» (А. Я. Гуревич) предпочитало консервативность представлений и действий. С другой стороны, религия, реализуя управленческую функцию, доминируя в общественном сознании, навязывает философии роль своего логического обоснования.

Религиозная философия «оттачивалась» единицами в схоластических умозрениях «божьего промысла». Трактовки возникновения религии имели в тот период преимущественно теистическую направленность, но в ходе Великих географических открытий европейцы выявили многообразие религиозной жизни человечества. Индустриальный рост и научно-технический прогресс дали внутреннюю силу для выхода науки и философии из среды религии, что также было обусловлено накоплением рациональной составляющей религиозной деятельности и заложило развитие тенденций позитивизма и эволюционизма.

В XIX столетии складывается современная религиоведческая наука, которая, отделяясь от теологии, на позициях позитивизма начинает рассмотрение представлений о религии на основе анализа отдельных её проявлений (церковь, вера, культ и др.). Не вникая в сущность религии, становится возможным констатировать или прогнозировать «смерть бога». Для ответа на вопрос о причинах «живучести» религии важно понимать, что научно «препарируется» не религия, а лишь представление о ней.

Среди дефиниций «религии»: одна производит её от латинского *religere* – возвращаться, обдумывать, созерцать» (Цицерон); вторая, от

латинского глагола *religare* – «связывать, привязывать, сковывать» (Лактанций); третья – от глагола *reeligere*, в значении «воссоединить», наделяя способностью восстановления утраченной ранее связи между человеком и богом (Св. Августин). Таким образом, определяя в начале *religio* как субъективную склонность к рефлексии, развиваясь, христианство преобразовывает «созерцательность» в форму «обязательства» к объективно данной связи между верующим и богом [4, с. 394]. Таким образом, даже в рамках христианства, в его развитии от иудейской секты к мировой религии, происходит трансформация первичного значения понятия, накопление им нового социального содержания.

В научных источниках «религию» определяют как «специфическую форму общественного сознания, определяющим признаком которой является фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил...» [5, с. 387]. В свете выше указанного, определяющим признаком религии выступает не столько фантастическое (нарушающее незыблемый порядок), сколько проективное отражение в сознании людей господствующих над ними социальных конвенций.

Доминирующее христианоцентричное определение «религии» базируется на констатации господства, полной зависимости человека от бога. Однако пять тысяч известных религий демонстрируют не равную степень такой зависимости. Более того, в мире существуют религиозные феномены с обратной зависимостью, где человек позволяет себе «наказывать» божества (китайский религиозный синкретизм). Существуют религии, где связь с богом никогда не прерывалась, потому и не возникает необходимости в её восстановлении, и такие, в которых состояние богов является менее желательным, чем человеческое.

Таким образом, представление о сущности религиозных феноменов является конкретным для христианства и близким другим авраамистическим религиям, но не является универсальным и всеохватывающим. Объединяющим признаком для всех религиозных феноменов является присутствие в картине мира религиозного человека как естественных, так и сверхъестественных сил.

В непосредственной связи с религией находится способ ее проявления в общественном бытии – религиозность. В христианстве религиозность есть изначальное качество человеческой души, присутствуя в каждом человеке, она не может быть уничтожена [6]. То есть, исходя из христианской традиции, религиозность – естественная черта человека, ибо, с одной стороны, человек является наиболее поздним созданием божьим, с другой – является существом богообразным, которое «имеет связь со своим творцом» [3, с. 34].

Подходя к анализу структуры религиозности, необходимо отметить чрезвычайную разветвленность этого явления. Никакая религиозность невозможна без религиозной личности. Религиозная личность – это человек в совокупности его общественных качеств, приверженность определенной религии занимает важное место в его жизни. Религиозность субъекта обусловливает его религиозную деятельность. Качество религиозности выступает мерой проявления религиозных императивов конкретной конфессии в жизни индивидуума или общности.

На внутреннем плане религиозность образуют соответствующая вера, представления, чувства, потребности, идеи, а в поведении: выполнение религиозных обетов и наставлений, посещение храма, совершение религиозных обрядов. При этом духовность выступает надсистемой религиозности, мерой соответствия жизненной практики личности общечеловеческим моральным принципам и установкам.

Религия проявляется религиозными личностями через общую, народную, элитарную, институциональную и др. формы. Общая религиозность получает свое развитие в диалектической взаимосвязи элитарной и народной религиозности. Элитарная религиозность обусловлена малочисленностью церковных элит, узурпацией и монополизацией ими функций духовного, политического, экономического управления, исключительностью в сравнении с другими социальными объединениями.

Народная религиозность противопоставляется, но не противостоит религиозности элитарной. Так, украинская религиозная культура формально сплетается из нескольких стволов: язычества; ортодоксального христианства православной, католической, униатской «ветвей»; народной религии как симбиоза язычества и христианства; стволов иудаизма и ислама, органично вплетенных с хазарских времен; с 90-х годов XX столетия развиваются индуизм и буддизм. Доли представленных традиций и формируют особенности украинской религиозности. Религиозный синкретизм, вызывающий сетования блюстителей «традиционной» (этатической) церкви, представляется неизбежным в полиэтничных реалиях Украины.

Рассматривая динамику дробления христианских церквей с точки зрения цели, средств и деятельности необходимо отметить, что именно элитарная религиозность является угрозой для церковных организаций, выступая средством реализации власти.

Со стороны организованности религиозность рассматривается как институциональная и неинституциональная. Статус институциональной религиозности обеспечивается равновесием церковной организации, вероисповедной основой и устоявшейся обрядностью. Неинституциональные формы религиозности представлены как стремящиеся к институциональной сбалансированности, но их вероисповедные основы находятся в стадии формирования, базируются на демократических принципах управления с преобладанием ритуально-обрядовой стороны религиозной деятельности [7, с. 64]. Коллективные формы можно дополнить внеинституциональной религиозной деятельностью, в большей степени индивидуализированной, «богоискательской», заключающейся в культивировании индивидуально значимых, синкретичных форм религиозности.

На социокультурном уровне религиозность состоит из религиозного сознания и религиозного бытия (специфических культовых действий и материальной базы религиозной деятельности). Субъектом и объектом религиозной деятельности являются верующие люди, которые условно распределяются на служителей культа и прихожан. Религиозное сознание укоренено в вероисповедании, которое выражается в трех формах: вере в бытие сверхъестественных сил (Бог, ангелы, демоны и проч.), в связи между людьми и этими сверхъестественными силами, и в свойствах определенных материальных атрибутов связывать сверхъестественное и человека.

Религиозное сознание и религиозное бытие выражается в религиозных (культовых) действиях, непосредственно воспроизводящих связь верующих с божественными силами. Социальным назначением этой деятельности выступает воспитание верующих священниками в духе религиозных норм через доведение до осознания человека перманентности его связи со сверхъестественными силами, сплочение верующих вокруг определенных религиозных идей, определенных мест отправления религиозных потребностей. Идеальной целью такой религиозной деятельности является «обожение мира», нивелирующее разницу между мирами «дольним и горним».

Материальной базой воспроизводства религиозной культуры являются культовые сооружения, церковное имущество, деятельность по подготовке священнослужителей.

«Религиозную культуру» И.М. Яблоков определяет как совокупность имеющихся в религии способов и приемов обеспечения и осуществления бытия человека, которые реализуются в ходе религиозной деятельности и представлены в ее продуктах, несущих религиозные значения и смыслы. Деятельностным центром этой культуры является культ, а содержание ценностей задается религиозным сознанием [8, с. 32-48]. «Религию» автор представляет «сферой духовной жизни общества, группы, индивида, способом практически-духовного освоения мира и отраслью духовного производства. Сущность религии описывается у И.М. Яблокова, как: проявление сущности общества; аспект жизнедеятельности, необходимо возникающий в процессе становления человека и общества; способ существования и преодоления человеческого самоотчуждения; отражение действительности; общественная подсистема; феномен культуры [8, с. 33].

Предметная область определяющей части дефиниций И.М. Яблокова оказывается шире объема самих понятий. Формально приведенные дефиниции содержат черты неявных определений, нуждающихся в дальнейшей доработке.

По мнению В.И. Воловика, субстанциальной основой формирования и функционирования религиозного сознания, ее двигателем и материальным продолжением является человеческая деятельность. Социально организованная деятельность состоит, закрепляется и получает дальнейшее развитие в таком общественном явлении, как «культура» [9, с. 8], религиозная культура в частности. Понятие «религия» обозначает социально организованную и организующую часть культуры, которая выступает результатом деятельности человеческих сообществ и базируется на специфической вере в существование не только реального, земного, посюстороннего мира, но и потустороннего, небесного, сверхъестественного, обители высших сил, достойных поклонения. Сущностью религии выступает деятельность особого рода, основанная на вере в удвоение мира, в существование небесного сверхъестественного мира, который является обителью высших сил, творящих мир человеческий… [9, с. 11-12].

Данное определение производится с позиций управленческого, деятельностного и системно-функционального подходов. Но любая

дефиниция представляет собой «насилие» над многогранностью реальности, нивелирование «неактуальных» межсистемных связей в пользу определенного аспекта. С целью повышения универсальности определения в представлении религий, которые не признают «тварность» и диктат божественного мира (буддизм, даосизм), рассмотрим *религию* как форму мировоззрения, являющуюся результатом социальной деятельности, которая базируется на признании существования не только реального, земного мира, но и мира сверхъестественного, обители сил достойных поклонения. Предназначение религии видится в реализации человеческого потенциала, в гармонизации отношений с божеством.

Данное определение относит религию к формам *отношения* определяющего содержание социальной деятельности; расширяет представление о *вере* как о базисе религии до отношения *признания* существования чувственно невоспринимаемого спектра мира. Завершенность дефиниции указывает на цель деятельности человека и человеческих сообществ.

«Религиозная культура» определяется В.И. Воловиком как категория религиозного сознания, социально-философская и религиоведческая категория для обозначения исторически сложившейся формы религиозных отношений, соответствующей ей системы религиозных знаний, мотивов, форм, способов и методов религиозной деятельности верующих, создаваемых ими религиозных организаций и институтов, материальных и духовных результатов, ценностей и оценок, с необходимостью принадлежащих народу, нации, другой социальной группе, конкретному обществу, человечеству в целом, а также отдельной личности на определенном этапе развития [9, с. 125].

Опираясь на логику философа, можно сделать вывод, что «религиозная культура» выступает как категория религиозного сознания, раскрывающая систему материально-духовных социальных отношений, основанных на известном мысленном разделении мира в ходе религиозной деятельности на определенном этапе развития, реализующая связь человека и божества. Таким образом, религиозная культура не существует вне человеческого сознания и связанной с ним человеческой деятельности. Поэтому, сущность религии и религиозной культуры надо искать *в человеке*, в его потребностях и деятельности, направленной на их удовлетворение. Человек является источником и потребителем религии на основании эволюционных особенностей своего мышления, способности мысленно «отделять» качества предмета от самого предмета и переживать их как реально существующие. Человек, творя религию, в свою очередь, попадает под собственные «чары» и сам творится религией.

Сложность «схватывания» человеческой сущности кроется в его тройственном состоянии: *естественно-биологическом, социально-культурном* и *духовно-идеалистическом*. Фиксируемое ситуативно-историческое главенство одной из составляющих наделяет «человека динамичного» то теистической сущностью, то естеством «свихнувшейся на духовном обезьяны» (М. Шелер).

Религиозная культура как вид деятельности человека, в свою очередь, будучи одной из его производных, является не менее разноплановой. Для того чтобы быть актуальной, она должна базироваться на *природно-биологических* основах человеческой жизни, что проявляется в большом внимании даосизма, буддизма, индуизма к качеству физической жизни человека. Жизненно необходимым является и воспроизводящий религию прозелитизм, ярко проявляемый христианством и исламом, реализующийся в *социально-культурной* активности человека. Субъективно переживая бога в динамике религиозных отношений, человек входит во взаимодействие с собственными гипостазированными качествами, отражающими духовно-идеалистическую составляющую его сознания.

Таким образом, сущность религиозной культуры заключается в осознании и деятельном воплощении человеком взаимосвязи мира познаваемого, реально существующего и мира божественного, непознаваемого вместе с тем предельно желаемого, в стремлении сближения и слияния человека с его гипостазированным идеалом, божеством.

Рассматривая разновекторные религиозные явления сквозь предложенную систему связей, в случае иудаизма и других «религий веры», мы находим стремление человека обрести Царство Небесное, как символ воссоединения с богом (Иеговой, Христом, Аллахом). Буддизм с его избирательностью в отношении понятия «бога», также может быть представлен как учение о реализации потенциала человека, полное раскрытие которого ассоциируется с достижением состояния Будды.

Процесс воспроизведения отношения человека и сверхчеловека, таким образом, базируется на удовлетворении различных уровней

человеческих потребностей. Боги оказываются актуальными в соответствии антропологическим, аксиологическим, гносеологическим, психологическим, физиологическим и др. человеческим потребностям.

Содержательными элементами религиозной культуры являются системы социально-культурных отношений, базирующиеся на религиозном мировоззрении, которые воплощаются в формальных и неформальных религиозных организациях, материальных и духовных результатах религиозной деятельности, с необходимостью принадлежащих социальным субъектам на определенном этапе развития. Сущность религиозной культуры выражается в принятии и деятельном воплощении взаимосвязи мира познаваемого, реально существующего, и мира божественного, непознаваемого вместе с тем предельно желаемого, в стремлении сближения и слияния человека с его гипостазированным идеалом.

Литература

1 Хайдеггер М. Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе [Сост. и вступ. стат. П. С. Гуревича]. – М.: Прогресс, 1986. – 451 с.– С. 67-84.

2 Культурология XX век. Словарь: / [Гл.ред, состав., автор проекта А.Я. Левит]. – СПб.: Университетская книга, 1997, – 670 с.

3 Катехизис. Комиссия священного синода русской православной церкви по вопросам христианского единства. – К.: Издание украинской православной церкви, 1991. – 416 с.

4 Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. / пер. с франц., общая ред. и вступ. статья акад. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс – Универс, 1995. – 456 с.

5 Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. – 6-е издание. – М.: Политиздат, 1991. – 560 с.

6 Мальцев М. О русской православной религиозности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.samara.orthodoxy.ru/Hristian/Malcev1.html

7 Балагушкин Е. Г. Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») // Вопросы научного атеизма. – Вып. 39/Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. Атеизма; Редкол.: В.И. Гараджа (отв. ред.) и др. – М.: Мысль, 1989. – 335 с.

8 Основы религиоведения: Учеб./ Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – 368 с.

9 Воловик В. И. Философия религиозного сознания. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216 с.

References

1 Hajdegger M. Nauka i osmyslenie // Novaja tehnokraticheskaja volna na Zapade [Sost. i vstup. stat. P. S. Gurevicha]. – M.: Progress, 1986. – 451 s.– S. 67-84.

2 Kul'turologija XX vek. Slovar': / [Gl.red, sostav., avtor proekta A.Ja. Levit]. – Spb.: Universitetskaja kniga, 1997, – 670 s.

3 Katehizis. Komissija svjashhennogo sinoda russkoj pravoslavnoj cerkvi po voprosam hristianskogo edinstva. – K.: Izdanie ukrainskoj pravoslavnoj cerkvi, 1991. – 416 s.

4 Benvenist Je. Slovar' indoevropejskih social'nyh terminov. / per. s franc., obshhaja red. i vstup. stat'ja akad. Ju.S. Stepanova. – M.: Progress – Univers, 1995. – 456 s.

5 Filosofskij slovar' / pod red. I.T. Frolova. – 6-e izdanie. – M.: Politizdat, 1991. – 560 s.

6 Mal'cev M. O russkoj pravoslavnoj religioznosti [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.samara.orthodoxy.ru/Hristian/Malcev1.html

7 Balagushkin E. G. Struktury religioznoj dejatel'nosti (K opredeleniju ponjatij «cerkov'», «sekta», «kul't», «bogoiskatel'stvo») // Voprosy nauchnogo ateizma. – Vyp. 39/Akad. obshhestv. nauk pri CK KPSS. In-t nauch. Ateizma; Redkol.: V.I. Garadzha (otv. red.) i dr. – M.: Mysl', 1989. – 335 s.

8 Osnovy religiovedenija: Ucheb./ Ju. F. Borunkov, I. N. Jablokov, M. P. Novikov, i dr.; Pod red. I. N. Jablokova. – M.: Vyssh. shk., 1994. – 368 s.

9 Volovik V. I. Filosofija religioznogo soznanija. – Zaporozh'e: Prosvita, 2009. – 216 s.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТ

Абдигалиева Г.К. – филос.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры

Абжалов С.Ұ. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Абилтаева А.Ш. – Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ

Абилтдев А. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің PgD докторанты

Азербаев А.Д. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Аймухамбетов Т.Т. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Аликбаева М.Б. – философия ғылымдарының кандидаты, дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Альджанова Н.К. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Асанова С.С. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Асканбеков С.Б. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Ахметжанова К.Б. – философия ғылымдарының докторы, С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан мемлекеттік университеті

Бадмаев В.Н. – Б.Б. Городовиков атындағы Қалмақ университеті

Баймұрат А. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Байтенова Н.Ж. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры

Бақытжанұлы Қ. – С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан мемлекеттік университетінің магистранты

Балпанов Н. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Борбасова Қ.М. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры

Бужеева А.Б. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Булекбаев С.Б. – философия ғылымдарының докторы, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ

Ғарифолла Есім – философия ғылымдарының докторы, академик, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Ембергенова Д.М. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Еркебай А.С. – М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

Есекеева Э.Ф. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Игисинова Н.Б. – С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан мемлекеттік университеті

Искакова З.Е. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Исмагамбетова З.Н. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Кабиденова Ж.Д. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Каприцын И.И. – Запорожье Ұлттық университеті

Карабалина Э. – өнертану магистрі, оқытушы, Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваториясы

Килыбаев Т.Б. – PhD, С.Ж. Асфендияров атындағы ҚазҰМУ

Килыбаева С.Е. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Киндикбаева К.К. – философия кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Кокеева Д.М. – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Комекова М.О. – Тұран университеті

Комекова С.О. – «Өрлеу» БАҰО АҚ филиалы ББЖ ҚБАРИ

Кощигулова К.И. – «Нархоз» университетінің доценті

Қайратова А.Қ. – С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан мемлекеттік университеті

Қайырбеков Н.Е. – дінтану кафедрасының PgD докторанты, Нұр-Мубарак ислам мәдениеті университеті

Қарабаева А.Г. – философия ғылымдарының докторы, философия кафедрасының профессоры, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Құлсариева А.Т. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Малбаков Д.М. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Масалимова А.Р. – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мәнен Б. – Ақын Сара атындағы орта мектеп

Мейрбаев Б.Б. – философия ғылымдарының кандидаты, дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Мекебаева М.А. – саяси ғылымдар кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Мухитденова Ә.Т. – саяси ғылымдар кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Мұқан Н. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Мұсатаев С.Ш. – саяси ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Мямешева Г.К. – философия ғылымдарының докторы, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Нечаева Е.Л. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Нуршанов А.А. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Омарова Г.Н. – өнертану ғылымының докторы, Т. Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер Академиясының профессоры
Оспанғалиева Г.Ә. – С. Аманжолов атындағы Шығыс Қазақстан мемлекеттік университетінің магистранты
Петрова В.С. – философия кафедрасының оқытушысы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Рамазанова Б.К. – Нью-Йорк Кино Академиясының өнер магистры, Ш. Айманов атындағы «Қазақфильм» АҚ режиссері
Рахымбай Б.Қ. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Рысбекова Ш.С. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры
Саитова Н.А. – саяси ғылымдар кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Сарсенбаева З.Н. – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Сарыбаев М.С. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Сейсебаева Р.Б. – саяси ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Серёжкина Т.В. – Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ
Смакова Ж.Ж. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Суембай А. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Султанова М. – Абай атындағы Қазақ ұлттық университеті
Танабаева А. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Туганбаев Қ.Т. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының PgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Турарбекова Л.В. – Сорбонна-Қазахстан Институты
Тұнғатова У.А. – дінтану және мәдениеттану кафедрасының оқытушысы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Умаров К.С. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Халикова Ш.Б. – PhD докторы, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Хасанов М.Ш – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Хибина З.Н. – Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университеті
Хибина Н.Н. – з.ғ.к., аға оқытушы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Шайгозова Ж. – Абай атындағы Қазақ ұлттық университеті
Шайдулина Д.Р. – философия кафедрасының студенті, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Шәбден М.Б. – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім Раздел 1
Философия Философия

Асанова С.С., Абжалов С.У.
Жаңапұтшылдықты зерттеудің методологиялық аспектілері 4

Абдигалиева Г.К., Килыбаев Т.Б., Кощигулова К.И.
Қазақстандағы адам капиталының дамуы 12

Азербаев А.Д.
«Добродетельный город» аль-Фараби и «Страна Блаженства» Исмаила Гаспринского: проект идеального государства в контексте межкультурного диалога 20

Ахметжанова К.Б., Оспанғалиева Г.Ә., Бақытжанұлы Қ.
Этникалық қауымдастық және жаһандық үрдістер 28

Борбасова Қ.М., Асканбеков С.Б.
Қазақстандағы азаматтық қоғам және дін 36

Ғарифолла Есім
Ебелек-философия 46

Iskakova Z.E., Kokeyeva D.M., Yembergenova D.M.
On the Eurocentric Views of Eastern Culture 56

Мямешева Г.Х., Киндикбаева К.К.
Национальный менталитет как основание модернизации Казахстана в XXI веке 64

Мұқан Н., Бөлекбаев С.Б., Тунгатова У.А.
Қытайда ислам дінін насихаттаудағы медреселердің орны 72

Кайрбеков Н.Е.
Философия ислама в эпоху правления династии Караханидов 82

Турарбекова Л.В.
Воображаемая география. О философском примере «карты» у Делеза 90

Hasanov M.Sh., Petrova V.F., Shaidulina D.R.
Social and cultural development of Kazakhstan and its place in modern world 96

Хибина З.Н., Хибина Н.Н.
Г. Болингброктың тарихи-философиялық көзқарастары 106

2-бөлім Раздел 2
Мәдениеттану Культурология

Борбасова Қ.М., Альджанова Н.К., Карабалина Э.
Коммуникациялық қатынастар семиотикасының қазақ әдебиетіндегі көрінісі 116

Исмагамбетова З.Н., Балпанов Н.
«Толеранттылық» терминінің лексика-семантикалық аспектілері 126

Еркебай А.С.
Қазіргі қазақ театрының әлемдік классиканы игеру деңгейі 134

Игисинова Н.Б., Ахметжанова К.Б., Қайратова А.Қ.
Исламдағы адагершілік пен ізгілік – мәдениеттің негізі 140

Исмагамбетова З.Н., Карабаева А.Г., Сарсенбаева З.Н.
Феномен инновационной культуры 148

Kabydenova Zh.D., Rysbekova Sh.S.
The ritual and the construction of religious identity 154

Комекова С.О., Комекова М.О.
«Мәңгілік Ел» идея негізі – жас ұрпақ тәрбиесіндегі басты құндылықтарда 160

Кулсариева А.Т., Султанова М., Шайгозова Ж.
Сакральная природа металлов в тюркском и казахском шаманстве и целительских традициях 168

Масалимова А.Р., Рамазанова Б.К.
«Индустрия культуры» в общественном сознании в Республике Казахстан 180

Meirbaev B.B., Yesekeyeva E.F.
The Islamic factor in modern Europe: religious studies review 188

Мұқан Н., Бөлекбаев С.Б., Мәнен Б.
Қытайдағы Ислам дінінің тарихи даму кезеңдері 194

Омарова Г.Н.
Казахская традиционная музыка в эпоху глобализации 204

Серёжкина Т.В., Абилтаева А.Ш.
Феномен города и городское культурное пространство 212

Рысбекова Ш.С., Суембай А.
XX-XXI ғасырлардағы қазақ ойшылдарының дінтанулық мұраларындағы адам проблемасы 222

Tanabayeva A., Alikbayeva M., Tungatova U.
The model of the 'perfect man' in the medieval islamic culture 230

Туганбаев Қ.Т.
Секуляризация және постсекуляризация үдерістерінің діни кеңістіктегі рөлі 238

3-бөлім Раздел 3
Саясаттану Политология

Абилдаев А.
Основные социально-политические угрозы национальной безопасности Республики Казахстан в контексте трансформации энергетической отрасли в мире 248

Алмухамбетов Т.Т., Рысбекова С.С.
Безопасность конфессий как основная задача в системе государственно-конфессиональной политики 256

Байтенова Н.Ж., Нуршанов А.А.
Основные направления деятельности новых исламистских течений 264

Бужеева А.Б.
Қазақстандағы ислам және өзге діндердің дамуы мен олардың өзара қарым-қатынасы 272

Kilybayeva S.E.
Transformation of youth political participation 282

Мекебаева М.А., Халикова Ш.Б., Шәбден М.Б.
Қоғамның саяси құндылықтары: Батыс Еуропа мен Қазақстанның партиялық идеологияларының талдауы 288

Мұсатаев С.Ш., Баймұрат А.
Евразиялық экономикалық одақтың даму үрдістері мен проблемалары 298

Мухитденова А.Т., Умаров К.С.
Социальная политика Франции в контексте обеспечения межэтнического согласия 306

Нечаева Е.Л., Смакова Ж.Ж.,
Обзор стратегических документов стран Центральной Азии в области водной политики 314

Сарыбаев М.С., Малбаков Д.М.
Некоторые аспекты влияния украинского кризиса для стран Центральной Азии 324

Сейсебаева Р.Б., Саитова Н.А.
Мемлекеттің саяси тұрақтылығы бекемді дамуының белгісі ретінде 330

Рахымбай Б.Қ.
Түркияның мемлекеттік басқару жүйесі тарихы (XI-XYIII ғғ): басты тарихи оқиғалар мен әкімшілік басқару жүйесі 338

4-бөлім Раздел 4
Шетел басылымы Зарубежные публикации

Бадмаев В.Н., Мейрбаев Б.Б.
Миссия университета и человеческий капитал 346

Каприцын И.И.
Религиозная культура: содержание и сущность 352

Авторлар туралы мәлімет 359

CONTENTS

Section 1
Philosophy

Asanova S. S., Abzhalov S.U.
Methodological aspects of research of neopaganism....4

Abdigalieva G.K., Kilybaev T.B., Koshhigulova K.I.
Development of human capital in Kazakhstan....12

Azerbayev A.D.
Al-Farabi's «Virtuous City» and Ismail Gasprinsky's «Country of Bliss»: the project of ideal state in the context of intercultural dialogue....20

Ahmetzhanova K.B., Ospangalieva G.A., Bakytzhanuly K.
Ethnic Community and civilizational processes....28

Borbasova K.M., Askanbekov S.B.
Civil society and religion in Kazakhstan....36

Garifolla Esim
Philosophy of Ebelek....46

Iskakova Z.E., Kokeyeva D.M., Yembergenova D.M.
On the Eurocentric Views of Eastern Culture....56

Myamesheva G.H., Kindikbayeva K.K.
National mentality as the basis of modernization of Kazakhstan in the XXI century....64

Mukan N., Bulekbayev S.B., Tungatova U.
The role of madrasas in promoting the islam in China....72

Kayrbekov N.E.
Philosophy of islam in the era dynasty karakhanids....82

Turarbek L.V.
Imaginary geography. On example of «card» in Gilles Deleuze's work....90

Hasanov M.Sh., Petrova V.F., Shaidulina D.R.
Social and cultural development of Kazakhstan and its place in modern world....96

Khibina Z.N., Khibina N.N.
Historico-philosophical views of G. Bolingbrok....106

Section 2
Cultural Studies

Borbassova K.M., Aljanova N.K., Karabalina E.
Semiotics of communication in kazakh literature....116

Ismagambetova Z.N., Balpanov N.
Lexical-semantic aspects of the term «tolerance»....126

Yerkebay A.S.
Development of world classic by modern Kazakh Theater....134

Igisinova N.B., Ahmetzhanova K.B. Kayratova A.K
Basis of moral culture in islam....140

Ismagambetova Z.N., Karabayeva A.G., Sarsenbayeva Z.N.
Phenomen of Innovation culture....148

Kabydenova Zh.D., Rysbekova Sh.S.
The ritual and the construction of religious identity....154

Komekova S.O., Komekova M.O.
The main idea of «Мәңгілік ел» is an important value to educate young generation....160

Kulsariyeva A.T., Sultanova M., Shaigozova Zh.
Acral character of metals in turkic and kazakh shamanism and healing traditions....168

Massalimova A.R., Ramazanova B.K.
«Cultural industry» Social Consciousness in Republic of Kazakhstan. 180

Meirbaev B.B., Yesekeyeva E.F.
The Islamic factor in modern Europe: religious studies review 188

Mukan N., Bolekbaev S.B., Manen B.
Historical periods of the Islam development in China....194

Omarova G.N.
Kazakh traditional music in the era of globalization 204

Serjozhkina T.V., Abiltaeva A.Sh.
Phenomenon of cities and urban cultural space....212

Rysbekova Sh.S., Suembaj A.
Heritage of the Kazakh thinkers on the problem of the comprehension of man at the turn of XX-XXI centuries 222

Tanabayeva A., Alikbayeva M., Tungatova U.
The model of the 'perfect man' in the medieval islamic culture 230

Tuganbaev K.T.
Role of process of secularization and postsecularization in religious space 238

Section 3
Political Science

Abildayev A.
Main socio-political threats to national security of the republic of kazakhstan in the context of transformation energy sector in the world....248

Almukhambetov T.T., Rysbekova S.S.
Safety confessions as the main problem in the system state and religious policy....264

Baitenova N.Zh., Nurshanov A.A.
The main activities of the new islamist movements activity 272

Buzheyeva A.B.
Development and interrelation of Islam and others religion in modern Kazakhstan 256

Kilybayeva S.E.
Transformation of youth political participation....282

Mekebaeva M.A., Khalikova Sh.B., Shabden M.B.
Political values of society: analyze political ideology of Western Europe and Kazakhstan....288

Mussataev S.Sh., Baimurat A.
Development trends and problems of the Eurasian Economic Union 298

Muhitdenova A.T., Umarov K.S.
Social policy of France in the context of inter-ethnicharmony....306

Nechayeva E.L., Smakova Zh.Zh.
Review of the Central Asian countries' strategic documents on watery policy....314

Sarybaev M.S., Malbakov D.M.
Some aspects of the impact of the Ukrainian crisis in Central Asia 324

Sejsebaeva R.B., Saitova N.A.
The political stability of the state as an indicator of sustainable development....330

Rahimbay B.K.
History of Turkey`s State Management System Development in XI–XVIII centuries: Main Historic Events and System of Administrative Management....338

Section 4
Scientific life

Badmayev V.N., Meyrbaev B.B.
The university's mission and human capital....346

Kapritsyn I.I.
Religious culture: content and essence 352

Авторлар туралы мәлімет....359