

1999 ж. шыға бастады

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

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
С.Е. Бейсбаев (шеф-редактор)
А. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)
А.Қ. Бижанов
К.Н. Бұрханов
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
М.К. Бектенова
З.К. Шаукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
Л.Н. Тоқтарбекова (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
С.Е. Бейсбаев (шеф-редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)
А.Х. Бижанов
К.Н. Бұрханов
Т.Х. Ғабитов
С.Ю. Колчигин
М.К. Бектенова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
Л.Н. Тоқтарбекова (отв. секретарь)

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

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

3 (81)·2019

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

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

**ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ДИСКУРС •
ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУРСЫ СОВРЕМЕННОСТИ**

Соловьева Г.	Об онтологии и герменевтике прекрасного. Гегель и казахская философия.....	3
Абдильдина Р.	Античный полис – формирование неповторимой индивидуальности.....	21
Барлыбаева Г.	Национальный код и философское наследие казахов.....	32
Хусаинова Г.	Две концепции открытого общества (сравнительный анализ).....	40
Тұрсынбаева А., Малдыбек А.	Абай дүниетанымының діни сипаты	51

ҚОҒАМ ЖӘНЕ СЯСАТ • ОБЩЕСТВО И ПОЛИТИКА

Бижанов А.	Формирование казахстанской идентичности в контексте Послания Президента страны К.К. Токаева народу Казахстана.....	64
Кадыржанов Р.	Формирование гражданской национальной идентичности Казахстана сквозь призму теоретических концепций национального строительства.....	72
Pernekulova M., Pernekulova M., Zhandosova Sh.	Problem of Identity in the Context of Interconfessional Relations.....	83
Резвушкина Т.	Материнство как институт, идеология и повседневная практика.....	91
Сейтахметова Н., Жандосова Ш.	Роль института семьи в формировании казахстанской идентичности...	101

Дәстүр. Мәдениет. Өркениет • Традиция. Культура. Цивилизация

Әбікенов Ж., Құрманбаева Л., Ғабитов Т.	Дәстүрлі мәдениеттегі зергерлік туындыларды семиотикалық талдау.....	109
Сахов А., Иманжүсіп Р.	Қазақ мәдениетінің тарихындағы әулиелік культ: Бекасыл Биболатұлының еңбектері.....	120
Ахметжанов Д., Алимжанова А., Малдыбек А., Ғабитов Т.	Ұлы жібек жолы өркениетінің ірі ошақтары арасындағы өзара мәдени алмасулар.....	129

**ДІНТАНУЛЫҚ ЖӘНЕ ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР •
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ И ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Бағашаров Қ., Түтинова Н., Табашев Ғ., Утпинов Н.	Исламның заманауи технологиялар арқылы насихатталуы.....	139
Рысбекова Ш., Сарсембаев Р.	Концепции о современном религиозном плюрализме и религиозная ситуация Казахстана.....	150
Мәжиев Ғ., Затов Қ.	Зайырлы мемлекет және дін қатынасының тарихи эволюциясы.....	160
Сейдманов О., Исахан М., Шағырбай А.	Имам Матуридидің теологиялық көзқарастары.....	169
Косиченко А.	Православие в ответах на смысложизненные вопросы современности.....	180

МЕРЕЙТОЙЛАР. МЕЗГІЛДЕР. ОҚИҒАЛАР • ЮБИЛЕИ. ДАТЫ. СОБЫТИЯ

Колчигин С.	По страницам журнала «Адам әлемі-Мир человека».....	198
Әріптес туралы жылы лебіз.....		206
Шакеева Б.	Конференцияның қорытындылары туралы.....	208
Біздің авторлар • Наши авторы.....		210

УДК 111.8

Грета Соловьева (Алматы, Казахстан)

ОБ ОНТОЛОГИИ И ГЕРМЕНЕВТИКЕ ПРЕКРАСНОГО. ГЕГЕЛЬ И КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Аннотация. В статье рассматривается одна из самых важных и актуальных проблем мировой философии: онтология и герменевтика прекрасного.

Как взаимодополняющие представлены классический концепт Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, основанный на рационалистической логико-смысловой структуре и экзистенциальный концепт казахской философии, выдвигающий принцип единства добра и красоты, этического и эстетического.

В результате удастся выявить сущностные характеристики прекрасного: его онтологический исток, создание новой реальности, примиряющей противоположности внутреннего и внешнего, субъективного и объективного; проектирование мира свободы и духовного совершенства.

Продолжением текста окажется постановка вопроса об особенностях эстетического сознания казахстанцев на уровнях сущего и должного.

Ключевые слова: душа, тело, духовность, красота, истина, любовь, добро, искусство, этика, эстетика.

Введение

Проблема модернизации сознания предполагает изучение данного феномена во всей его целостности, включая этическую и эстетическую составляющие. Обращение к эстетике особенно актуально в связи с необходимостью укрепления национальной идентичности. Именно в философии красоты раскрывается своеобычность восприятия мира и человека в казахском национальном дискурсе. Рациональные аргументы и теории имеют, по большей части, всеобщий универсальный характер. А индивидуальность, национальный характер выражаются во всей своей самобытности именно в эстетических категориях.

Философия красоты предполагает взаимодополнительность, компаративистику двух подходов. Первый – включенность эстетики в целостную философскую систему, где ключевой категорией является Абсолютная идея. Проблема красоты при этом решается в рациональном ключе, не обнаруживая своих экзистенциальных характеристик. Это – философское решение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

Второй подход основан на приоритете экзистенциального понимания красоты в ее единстве с Истиной и Добром. Это – философское решение Абая Кунанбаева, Машхура Жусипа Копеева, Магжана Жумабаева, в творчестве которых красота связывается не только с рациональным контекстом, но одухотворяется поэзией и музыкой.

Указанные два подхода позволяют представить сложную проблему в ее целостности, включая ее рациональное и экзистенциальные характеристики.

1. Гегель и его философия прекрасного

Поразительные аналогии между прекрасным и природными организмами установил Им. Кант. Прекрасное он характеризует как органическую целостность, некое живое существо, где целое изначально определяет части и их взаимодействие.

Гегель избирает другую позицию: искать сущность прекрасного не по аналогии с природным, а с тем, что сотворено человеком. Искусство – вот та сфера, которая откроет тайну прекрасного. «Художественно прекрасное выше природы, т.к. красота искусства является красотой, возрожденной на почве духа, и насколько дух и произведения его выше естественной красоты, настолько же прекрасное в искусстве выше естественной красоты» [Гегель 2001, с. 80].

Здесь сразу же хочется возразить. Ведь прекрасное в природе есть чувственное явление Абсолюта. Как же смертный человек может создавать нечто более прекрасное, чем то делает сам Бог? Гегель предвидит подобные сомнения и незамедлительно дает свои разъяснения. Бог прославляется скорее тем, что творит дух, т.е. человек. А через его духовность, более соответствующую сущности Бога, и рождается прекрасное, которого не знает природа.

Можно провести аналогию между позицией классика Гегеля и одного из ниспровергателей классики Мартина Хайдеггера. Гегель надеется раскрыть сущность прекрасного в человеческом деянии – искусстве. Хайдеггер настаивает на том, что сущность и смысл бытия приоткрываются только при вхождении в человеческое бытие, неразрывную связь человека и мира (экзистенциальная аналитика Dasein).

Но что такое искусство и возможно ли обнаружить в такой неустойчивой, мерцающей чувствами сфере некий общий смысл прекрасного? Обыденное сознание дает безусловный отрицательный ответ. Ведь искусство воспринимается в минуты расслабленности духа, обращаясь исключительно к чувству, к воображению. Поэтому прекрасное в искусстве настолько относительно и разнообразно, что не содержит всеобщих законов красоты.

Кроме мнения здравого смысла философ ставит под прицел позиции специалистов, изучающих искусство и претендующих на высшую истину. **Первая точка зрения:** искусство призвано подражать природе. Гегель решительно возражает. Какими бы изощренными не оказались приемы такого подражания, оригинал всегда будет выше, поскольку обладает, в отличие от того, что ему подражает, душой.

Именно поэтому, разъясняет Гегель, магометане не допускают портретов, изображений. И философ приводит в качестве примера случай, который

произошел с одним из европейских путешественников, направляющихся в Абиссинию. Когда он показал встреченному им турку нарисованную рыбу, тот не на шутку испугался: «Что скажешь ты в свое оправдание, когда в день страшного суда эта рыба выступит против тебя и скажет: «Ты дал мне тело, но не дал живой души!»».

Подражание, резюмирует Гегель [2001, с. 116] «дает вместо подлинной жизни лишь ее оболочку». Обман, правда, может быть столь искусным, что принимается за правду. Согласно легенде, знаменитый художник Зевкис так изобразил виноградные лозы, что к ним устремились птицы и начали жадно их клевать.

А самое главное – при подражании несущественным становится **различие между прекрасным и безобразным**. Ведь при этом заботятся лишь о том, чтобы правильно подражать, не задаваясь вопросом о содержании того, чему подражают, прекрасному или безобразному. «При одном лишь подражании искусство не выдерживает состязания с природой и уподобляется червяку, который хочет поспеть за слоном [Гегель 2001, с. 116]. Можно вполне согласиться с таким резким опровержением «теории подражания». Тем более, что в век фотографии и компьютерных технологий.

Второй подход тоже не одобряется Гегелем. Искусство, де, призвано обогащать внутреннюю жизнь человека, учить его не только любить, но испытывать также все состояния и страсти души, «волновать человеческое сердце», доставлять ему наслаждение и блаженство, но в то же время знакомить со всем ужасным и отвратительным. Словом, это есть пробуждение души и наполнение ее различным содержанием. Но тем самым, резонно возражает Гегель, искусство может вызвать в нашей душе и хорошие, и дурные чувства, побуждая впасть в скептицизм или софистику.

Следующий подход несколько изменяет позицию: искусство, де, призвано смягчать дикость вожелений. Оно не только наполняет душу противоположным содержанием, но «воспитывает» чувства. Человек освобождается от власти вожелений, поскольку видит воочию отвратительные последствия их осуществления. К этой позиции примыкает еще одна: искусство как назидание. Но в таком случае, возражает Гегель, искусство имеет свою цель не в самом себе и становится одним из многих средств, применяемых для других целей – морализаторства, поучения.

Приводя различные позиции, Гегель ставит вопросы, обсуждение которых позволило бы обнаружить истинную цель искусства и тем самым, приблизиться к сути прекрасного. **Во-первых**, постижима ли красота мыслью? Доступны ли науке законы красоты? Философ отвечает однозначно, чтобы далее развернуть ответ более основательно. «Красота есть лишь определенный способ проявления и изображения истины, и потому она во всех отношениях доступна понимающему мышлению» [Гегель, с. 161]. Художественное произведение представляет не только удовольствие, но и требует оценки с точки зрения мысли. Поэтому наука об искусстве становится особенно необходимой. Мыслящий

дух постигает себя и в своем инобытии, чувстве и чувственности. **Во-вторых**, каково соотношение в искусстве прекрасного и безобразного? Есть ли объективный критерий прекрасного или оно полностью подчиняется субъективным предпочтениям? Вопрос, который обстоятельно обсуждается Гегелем вслед за Кантом и в опровержении его точки зрения. **В-третьих**, каково соотношение искусства с моралью, назиданием? Понятно, что их не следует отождествлять, но и отрицать их взаимосвязь было бы нелепо. Вопросы, которые явно не ушли в прошлое, но только еще более обострились в своей актуальности в современной ситуации Интернета и нанотехнологий.

Гегель отвечает на поставленные вопросы с позиций утверждаемого им принципиально нового смысла и цели искусства. Он пишет об этом возвышенно и вдохновенно, как на то настраивает обсуждаемый предмет. Искусство предназначено к величайшей онтологической миссии. Оно «лишь тогда разрешает свою высшую задачу, когда вступает в один общий круг с религией и философией и является только одним из способов осознания и выражения божественного, глубочайших человеческих всеобъемлющих истин духа». Вот самая главная мысль Гегеля, от которой он, раз ее высказав, не отступает, а продолжает упорно двигаться в обозначенном направлении.

Современный немецко-американский богослов Пауль Тиллих продолжает линию Гегеля. Он утверждает, что все формы культуры – искусство, наука, философия – в конечном итоге, озабочены «предельным интересом», т.е. поиском абсолютного смысла. И поэтому можно с уверенностью сказать, что в их основе – «теология культуры». Религия рассматривается Тиллихом как субстанция культуры, а не одно из ее проявлений. Религия всюду и везде дома. И в самом деле, разве не движет искусством надежда отыскать смысл бытия и человеческой истории? Разве не стремится наука раскрыть последние тайны мироздания?

Поскольку высшей задачей искусства является осознание божественного, то фантазия должна иметь пределы, хотя формы ее многообразны и неисчерпаемы. Духовные интересы устанавливают определенную точку опоры для содержания искусства. Сказано просто и ясно. И особенно важно для современных художников, требующих безудержной «свободы самовыражения». Но что же выражается? Может быть тьма беспросветная, душевный мрак, черный сплин, отчаяние? Не читали, не держали в руках такие «творцы» книг великого из великих. Должна быть духовная опора, духовные ориентиры, чтобы творческая свобода не обернулась вседозволенностью, произволом, проявлением внутреннего мира, наполненного ядом ненависти.

Целью искусства, – продолжает наступление Гегель, – «является чувственные изображение абсолютного», соединение идеи и чувственного, различного ее воплощения. Искусство переносит нас в совершенно в другую реальность. Обычный человек пребывает в «прозе жизни». Он стремится, прежде всего, удовлетворить насущные потребности. Что же касается более

высоких, духовных побуждений, то это уже второй план. Его мысли, поступки, желания определяются условиями, в которых он живет и зависят от множества других людей. А искусство предполагает, что дух бесконечен и свободен, позволяет войти в другое, духовное измерение жизни! В конечном существовании человек не может обрести свободу и наслаждаться ею. Потребность в свободе удовлетворяется им в искусстве.

Здесь я вспоминаю слова известного современного режиссера, сказанные им в одном из интервью: «Я создаю мир, в котором я хотел бы жить»! И, хорошо если определяющим в таком вполне понятном желании будет духовный импульс, поиск истинного смысла, а не черные тучи беспросветного пессимизма и безосновности.

Итак, Гегель высказался в основных чертах о своем понимании цели и назначения искусства. Каким образом такая постановка проблемы определяет сущность прекрасного в его отношении к безобразному?

Во-первых, философ продолжает традицию, заложенную Платоном, который первым раскрыл логико-метафизическую природу идеи вообще и природу идеи прекрасного, в частности. Но платоновской идее свойственна бессодержательность и потому она уже не удовлетворяет потребность современного духа, – выносит Гегель суровый приговор. Философия прекрасного должна содержать опосредованными метафизическую всеобщность идеи прекрасного и анализ художественных произведений, принадлежащих своему времени, народу, среде, что требует привлечения обширных специальных познаний.

В осуществлении поставленной задачи Гегель не может избежать указаний своего ближайшего учителя, Им. Канта. Его концепция прекрасного излагается обстоятельно, с полным пониманием, достижений родоначальника немецкой классики. Но в самом главном, исходном пункте обнаруживается принципиальное расхождение. Кант отошел от традиции Платона, отказался от онтологического толкования прекрасного. Отсюда проистекает слабость его теории. Он оставляет прекрасное в сфере чувственности. И хотя делает правильный вывод о необходимости всеобщего критерия прекрасного, находит его, однако, именно в субъективной сфере. Это – некое общее чувство, субъективная всеобщность, игра воображения и рассудка, свойственная, по Канту, каждому человеку.

Гегель решительно не соглашается. «Чувство представляет собой неопределенную, смутную область духа... Ведь художественное произведение обращается не только к чувственному восприятию [...]. Будучи чувственным, оно, вместе с тем, обращается к духу» [Гегель 2001, с. 110]. «Чувственное в искусстве одухотворяется, так как духовное получает в нем чувственную форму» [Гегель 2001, с. 113].

Различие подходов определяется в ясной и четкой форме при обсуждении проблемы вкуса. Кант анализирует, прежде всего, чисто субъективный вкус, суть которого выражена в известной пословице «О вкусах не спорят». И противопоставляет ему вкус эстетический, в основе которого – общее

чувство как критерий прекрасного. Но Гегель не согласен с таким различием. Вкус, даже если он есть изощренное культурой чувство прекрасного, сохраняет характер непосредственного чувства. «Действительная глубина предмета остается для вкуса – тайной за семью печатями». Вкусы отдельных людей не совпадают, так же как и вкусы народов и эпох. Жениху его невеста кажется самой красивой, хотя окружающие не разделяют его восторгов. Европейские красавицы не нравятся китайцам. Немецкая музыка, изваяния, картины могут показаться безобразными другим народам и наоборот. О вкусах, действительно, не спорят. И когда нет объективного критерия красоты, приходится руководствоваться только вкусом.

Подлинный критерий, который может объединить всех, говорит Гегель, находится в другом измерении – не в чувственной, конечной сфере, а в духовной, бесконечной. «Прекрасное следует определить как чувственное явление, чувственную видимость идеи... Благодаря этому область прекрасного исторгается из относительной по своему характеру сферы конечных отношений и вознесена в абсолютное царство идеи и ее истины» [Гегель 2001, с. 182].

Вот где опора, критерий, главный аргумент против релятивизма, против диктата субъективных вкусов! Относительность – характерная черта конечных, чувственных отношений. А прекрасное истоком своим имеет абсолютное, бесконечное, духовное. И поскольку каждый человек причастен бесконечности, люди могут и должны прийти к согласию в определении прекрасного.

Не соглашаясь с Кантом в его отказе от онтологического толкования прекрасного, т.е. от традиции Платона, Гегель в то же время развивает некоторые основополагающие тезисы своего предшественника. Он соглашается с Кантом в его определении прекрасного через свободу. Прекрасное, следует Гегель кантовской дедукции, оставляет предмет в его объективной значимости и ценности, тогда как отношения желания и пользы его потребляют, не видя в нем самодостаточности. «Эстетическое суждение предоставляет внешнему предмету существовать в его для – себя – бытии и проистекает из такого интереса к предмету, когда он нравится ради самого себя и ему позволяют обладать своей целью в самом себе» [Гегель 2001, с. 130].

Поясняя свою мысль, Гегель выделяет **три типа** отношения к предмету. **Первый** – теоретический, когда мы созерцаем вещи, предполагая их самостоятельными. Вещи оказываются в этом случае свободными, а мы – нет. **Второй тип** – отношение к вещам через конечную волю: мы используем, порабощаем, потребляем вещи, заставляем их служить себе. Мы утверждаем, таким образом, свою свободу и неволю вещей.

И, наконец, **третий тип** – отношение к прекрасному предмету, который обнаруживает в своем существовании реализацию понятия. «Предметам предоставляют существовать в их свободе и бесконечности, не желают обладать этими предметами, использовать их для конечных потребностей и намерений». В подобном отношении свободен и субъект, и его предмет.

Вожделение отступает. Субъект рассматривает прекрасное как самоцель. «Рассмотрение прекрасного носит поэтому свободный характер... Прекрасное... бесконечно и свободно внутри самого себя» [Гегель 2001, с. 179]. В конечном существовании человек не может обрести свободу и наслаждаться ею. Потребность в свободе удовлетворяется им в искусстве.

Гегель все ближе и ближе подходит к определению сущности прекрасного. Только в прекрасном открывается сфера духовности в ее чувственном воплощении: снимаются все противоположности, так угнетающие земную реальность, и торжествует полное согласованность, взыскуемая гармония, радостное единение. «Раздельность исчезает в прекрасном, так как всеобщее и особенное, цель и средство, понятие и предмет совершенно растворяются здесь друг в друге» [Гегель 2001, с. 131]. Созерцание и чувство возводятся в духовную всеобщность, достигается подлинное единство необходимости и свободы, особенного и всеобщего, чувственного и разумного.

«Прекрасное следует определить как чувственное явление, чувственную видимость идеи» [Гегель 2001, с. 179]. Прекрасное, не устает повторять философ, есть единство субъективного и объективного, идеи и ее реальности. Поэтому рассудок не постигает красоту, оставляя разделенными реальное и идеальное, объективное и субъективное, останавливаясь на конечном и одностороннем. А прекрасное есть такое идеальное, которое смыкается со своей предметностью и благодаря этому единству бесконечно и свободно.

Вот средоточие всех исканий прекрасного! Гегель продолжает традицию Платона и в чем-то существенном прислушиваясь к Канту, обнаруживает сущность прекрасного. Это – духовная реальность, данная природе свыше и создаваемая человеком в искусстве, где торжествует согласованность, где царит гармония, и сама идея, божественное начало, являет себя в чувственной форме. Как неоспоримое свидетельство реальности духовного, как луч надежды и утешения в мире, раздираемом противоречиями и конфликтами. Человек не только созерцает прекрасное в природе. Он оказывается способным к творчеству красоты, созиданию прекрасного, божественного в его чувственном воплощении.

Определяя сущность прекрасного, Гегель, в то же время, не рассматривает его экзистенциальные, личностные характеристики, что предполагает выход за пределы рационалистической системы категорий и понятий. Задачи экзистенциального воплощения красоты решается в контексте казахской философии.

2. Казахская философия: единство красоты и добра, эстетического и этического

Прекрасное – одна из ключевых категорий творчества Абая Кунанбаева. Философ, поэт, музыкант, он создавал, творил прекрасный мир и в то же время философски осознавал сущность прекрасного. В его понимании выразилось во

всей своей глубине национальное восприятие красоты мира, человека, всей его жизни в радостях и страданиях, в творчестве любви и человечности.

Совершенно особенное, не тождественное западному типу отношение к окружающему миру, свойственное традиционной культуре, породило национальный характер красоты. Западная цивилизация изначально моделировалась метафизическим принципом господства – по отношению и к внешней, и к внутренней природе человека. Чтобы господствовать над миром, следовало искоренить все побуждения и желания, кроме одного: стать субъектом господства. Путь Запада привел в исторической перспективе к кризисам и катастрофам. Об этом написано в программном труде франкфуртской школы «Диалектика просвещения» [Адорно & Хоркхаймер 1997].

Казахская степная жизнь, кочевой строй хозяйствования не знал такого безжалостного, жестокого потребления природы. Небо, земля, горы, цветущая весной степь, парящий в синеве беркут, раскинутый шатер юрты... Над природой не господствовали, в ней жили, трудились, молились предкам, добывали пропитание, дышали свежим ветром. И только то, над чем не господствуют, открывает свою бесконечную красоту. Там, где только потребляют, изнуряют природу, она закрывается, отчуждается.

В казахском традиционном бытовании природа одаривает человека всеми своими красками, гармонией звуков, игрой света, музыкой жизни. Это и есть национальный характер восприятия красоты. Абай выражает **национальный тип** прекрасного и в философии, и в поэзии, и в музыке. Национальное восприятие красоты мира позволяет философу раскрыть онтологический смысл прекрасного. Всевышний создает целостность, гармонию и природы, и человека. «Вдумайся: солнце испаряет влагу, превращает ее в тучи которые, проливаясь на землю животворным дождем, дают жизнь семенам, травам и цветам, радующим человеческий глаз и сердце... Земля одаривает человека хлебом, хлопком, коноплей, плодами и ягодами, хранит в себе ископаемые богатства»... [Абай 1993, сс. 65-66].

Красота мироздания, восхищается Абай, облагораживает человеческий разум. Человеку предстоит «постигать гармонию мира разумом». Но не объять «каким колоссальным трудом сотворено и какой могущественной силой собрано в единое целое все, что мы видим и ощущаем» [Абай 1993, с. 64].

Можно утверждать, что национальный характер восприятия красоты мира как проявления божественного, духовного света соответствует запросам современного философского дискурса: преодолеть бездумное потребление природы, позволить вещам «вещиться», чтобы получить способность увидеть природопрекрасное. Мартин Хайдеггер, утверждает, что ныне вещи только на первый взгляд приближаются к человеку. На самом деле они только удаляются, потому что их красота, их сущность закрыты. Вот чаша с вином. Она воспринимается чисто утилитарно, с позиций полезности. Но она таит в себе красоту чистого неба, журчащего источника, белой точеной

скалы, зеркальную игру мира. И Хайдеггер призывает сделать «шаг назад из только представляющей, т.е. объясняющей мысли в памятную мысль» [Хайдеггер 1993, с. 325]. Это означает – оказаться там, где пребывает Абай с его сердцем, открытым красоте мира.

И человек, пишет поэт-философ, тоже создан Всевышним согласно принципу гармонии и красоты. Все в человеческом облике создано так, чтобы люди могли трудиться, наслаждаться красотами мира, общаться и понимать друг друга. «Бог наделил человека высоким разумом и поместил этот разум в совершенное, гармонически сочетающее в себе духовную мощь и нравственную красоту тело» [Абай 1993, с. 46]. Здесь высказана ключевая мысль Абая: единство красоты и добра, этического и эстетического. Вне отношения к добру, совести, человечности красота не имеет никакой силы. Напрасно стараются щеголи приукрасить свою внешность. «Один холит лицо, лелеет усы и бороду, нежит тело, ступает с важностью, другой же подчеркнуто небрежен в своем щегольстве... Все это и нелепо и стыдно... В слове «кербез» (франт, щеголь) вижу родство со словами «кер» (чванливый) и «керден» (спесивый), предостерегающее от этих пороков» [Абай 1993, с. 32].

Красота и человеческое достоинство, честь, совесть, справедливость составляют, согласно Абаю, неразложимое единство. Это тем более важно, что в западном мире истина, добро и красота утратили такое единство, что было воспринято сначала как страшная катастрофа, но в дальнейшем оправдано и воспето постмодернистами [Лиотар 1999].

Добро и красота – лики Всевышнего. Они онтологически обусловлены и взаимосвязаны. Вот почему Абай пишет: «Сколько усилий потрачено только на то, чтобы понравиться окружающим своей внешностью! Достоинства человека содержатся не в наружности, а в чистое его помыслов, неприукрашенной внутренней сущности... Разве прибавится ума у этих поклонников зеркал?» [Абай 1993, с. 74].

В связке человечность – красота первое является определяющим. И если кто-то «прекрасен душой, щедр и бескорыстен, смел и верен слову, разве не угадывались бы эти достоинства по одному его виду?!» [Абай 1993, с. 49]. Этическое определяет эстетическое, – таково национальное кредо Абая. Справедливость, благочестие, достоинство проявляются во всей внешности человека, душа светится в глазах.

Принцип единства добра и красоты позволяет Абаю ответить на вековой вопрос: существует ли абсолютный критерий красоты или каждая эпоха, народ, человек признают только свой идеал красоты? Можно ли и нужно ли преодолевать эстетический релятивизм или лучше утвердить его в качестве законной нормы? В своей поэзии Абай создает образ прекрасной девушки:

*«В бобровой шапке с толстою косою,
Когда б вы знали эту чернобровку,
Позванивают мерно в такт шагам
Монеты в пряди вписанные ловко»* [Абай 1996, с. 62].

«Поэт в своем произведении создал образ не прекрасной девушки вообще, а прекрасной казашки», – пишут Ж. Абдильдин и Р. Абдильдина [2015, с. 200]. Красота имеет национальные черты, в том и заключается многоцветие мира. Но есть ли, повторяем мы, всеобщий, абсолютный критерий, позволяющий и всем другим народом признать прекрасным созданный Абаем образ казахской красавицы? Такой критерий, отвечает поэт-философ – внутренний свет, причастность к божественному, духовность, которая придает внешним чертам и всему облику человека красоту не относительную, но абсолютную. Красоту, которая будет признана всеми эпохами и народами. Так образ прекрасной казахской девушки, выражая особенности национальной красоты, в то же время являет нам красоту как таковую, всеобщую, абсолютную.

Красота, лишенная духовного света, может вызвать страсть, но не любовь, – утверждает Абай.

«Пути различны у любви и страсти.

Земная страсть – у похоти во власти.

Любимая! Прекрасней нет на свете!

Пусть я умру, но ты жива и здравствуй!» [Абай 1996, с. 68].

Так Абай через национальное видение красоты мироздания, облика человека, его жизненных поступков выражает общечеловеческие, абсолютные идеалы красоты и тем самым включает национальное, казахское в общемировой дискурс прекрасного, связанного с духовным совершенством, добром и справедливостью.

Эту традицию продолжает Машхур Жусип Копеев. Только сегодня русскоязычный читатель получает возможность познакомиться с многогранным творчеством выдающегося казахского философа, поэта, ученого, собирателя устного народного творчества и родословной генеалогии. При Павлодарском государственном университете открыт ныне крупный исследовательский Центр по изучения богатейшего творческого наследия одного из выдающихся деятелей казахской культуры. Уже издано 20 томов его религиозно-философских и литературных трудов. И это только начало.

Широко образованный, тонкий знаток восточных языков и казахского фольклора, Жусип был человеком глубоко религиозным, с чистым сердцем и благородной душой, исполненной горячей любви к родному народу, его традициям, связанным с кочевым образом жизни. Ему выпала нелегкая доля жить в тревожные времена, переломную эпоху смены вековых устоев, перехода в неведомое, чуждое, на его взгляд, трагическое устройство бытия.

Но драматизм событий народной и личной жизни не смогли лишить его главного: духовного света в душе, сияния красоты, ощущения великого торжества добра в его единстве с красотой. Единство добра и красоты, внутреннего духовного света и внешнего его проявления – лейтмотив творчества Жусипа Копеева в аспекте обсуждаемой нами теме. Следуя традиции Абая, поэт-философ воспевает красоту окружающего мира, обнаруживая

онтологическую, божественную сущность прекрасного. Несмотря на черные тучи жизни, солнце прекрасного прорывается своими лучами, свидетельствуя о любви Аллаха к своему творению.

*«Когда с небес придет божья благодать,
Все живое оживет и задвигнется,
Как будто младенец, открывший глаза после сна.
Откроются бутоны, пышно зацветет земля [...].
Все осознают, чем вознаградил их Бог,
Все благодарны бесконечно.
Животные, горы, камни, трава и деревья –
Все уверены, что есть один Создатель»* [Копеев 2013, с. 250].

Красота пробуждающейся природы, благодатные ливни, возможность покинуть зимовья, преображение земли и радостные настроение в душе – все это озарено солнцем прекрасного, божественного.

Жусип воспевает красоту не только окружающего мира. Человек – вот тот, чья красота вызывает его восхищение. И, конечно же, прежде всего красота женщины.

*«Увидел красавицу, брови писанные,
Змейкой косы струятся по груди,
Губы цвета яркого коралла,
По красоте на яблоко походит ее драгоценная головка [...]
Глаза – как два источника, утоляющих жажду,
Каким бы мудрым ты ни был, все равно удивись ее красоте.
От яркого пламени ее красоты
Может любой загореться и душу спалить!»* [Копеев 2013, с7 244].

В восторженном гимне чувственной красоте философ признает, что и мудрость не устоит перед ее обольстительными чарами. И в том он усматривает великую опасность. Если внешняя красота не согрета, не освещена внутренним духовным светом, она может стать источником тяжких страданий и даже преступлений.

*«Безумцем становишься, увидев ее,
Млеешь, таеешь, будто масло на жаре!»* [243].

И Жусип повествует о печальной судьбе юноши Ыскака, безгранично влюбленного в красавицу-жену.

*«Нежна, как весенняя молодая зелень,
Тонка, как веточка красавца дуба».*

Но Ыскака постигает страшное горе. Молодая жена умирает, и безутешный муж не покидает ее могилы. Сжалились над ни высшие силы и оживили его нежно любимую подругу. Не спавший много ночей, Ыскак задремал на ее коленях. А тут проезжал мимо ханский сын, увидел красавицу и влюбился. Она тут же отреклась от мужа и последовала с великой радостью в ханский дворец, где ждала ее новая любовь и несметное богатство. Когда

же муж, после долгих скитаний, нашел ее, она пришла в ярость и потребовала изгнать «двуличного лжеца».

Вот какой коварной и опасной бывает внешняя красота. Ее подлинную суть составляет внутреннее духовное содержание. А идеалом Жусип считает единство внутреннего и внешнего.

«Много жигитов прекрасных снаружи, -

Разодетые в меха и бархат, в красивых шапках.

А каковы они изнутри, прекрасна ли их душа?» [Копеев 2013, с. 260].

Нравственная красота, духовное совершенство – вот что ценит поэт-философ превыше всего.

«Высохшее дерево без плодов некрасиво

Если ты не можешь делать добро людям, тогда

Ты засохшее дерево и годен только на дрова» [Копеев 2013, с. 279].

В известном произведении «Тұспал өлендер» – «Иносказательные стихи» изобличаются пороки душевной слепоты и глухоты, а также отсутствие совести и стыда.

Троих людей встретил путник, когда бродил по миру.

«У одного глаза острей бинокля,

Но все равно не видит ничего» [Копеев 2013, с. 183].

Людские беды и невзгоды его не касаются. Ему, однако, кажется, что «речи его величавы».

Второй безнадежно глух. «Не услышит, если даже столкнутся небо и земля, созданные Богом».

А третий – совсем обнаженный, потому что давно потерял всякий стыд. Все они «лицом похожи на людей, повадками – на зверя». Да и лица их уродливы: внутреннее безобразие накладывает свой отпечаток.

Особенно резко выступает философ против двуличных мулл, которые говорят сладко, а думают только о том, чтобы ограбить людей.

«Не слушай лицемерных мулл и суфиев,

Снаружи они приятны, но внутри у них болото.

Бери пример с хороших людей – станешь человеком,

Человечность даст тебе знание и искусство!» [Копеев 2013, с. 256].

Как и Абай, Жусип Копеев переживает за судьбу родного народа, обличает лень и невежество, призывает к тому, чтобы стать внутренне прекрасными, слышать Бога в своей душе.

«Если человек в этой жизни совершал благие дела,

На том свете он будет чувствовать себя прекрасно [...]

Если человек при жизни совершал плохое,

Жилье на том свете у него будет дырявое!» [Копеев 2013, с. 167].

Духовная красота преображает даже некрасивое лицо, в глазах светится высшая истина жизни.

«Никогда себя не возноси, не зазнавайся,

Кем бы ты ни был, без Бога ты ничто» [Копеев 2013, с. 73].

Самое главное богатство – жизнь одухотворенная, совестливая, а, значит, прекрасная, несмотря на все тяготы и беды. «Я с детства стал записывать все, что слышал на бумагу, и оно было главным моим богатством, то есть все это – мои бараны, мои лошади и прочее было то, что я слышал и писал» [Копеев 2013, с. 56].

Этим богатством Машхур щедро делится с теми, кто не желает быть нравственно слепым и глухим. У кого от его пронзительных строк начинает сильнее биться сердце и хочется стать лучше, чище, прекраснее.

Последователь Абая Кунанбаева и Жусипа Копеева и первооткрыватель новой казахской философии и литературы – Магжан Жумабаев. Звездное имя, талант космического масштаба, трагическая судьба, творчество, преданное забвению на долгие десятилетия и открытое миром во всем своем экзистенциальном звучании как великий дар.

Он называет себя певцом красоты, человеком, влюбленным в красоту. И тесно сплетает этот экзистенциал с двумя другими – свобода и любовь. Его сердце бьется тревожно, отзываясь на беды и радости родного народа. Другая эпоха, потеснившая традиционный уклад жизни, надежды и разочарования, забота о просвещении, духовном преображении казахов, сомнения и отчаяние – противоречивые чувства борются в Магжане и изливаются на бумаге поэтическими строчками.

Всю жизнь слышится ему, словно из далека, из детства чудесная колыбельная, которую напевала ему мать.

«Спи мой верблюжонок,

Спи мой жеребенок...

Полетишь за счастьем

Через степи, чащи...

Выйдешь на враги.

Как батыр народа

Завоюй свободу

Людям на века [...]

Вижу лик прекрасный.

Знаю, жизнь опасна... [].

Белый верблюжонок

Радость всей родне» [Жумабаев 2010].

Столько любви, столько тепла, ласки, что, казалось, хватит на всю жизнь! В «Колыбельной» предначертана судьба маленького сына: воитель за свободу, которого подстерегают опасности. Но материнская любовь всегда будет с ним.

И он, действительно, стал борцом за свободу – на поэтическом фронте. Наличный мир изуродован людскими пороками – алчность, лень, корысть,

зависть, жестокость. Магжан набрасывает жанровую сценку «Мальчик-чабан и щенок». К хозяину юрты прибыл волостной со своими приближенными. Для них – богатое угощение: курдюк и печень. Начальство уплетает, так что за ушами трещит, и жир стекает по рукам. А у порога юрты глотает голодные слюни грязный, худой мальчик-чабан, и рядом с ним – тощий щенок. Вот кто-то из милости бросает обглоданную кость. Но щенок оказывается проворнее.

*«Что взять с мальчишки? Плачет от обиды,
Размазывая слезы по щекам».*

Магжану ненавистна такая жизнь. И своим поэтическим воображением он создает другую реальность, прекрасный, светлый мир, где торжествуют свобода и любовь. Где нет обжор волостных и глотающих голодные слюни мальчишек-чабанов. Прекрасное – обитель свободы, бесконечности, счастья.

Через поэзию поэт воспринимает окружающую природу. Не со стороны, не как наблюдатель, а словно сливаясь с ней. Море и небо – это свобода. Ветер – воля. И он чувствует себя бурлящим потоком, ветром, морем, огнем.

*«Я сам – огонь, и солнце – я
Огонь – глаза и речь моя... [Жумабаев 2010, с. 54].*

*«И мне, похожему на ветер,
Вдруг захотелось лесом стать» [Жумабаев 2010, с. 176].*

Волнующие строки выражают характерные черты мировосприятия кочевников. Как пишет в «Трактате о номадологии» Жиль Делез, пространство кочевников соответствует ризоматическому множеству контактов и встреч. «Мы не стоим на берегу, наблюдая за течением на струи, а сами несемся в клубящемся потоке, сами вовлечены в процесс вариации» [Жиль Делез 1993, с. 205].

Магжан Жумабаев – такой вихрь, несущийся в потоке бурлящей жизни. А радость и умиротворение приносит неиссякаемая любовь к красоте родной природы.

*«Когда к груди прижму степной простор,
Волной озерной утолю свой взор,
Тогда душой воспряну.
В Сары-Арке ветра шелков нежней,
Я их люблю и до скончанья дней
Любить не перестану» [...]*

*Слаще здешней воды не пивать мне вовек,
Гуще трав не видать и приветливей рек [Жумабаев 2010, с. 41].*

Вдалеке от родного аула он тоскует по былым дням беспечного детства, видит во сне своего верблюжонка, просит не терзать его сердца разлукой. А когда появляется возможность, стремится всей душой к родным благословенным местам.

Любовь к родной земле – это и любовь к прекрасной женщине-казашке. И боль за ее судьбу, желание сделать ее свободной, летящей, как птица.

*«От райского дыхания ветерка,
От лепестка живого, от цветка
Ты рождена – прекрасней всех на свете!»
«Глаза верблюжонка, волшебные речи – Гульсум!
Пусть Солнце мрачнеет, но вечно смеется Гульсум!
Сама, словно Солнце, что в небе бесконечно плывет.*

И знать не желает, что влюбит в себя и сожжет!» [Жумабаев 2010, с. 132].

А вот сестренкам поэт посвящает особый цикл. «Молчаливая сестренка» – о той, что тиха и покорна. И судьба ее предначертана: купит ее, словно овцу, вонючий бай, сговорившись с отцом. Другое дело – строптивая сестренка. Она умна, деловита и не позволит так с собой поступать.

*«Ты ушла, ты устояла,
Потерять родню рискуя,
«Я свободна! – ты сказала, -
За любимого пойду я!»* [Жумабаев 2010, с. 225].

Но и молчаливая удивляет брата, протестуя против решения родителей:

*«Пусть теперь хоть разорвется
Бай-барсук, обросший жиром,
Поперхнется, задохнется –
Не вернуть сестренку миром!»* [Жумабаев 2010, с. 227].

Красота и свобода онтологически связаны. Но к свободе надо быть внутренне готовым. Если даже она придет, то не каждый ее примет. Внешняя свобода является только условием подлинной свободы. Главное – сможет ли человек внутреннее, духовно воспринять? Об этом программное стихотворение Магжана «Свобода».

В мир, где правили вражда и обман, где текли реки крови и мироед драл три шкуры» вдруг хлынул свет и спустилась с небес Свобода в образе прекрасной девы.

*«И тот, кто слезы лил вчера,
Сегодня счастлив – знать пришла пора
Пожить ему в раю обетованном»* [Жумабаев 2010, с. 105].

Но недолго длилось отрезвление. Не хватило у людей духовных сил принять свободу, и вновь возобладали злоба и зависть, убийства, грабежи, насилие.

*«Но гостье есть куда бежать от гнета:
Оплеванная вами чистота
С тоской глядит на райские врата
И расправляет крылья для полета»* [Жумабаев 2010, с. 106].

Магжан размышляет о важнейшей философской проблеме и решает ее в экзистенциальном ключе. Если даже будут созданы экономические и политические условия для освобождения людей, это не означает, что они ав-

томатически станут свободными. Свобода – внутреннее состояние души, духовный порыв, способность не только воспользоваться условиями освобождения, но и самим создавать такие условия. Свобода – воздух любви, совести, творчества, подруга красоты.

Даже будучи в окопах, человек может быть свободнее своих тюремщиков. Находясь в неволе, поэт пишет:

*«И вот когда возрастут до предела
Муки души и страдания тела,
Чтобы уж знать – не бывает больней,
Мысль о свободе спасением станет»* [Жумабаев 2010, с. 81].

Но может ли человек обладать абсолютной свободой? – вопрошает поэт-философ. Ведь мы живем под знаком смерти, от которой никто и никогда не уходит. Он словно предчувствует свой трагический конец. Но не устает сопротивляться неизбежному.

В поэме «Коркут» повествуется о легендарном акыне Коркуте, задумавшем самому спастись от неизбежного конца и добыть всем другим людям бессмертие. Коркыт восстает против людского удела и претендует на абсолютную свободу, свободу от самого страшного зла, смерти.

*«Нравственный отец всех акынов – Коркут,
Кровью жаркой души оросившей свой путь,
Сделав скорбную жизнь эпопеей печали,
Может с другом – кобызом от дум отдохнуть»* [Жумабаев 2010, с. 258].

Ответ вместе с Коркутом найден: спасение, путь к обретению бессмертия – творчество, созидание Красоты.

*«Одного лишь хочу я, как славный Коркут
Свои песни найти через каторжный труд».*

Красота, свобода, любовь, творчество – вот славный путь поэта-философа Магжана Жумабаева.

Единство добра и красоты, этического и эстетического при доминанте нравственности объединяет все названные мною концепты. Но каждый мыслитель вносит особую ноту в общую философскую симфонию.

Абай, **во-первых**, акцентирует онтологический смысл прекрасного; **во-вторых**, выявляет национальный характер красоты и обнаруживает абсолютный критерий прекрасного, преодолевая эстетический релятивизм.

Жусип Копеев исследует соотношение внутренней и внешней красоты, настаивая на приоритете внутреннего, духовного.

Магжан Жумабаев связывает воедино экзистенциалы красоты, свободы и любви.

Таким образом, казахская философия вносит весомый вклад в общемировой эстетический дискурс, создавая экзистенциальный концепт красоты.

Заключение

Продолжая традицию Платона, Гегель настаивает на онтологической сущности прекрасного. В природе это явленность идеи в чувственной форме. В искусстве человек создает реальность прекрасного, где разрешаются противоречия субъективного и объективного, души и тела, внутреннего и внешнего. Так создается возможность для конечного существа, обремененного земными проблемами и заботами, возвыситься в мир бесконечности и свободы.

Безобразное, напротив, не имеет онтологического статуса. Оно безосновно, несубстанционально. Изображение безобразного в искусстве должно вызывать отвращение и безусловное желание с ним покончить, чтобы открыть дорогу прекрасному.

Но хотя Гегель раскрывает природу прекрасного, он не выходит за пределы логического дискурса. Абсолютная идея, прекрасное остаются только мыслью об идее и мыслью о прекрасном. Красота располагается в стихии чистого мышления, там же, где пребывают религия и философия. Такая рационализация ограничивает философское истолкование прекрасного.

Казахская философия преодолевает гегелевский редукционизм, понимая бытие и красоту мира экзистенциально, во всей полноте жизненных проявлений, звуков и красок. Красота – это не мысль о красоте, а сама жизненная среда, цветущая весной степь, снежные вершины гор, журчание светлого ручейка, полет беркута в голубом небе.

Абай анализирует национальный тип красоты и находит в то же время абсолютный критерий прекрасного, позволяющий преодолеть эстетический релятивизм. Жусип Копеев акцентирует соотношение внутренней и внешней красоты, отдавая предпочтение духовному началу. Магжан Жумабаев связывает воедино красоту, свободу и любовь.

В экзистенциальном истолковании прекрасное обнаруживает все богатство своих проявлений – в природе, в жизни, в искусстве, в мыслях и поступках людей. Красота в единстве с истиной и добром, этическим и эстетическим – один из определяющих экзистенциалов казахского мировидения, что является весьма востребованным в современном мире цифровизации и высоких технологий.

Библиография

- Абай. 1993. 'Книга слов'. Алма-Ата, Ел, 120 с.
Абай (Ибрагим) Кунанбаев. 1996. 'Избранное'. Ана тілі, 222 с.
Адорно, Т. & Хоркхаймер, М. 1997. 'Диалектика просвещения', Философские фрагменты. Санкт-Петербург, Медиум, Ювента, 310 с.
Гегель, Г.В.Ф. 2001. 'Лекции по эстетике', том 1. Санкт-Петербург, Наука, 621 с.; том 2, Москва, Наука, 437 с.
Делез, Ж. & Гваттари, Ф. 1993. 'Трактат о номадологии'. Простор, №1.
Жумабаев, М. 2010. 'Пророк. Стихи, поэмы, рассказы'. Алматы, Аударма, 366 с.
Копеев, М. 2013. 'Переводы избранных произведений'. Алматы, Дайк-Пресс, 334 с.
Лиотар, Ж. 1999. 'Условие постмодерна'. М.
Хайдеггер, М. 1993. 'Время и бытие'. Москва, Республика, 445 с.

Transliteration

- Abaj. 1993. 'Kniga slov' [Word Book]. Alma-Ata, EI, 120 s.
- Abaj (Ibragim) Kunanbaev. 1996. 'Izbrannoe' [Favorites]. Ana tili, 222 s.
- Adorno, T. & Horkhajmer, M. 1997. 'Dialektika prosveshhenija' [Dialectic of Enlightenment], Fi-losofskie fragmenty. Sankt-Peterburg, Medium, Juventa, 310 s.
- Gegel', G.V.F. 2001. 'Lekcii po jestetike' [Lectures on Aesthetics], tom 1. Sankt-Peterburg, Nauka, 621 s.; tom 2, Moskva, Nauka, 437 s.
- Delez, Zh. & Gvattari, F. 1993. 'Traktat o Nomadologii' [Treatise on nomadologii]. Prostor, №1.
- Zhumabaev, M. 2010. 'Prorok. Stihi, pojemy, rasskazy' [Prophet. Poems, Poems Story]. Almaty, Audarma, 366 s.
- Kopeev, M. 2013. 'Perevody izbrannyh proizvedenij' [Translations of Selected Works]. Almaty, Dajk-Press, 334 s.
- Liotar, Zh. 1999. 'Uslovie postmoderna' [Postmodern Condition]. M.
- Hajdegger, M. 1993. 'Vremja i bytie' [Time and Being]. Moskva, Respublika, 445 s.

Түйін

Соловьева Г. Гегель мен қазақ философиясы онтологиясы және сұлулық герменевтикасы туралы

Мақалада әлем философиясының маңызды және өзекті мәселелерінің бірі: онтология және сұлулық герменевтикасы қарастырылады. Георг Вильгельм Фридрих Гегельдің рационалистік логикалық-семантикалық құрылымы мен ізгілік пен сұлулықтың біртұтастығын, этикалық және эстетикалық қағидасын ілгерілететін қазақ философиясының экзистенциалды тұжырымдамасына негізделген классикалық концепциясы толықтырушы ретінде ұсынылған.

Нәтижесінде сұлулықтың маңызды сипаттамаларын анықтауға болады: оның онтологиялық қайнар көзі, ішкі және сыртқы, субъективті және объективті қарама-қайшылықтарды келісетін жаңа шындықты құру; бостандық пен рухани жетілу әлемін жобалау. Мәтіннің соңы қазақстандықтардың эстетикалық санасының ерекшеліктері мен қажеттілік деңгейлеріне қатысты болады.

Түйін сөздер: жан, дене, руханилық, сұлулық, ақиқат, махаббат, жақсылық, өнер, этика, эстетика.

Summary

Solovieva G.G. Bout Ontology and Hermeneutica of Beautiful Hegel and Kazakh Philosophy

The article deals with one of the most important and topical issues of world philosophy: ontology and hermeneutics of the beautiful. As complementary, the classical concept of Georg Wilhelm Friedrich Hegel is presented, based on the rationalistic logical-semantic structure and the existential concept of Kazakh philosophy, pushing the principle of unity of good and beauty, ethical and aesthetic.

As a result, it is possible to reveal the essential characteristics of the beautiful: his ontological source, the creation of a new reality, reconciling the opposites of the internal and the external, the subjective and the objective; designing the world of freedom and spiritual perfection. The continuation of the text will be the question about the peculiarities of the aesthetic consciousness of Kazakhstan at the levels of existence and due.

Keywords: Soul, Body, Spirituality, Beauty, Truth, Love, Good, Art, Ethics, Aesthetics.

Раушан Абдильдина (Нур-Султан, Казахстан)

АНТИЧНЫЙ ПОЛИС – ФОРМИРОВАНИЕ НЕПОВТОРИМОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

Аннотация. Человеческая свобода, субъектность, индивидуальность представляют собой сущностные характеристики человека, его родовые понятия. Однако эти характеристики не даются человеку в готовом виде, конкретно-исторические формы существования человека не соответствовали его сущностному определению, только в процессе долгого исторического развития человек постепенно становится все более универсальным существом, становится субъектом. С этой точки зрения процесс рождения и становления человеческой индивидуальности на одном из ранних этапов истории – в античном обществе представляет большой исследовательский интерес.

Ключевые слова: человек, индивидуальность, субъектность, свобода, античный полис, культура.

Введение

Происходящий в Казахстане процесс Третьей модернизации включает в себя задачу духовной модернизации, модернизации общественного сознания. Как отметил Первый Президент Казахстана Н.А. Назарбаев в своей программной статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» духовная модернизация общества является велением времени, ибо для успешного движения государства вперед необходимы не только экономические и политические реформы, но и изменение самого человека, его духовное обновление.

Человек и его сущностные характеристики – свобода, субъектность, индивидуальность есть результат развития человеческой культуры, которая не может не накладывать свою печать на процесс формирования человеческой индивидуальности. А поскольку культура носит исторический характер, находится в процессе постоянного развития и изменения, постольку исторически изменяющимся является и сам человек.

Разумеется, надо понимать, что никакой индивид не равен наличному общественному целому и миру культуры, в контексте которых он живет. На протяжении человеческой истории конкретно-исторические формы существования человека не соответствовали его сущностному определению как целостного, универсального, свободного существа. Процесс формирования человеческой индивидуальности, становления человеческой свободы, субъектности отнюдь не является простым и прямолинейным, это сложный процесс, полный противоречий и отступлений.

В связи с вышесказанным процесс становления человеческой индивидуальности на одном из ранних этапов истории – в античном полисе пред-

ставляет актуальность и большой исследовательский интерес. В предлагаемой статье будет сделана попытка анализа культурно-исторических условий формирования неповторимой человеческой индивидуальности в античном полисе, выявления ее важнейших особенностей, характерных черт.

Методология исследования

В исследовании была применена диалектическая методология, являющаяся на сегодняшний день наиболее эффективной и научно продуктивной, поскольку позволяет схватить предмет исследования во всей его целостности и внутренних взаимосвязях.

В статье были использованы: системный подход, включающий в себя принцип историзма, позволивший исследовать поставленную проблему в ее развитии, конкретно-исторической обусловленности; принцип объективности, давший возможность всестороннего охвата изучаемого вопроса с целью выявления его сущности; принцип целостности; принцип конкретности; принцип единства исторического и логического; восхождения от абстрактного к конкретному.

Социально-исторические условия античного полиса – основа формирования человеческой субъектности и индивидуальности

Как известно, для докапиталистических типов общества – азиатского, античного и феодального – были характерны разные типы совмещения хозяйственно-экономической и военно-политической деятельности. В азиатском и феодальном обществах эти виды деятельности были разделены между двумя различными группами индивидов – крестьянами-общинниками и военно-управленческим аппаратом, в античном же обществе крестьяне-общинники выступали одновременно носителями и одного, и другого видов деятельности [Ерыгин 1977, сс. 69-70].

Земледельческий труд крестьян-общинников в античной общине является условием воспроизводства самих субъектов трудовой активности и как непосредственных производителей, и как воинов-граждан. «Дальнейшее существование общины есть воспроизводство всех ее членов как самостоятельно обеспечивающих свое существование крестьян, прибавочное время которых принадлежит именно общине, военному делу и т. д. Собственность на свой труд опосредована собственностью на условия труда – на участок земли, а эта собственность со своей стороны гарантирована существованием общины, которая, в свою очередь, гарантирована прибавочным продуктом членов общины в форме военной службы» [Маркс 1968, с. 467]. Этот тип общественной организации исключает отношения эксплуатации и классового деления внутри самой общины – полиса.

В противоположность восточной общине человек античного общества свободен на всех уровнях общественной жизни. Он мелкий производитель, частный собственник, и его экономическая самостоятельность гарантирована существованием того самого коллектива, который в азиатской общине закрепощал человека, поскольку индивид в античном полисе обладает политическим суверенитетом. Он не только свободен, но и автономен, хотя его автономия носит политический характер. Человек античной общины – равноправный со всеми субъект военно-политической деятельности, а его автономия подкреплена тем, что он является частным собственником.

Закономерным является то, что условия формирования и развития свободной индивидуальности существуют только для господствующего класса, для членов полиса, положение же раба сведено до уровня «говорящего животного», неорганического, природного условия существования первых.

Несмотря на то, что в полисе нет резкого противопоставления индивида общественному целому, тем не менее, полис представляет собой систему отношений личной зависимости, хотя и демократической по своей форме, что обнаруживается в господстве полиса как целого над его гражданами. Обычно Афинам как демократически организованной общине противопоставляют олигархически организованную Спарту. Однако «спартанский вариант не является чем-то исключительным – это лишь наиболее крайнее выражение общих тенденций, свойственных всему древнегреческому миру» [Кошеленко 1983, с. 36].

Экономическим основанием античного полиса является единство города и примыкающей к нему сельской округи. В социальной сфере – это своеобразное сотрудничество различных групп населения, составляющих гражданский коллектив, прослойка крупных собственников – рабовладельцев и основной массы простого народа – демоса. Главное, на чем основывается единство полиса, – это обязанность служить в войске и таким образом защищать общее дело полиса.

Экономические и социальные особенности диктовали и определенные политические последствия: каждая гражданская городская община конституировалась как суверенное государство с республиканским устройством, лучше всего отвечающим коллективистскому принципу полисной организации. Сама идея гражданства как некая морально-политическая категория была передана последующим поколениям именно античным полисом. Идея человека – гражданина является конкретным проявлением полисной идеи.

Аристотель определил полис как коллектив граждан, представляющий это государство и совпадающий с ним. Античный полис – это политически организованная гражданская община. У грека классической эпохи уже есть приватная жизнь, но все же он – преимущественно «существо полисное», и потому все его человеческое бытие есть всецело общественное, «публичное бытие». «Всякое бытие для грека классической эпохи, – подчеркивает,

М.М. Бахтин, – было и зримым, и звучащим. Принципиально (по существу) невидимого и немомго бытия он не знает. Это касалось всего бытия и, конечно, прежде всего, человеческого бытия. Немая внутренняя жизнь, немая скорбь, немое мышление были совершенно чужды греку. Все это – то есть вся внутренняя жизнь – могло существовать, только проявляясь вовне в звучащей или зримой форме» [Бахтин 1975, с. 284].

Человек есть микрокосмос. Различие между макрокосмосом – большим Космосом и малым космосом – человеком не является принципиальным. «То, что имеется в космосе, имеется и в человеке; а то, что есть в человеке, имеется и в космосе. Макрокосм и микрокосм – одно и то же. Одно – универсально, другое – индивидуально. Однако различие между тем и другим... по преимуществу чисто количественное» [Лосев 1963, с. 537]. В этом заключается специфика греческого полиса. Каждый свободный гражданин – есть микро-полис, а сам полис есть макро-гражданин.

Становление полиса включает в себя и следующие факторы: изменение образа мышления, выработку нового социального пространства с центром на городской площади – агоре, возвышение роли слова в свободном споре, искусство дискуссии, диалога. К V веку до н. э. – веку расцвета афинской демократии – на смену старых иерархических отношений приходят отношения между равными гражданами.

Основная тенденция – отмежевание от незыблемых традиций, через оригинальность мышления, дистанцирование по отношению к предшественникам. Главное достижение греческой политической мысли – это основание нового человеческого миропорядка, где власть монарха или знати была заменена законом, обязательным для всех.

«Греческий мыслящий разум возникает как интеллектуальный продукт социогенеза эллинов, а точнее, становится в прямую зависимость от формирования правового государства (полиса). Философская мысль заявляет о себе в результате обмирщения доисторических (родоплеменных) ментальных структур, вызванного в свою очередь десакрализацией культовых норм общения» [Розина 1991, с. 53]. Философские идеи эпохи – утверждение независимого самостоятельного критического мышления.

Таким образом, греки изобрели политический разум – способность осмысленно и целенаправленно устраивать и контролировать свою общественно-политическую жизнь. Демократическая государственность, регулируемая единым для всех законом и связанная правом всех свободных граждан проявлять свою инициативу во всех областях жизнедеятельности и занимать любые управленческие должности, представляет собой модель, послужившую первым греческим философам отправным пунктом в их размышлениях о бытии. Возникновение философии означает постепенный переход от мифов к самостоятельным, независимым от внешнего авторитета раздумьям о мире, о человеческой судьбе.

Особенности процесса индивидуализации в греческом полисе

Отправной точкой всей греческой культуры является человек. «Она исходит из его потребностей, она имеет в виду его пользу и его прогресс. Чтобы их достичь, она вспахивает одновременно и мир, и человека, один посредством другого. Человек и мир в представлении греческой цивилизации являются отражением один другого – это зеркала, поставленные друг против друга и взаимно читающие одно в другом» [Боннар 1994, с. 47].

Каждая эпоха отличается одна от другой по способу решения кантовского вопроса: «Что такое человек?» Следовательно, чтобы понять «что такое человек» в греческом обществе надо обратиться к его началу и истокам.

Начало греческой культуры связывают с гомеровским периодом развития общества. Греция героического периода это уже не слитный, нерасчлененный род, а дифференцированное общество, где выделяются определенные группы людей:

1) Совет старейшин (Буле), выполняющий административно-судебные функции и имеющий особую связь с базилиевсом;

2) народное собрание (агора) – рыночная площадь, место на котором протекала вся жизнь общины;

3) базилевс – царь, являющийся родовым старейшиной и жрецом;

4) верховная власть, к которой апеллировали даже цари [Кассирер 1990].

Отличительной чертой гомеровского полиса является концентрация основной массы свободных людей – демоса на агоре. За ее пределами жили рабы, всякого рода зависимые люди, стоявшие вне общества и вне закона. Здесь уже налицо наличие частной собственности и социального неравенства, но еще отсутствует принудительный аппарат – государство возникает позже.

Важную роль в становлении гомеровского эпоса играл период военной демократии, когда происходит выделение личностного – героического начала и начинается процесс индивидуализации родовой коллективности. Становление личностного начала происходит в качестве выделения субъекта исторического действия, что находит воплощение в образе эпического героя, главные черты которого – храбрость, сила, служение долгу. Таким образом, спецификой эпического сознания является возникновение героической личности.

Гомеровская личность, представленная в образе героя – это зеркало рода, образ, в котором род осознавал самое себя. В образах героев, ведущих свою родословную от богов, воплощаются «архетипы» поведения и мышления для общества в целом. В этом смысле герой является образцом для всеобщего подражания, так как в его поведении воплощены всеобщие родовые законы, предписанные богами. Эпический герой – носитель всеобщей судьбы, в следовании которой заключается смысл жизни рода и самого героя. Однако судьба – Мойра – как распределение удела – для всех одна. Под ее воздействием находится каждый – и герой, и простой смертный – и

каждый владеет своей частью и долей. В равенстве, общности судьбы, заложена идея выбора жизненного пути. Герой – не всякий человек, а только тот, кто всеобщую судьбу делает основой своей индивидуальной жизни. Так, Ахилл совершает определенный выбор – долгой и бесславной жизни обычного человека предпочитает жизнь короткую, но знаменитую. Он совершает выбор, но это выбор в границах и рамках самой судьбы.

Однако герой – это индивидуальность, не вписывающаяся полностью в родовые схемы, поэтому процесс индивидуализации – это начало постепенного разрушения родовой целостности. Следовательно, важнейшая особенность героической личности заключена в ее двойственности: индивидуальность рождается в соединении в одном образе типичного, конкретно-всеобщего, когда герой становится воплощением сущностных сил рода и личного, неповторимо субъективного [Климова 1991, с. 42].

Индивидуальность существует в этом единстве и раскрывается в той мере, в какой герой, следуя своим чувствам и мотивам, может отклоняться от предзаданного судьбой. Однако это отклонение в каждую эпоху строго задано господствующими законами и нормами родового сознания. Чем больше эпический герой отклоняется от устоявшихся законов, проявляет свою самостоятельность и непокорность, тем более он свободен и неповторим. Выйти из заданной модели можно лишь отрицая ее, а это значит выйти за пределы самого себя, за рамки собственной судьбы, что для гомеровских героев является немыслимым. Поэтому подвиги гомеровских героев преданы судьбой так же, как и смерть:

*Зевс распростер, промыслитель, весы золотые; на них он
Жребий один Ахиллеса, другой Приамова сына,
Взял посредине и поднял: поникнул Гектора жребий,
Тяжкий к Аиду упал. Аполлон от него удалился* [Гомер 1985 с. 348].

Дары неба не выбираются людьми по их желанию, а даются им. Так, Парис получил от Афродиты таинственный дар красоты, благодаря которому он может внушать любовь людям. Он не выбирал сам, но стал методом выбора:

*Но не порочь ты любезных даров златой Афродиты.
Нет, не презрен ни один из прекрасных даров нам бессмертных;
Их они сами дают, произвольно никто не получит* [Гомер 1985, с. 64-66].

В свою очередь, Приам, обращаясь к Елене, ставшей супругой Париса против ее воли, говорит: «Ты предо мною невиновна; единые боги виновны»; или перед знаменитым поединком между Ахиллесом и Гектором, боги отвернулись от Гектора, Афина против него, и Гектор восклицает:

*Горе! К смерти меня всемогущие боги призвали!
Я помышлял, что со мною мой брат Деифоб нестрашимый;
Он же внутри за стеной, а меня обманула Афина!
Близко теперь предо мною злоеущая смерть, не далеко!*

*Не убежать от нее! Уж давно это стало угодней
Зевсу и сыну его Дальновержцу, которые раньше
Мне помогали всегда. Сегодня судьба настигает!* [Гомер 1985, сс. 295-300].

Все свои поступки герои Гомера объясняют прямым вмешательством богов. Однако подобная зависимость от богов, судьбы и т. д. является характерным не только для гомеровской эпохи, во многом она сохраняется и в классической Греции, хотя приобретает в греческих трагедиях, например, уже совсем другой смысл.

Герои трагедий – не святые и не праведники – это герои, своей борьбой и поступками демонстрирующие невероятную способность человека противостоять несчастьям, умение превращать бедствие в величие и радость. Трагический герой борется против свершения несправедливости, за наказание преступления, за торжество суда над самовольной расправой, за то, чтобы мир стал лучше. Но самое важное: трагический герой сражается исполненный парадоксального чувства, что преграды, стоящие на его пути, и непреодолимы и в то же время должны быть преодолены, во что бы то ни стало, если он хочет достичь полноты своего «я» [Боннар 1994, с. 196].

Трагический конфликт – это борьба с фатальным, задача же героя, затеявшего с ним борьбу, – доказать на деле, что оно не является фатальным или не останется им навсегда. Препятствие, возникшее на его пути, воздвигнуто неведомой силой, против которой он беспомощен, и которая потому называется божественной. Эта сила имеет самое страшное наименование – Рок. Борьба героя тяжела и трагична, но какой бы тягостной и тщетной она не была, герой, осужденный богами, начинает эту борьбу и зритель на его стороне. Величие трагического героя в его обреченности, он чаще всего погибает, но его гибель не приводит в отчаяние, несмотря на внушаемый ею ужас, она наполняет зрителя восхищением. Борьба героя и его трагическая смерть несут в себе залог человеческого освобождения от рока.

Так, в трилогии «Орестея» Эсхил показывает, как проявляется божественная воля в рамках семьи царей Атридов, последними представителями которой являлись Агамемнон и его сын Орест. Вмешательство богов в трагедии представлено как проявление беспощадного рока, направленного к гибели Атридов. И все же рок – не что иное, как дело человеческих рук, он был бы бессилён, если бы люди не порождали бы его собственными преступлениями, одни из которых ведут за собой другие.

Рок – сумма проступков царей Атридов, предков Агамемнона и его собственных. Так, рок не мог бы поразить Агамемнона, если бы тот не совершил тяжкое преступление, в угоду честолюбию и долгу военачальника пренебрег отцовской любовью, отдав по велению Оракула в жертву свою дочь Ифигению. Тем более, что долг был неправомерным, поскольку Агамемнон хотел втянуть свой народ в несправедливую войну. Вот как повествует Эсхил о проступке царя Агамемнона:

Ведуна не укорил.

Свой рок принял он, не взроптал...

Промолвил тут старший брат: «Постигнет

Ослушника воли божьей кара.

Но грянет гнев и над отцом,

Дочь – кумир семейный –

Сгубившим, обагрившим руки

Отцовские детской кровью жертвенной.

Что здесь не грех? Все – грех! [Эсхил 1997, сс. 15-16]

Агамемнон не выдерживает еще одно испытание богов: поддавшись соблазну, вступает на пурпурный ковер, предназначенный только для бессмертных, тем самым не выдерживает испытание, пренебрегает последней возможностью спасения. Торжествует вероломная Клитемнестра, теперь она может поразить мужа безнаказанно, ее рука – лишь орудие, которым воспользуются боги. Но в этом ее ошибка: боги могут избрать ее руку, но от этого она не становится менее преступной, лишь одним богам дано право карать.

В центре второй части трагедии «Хоэфоры» Орест – сын, обязанный отомстить за убийство отца по велению богов. И все же стать убийцей собственной матери – ужасное преступление, более всего возмущающее и богов, и людей. Орест как трагический герой находится между двумя противоположными требованиями – он должен убить и понести кару за убийство. Он невиновен, так как исполнял волю богов, но возможно ли убить собственную мать и остаться невиновным? Драма «Хоэфоры» заканчивается безумием Ореста – наказанием богов.

Однако Эсхил, верующий в порядок и гармонию, в третьей части трагедии «Евменидах» показывает, как человеку чистому сердцем, исполненному добрых намерений, удастся ценой суда, решению которого он готов подчиниться заранее, смыть с себя преступление, содеянное по воле рока, и вновь обрести свободу и единство с богами.

Обратимся теперь к другой греческой трагедии «Эдип-царь» Софокла. Если в трагедии Эсхила семья царей Атридов во многом сама навлекает на себя гнев и наказание богов своим бесчестьем, предательством, гордыней, то герой трагедии Софокла царь Эдип – «первый, лучший из людей», он чувствует себя ответственным за страну, которой правит и которую любит, он есть воплощение добродетели, тем страшнее и несправедливее то, что с ним сотворили боги.

Если для Эдипа все, что с ним происходит неожиданность, то для зрителя – логически последовательное, методическое осуществление плана богов. Все персонажи драмы, и Эдип первый, сами того не зная, способствуют непреложному развитию событий. Они ничего не знают о той функции, которую предназначил им Некто, они не знают цели, считают себя независимыми человеческими существами. Рок наносит удар за ударом, и вот заключительная часть: Эдип ослепляет себя, его жена Иокаста вешается – сбылось ужасное предсказание.

На протяжении всей драмы ни добрая воля Эдипа, ни его вера не поколеблены ни при каких обстоятельствах. У него лишь одно желание – спасти страну. В своей доброй цели он рассчитывает на поддержку богов. Если всякий поступок оценивать по его мотивам, Эдип не повинен ни в отцеубийстве, ни в кровосмешении – он их не хотел и не знал.

Кто же виновен? Бог один развязал без всякого повода всю цепь событий, которые привели к преступлению: «Аполлон, да, друзья мои, Аполлон единственный виновник моих несчастий!», – кричит Эдип в заключительной кульминационной сцене трагедии. Он знает, что ненавистен богам, он это говорит и повторяет: «Бессмертным всем ненавистен я» [Софокл 1997, с. 322]. Но у Эдипа нет к ним ненависти. Для него величайшее несчастье остаться без них, он чувствует, что разлучен с ними: «Отныне я лишен бога».

Ни одного обвинения не слетело с уст Эдипа, он покорен их власти в испытании, которым они его подвергли, всецело чтит действия богов – все это говорит о том, что он осмыслил свою судьбу. Софокл с большой силой ощущает закон солидарности, связывающий человека, хочет он того или нет, с миром. Человек, совершая действия в этом мире, должен отвечать за свои действия, даже за самые отдаленные его отражения. Таким образом, любой поступок делает человека уязвимым.

Формируется крайне суровое, но с определенной точки зрения очень современное представление об ответственности, когда человек отвечает не только за то, что он хотел, но и за вызванные его действиями последствия, хотя у него не было ни малейшей возможности предугадать эти последствия и тем более их предотвратить. Человек, по мнению Софокла, не ведает той совокупности сил, чье равновесие обуславливает жизнь мира.

Софокл превратил слепоту Эдипа «в великолепный символ, полный многосложных указаний. Ослепив себя, Эдип делает наглядным невежество человека. Более того, он не только показывает ничтожность человеческого знания, но во мраке своем постигает иной свет, приобщается к иному знанию... Это уже не слепота, это прозрение» [Боннар 1994, с. 338]. В выколотых глазах ответ Эдипа Року, он ослепил себя сам и объявляет об этом во всеуслышание:

Глаз никто не поражал мне, –

Сам глаза я поразил [Софокл 1997, с. 322].

Герой требует той кары, которую ему предназначила судьба, но избирает ее сам. Эдип овладевает своим собственным светом, позволяющим ему выдержать зрелище вселенной такой, какая она есть, и против всякого ожидания, утверждает в ней человеческую свободу.

Заключение

Формирование человека, его свободы, субъектности, индивидуальности невозможно без понимания путей его развития в истории человеческой культуры. Несмотря на все проблемы и противоречия, в мировом истори-

ческом процессе происходит неуклонный прогресс в утверждении основных сущностных определений человека – его свободы, индивидуальности, субъектности. Этот процесс многотруден и сложен, но он постепенно претворяется в жизнь и его не повернуть вспять. Возможность осуществления своей свободы, личностных прав, индивидуального выбора является главным достижением истории развития человеческого общества.

Как подчеркивал великий мыслитель, человеку, чтобы понять себя необходимо как в зеркало заглянуть в другого человека, поэтому, чтобы понять свою историю и осмыслить будущие перспективы необходимо обратиться к истории человечества. С этой точки зрения история формирования индивидуальности античного полиса является актуальным предметом для изучения и анализа. Задачей данной работы было исследование процесса формирования человеческой индивидуальности в античном полисе, роли индивидуальности, человеческой свободы в древнегреческом обществе. Проникновение в античную культуру, осмысление ее выдающихся достижений – великолепная школа для адекватного постижения собственной культуры, творческого формирования новых перспектив и ориентиров.

Библиография

- Бахтин, М. 1975. 'Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет'. М., Художественная литература, 504 с.
- Боннар, А. 1994. 'Греческая цивилизация', кн. I. Ростов-на-Дону, Феникс, 448 с.
- Гомер, 1985. 'Илиада'. М., Правда, 432 с.
- Ерыгин, А. 1977. 'Человек в докапиталистических системах социальной деятельности'. Проблема человека в «Экономических рукописях 1857-1859 гг.» К. Маркса. Ростов-на-Дону, издательство Ростовского университета, сс. 69-70.
- Кассирер, Э. 1990 'Техника современных политических мифов', *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*, № 2, сс. 58-65.
- Климова, С. 1991 'Античный полис: от мифологемы судьбы – к праву на Свободу'. Очерки сравнительной культурологии. Исторические основания взаимодействия культур. Вып. 1. Ростов-на-Дону, Издательство РГУ, 212 с.
- Кошеленко, Г. 1983 'Введение. Древнегреческий полис'. Античная Греция. Проблемы развития полиса. М., Наука, 423 с.
- Лосев, А. 1963. 'История античной эстетики: (ранняя классика)'. М., Высшая школа, 583 с.
- Маркс, К. 1968. 'Экономические рукописи 1857 – 1859 гг.' Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Изд. 2-е, т.46, ч.1. М., Политиздат, сс. 185-508.
- Розина, Н. 1991. 'Полисный стиль мышления и политический разум'. Очерки сравнительной культурологии. Исторические основания взаимодействия культур. Ростов-на-Дону, Издательство РГУ, 212 с.
- Софокл. 1997. 'Эдип-царь'. Греческая трагедия. Ростов-на-Дону, Феникс, сс. 265-331.
- Эсхил. 1997. 'Орестея'. Греческая трагедия. Ростов-на-Дону, Феникс, сс. 9-161.

Transliteration

Bakhtin, M. 1975. 'Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniya raznykh let' [Questions of Literature and Aesthetics. Studies of Different Years]. M., Khudozhestvennaya literatura, 504 s.

- Bonnar, A. 1994. 'Grecheskaya tsivilizatsiya' [Greek Civilization], kn. I. Rostov-na-Donu, Feniks, 448 s.
- Homer. 1985. 'Iliada' [Iliad]. M., Pravda, 432 s.
- Yerygin, A. 1977. 'Chelovek v dokapitalisticheskikh sistemakh sotsial'noy deyatel'nosti' [Man in Pre-Capitalist Systems of Social Activity']. Problema cheloveka v «Ekonomicheskikh rukopisyakh 1857-1859 gg.» K. Marksa. Rostov-na-Donu, izdatel'stvo Rostovskogo universiteta, ss. 69-70.
- Kassirer, E. 1990 'Tekhnika sovremennykh politicheskikh mifov' [Technique of Modern Political Myths], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, № 2, ss. 58-65.
- Klimova, S. 1991 'Antichnyy polis: ot mifologemy sud'by – k pravu na Svobodu' [The Antique Polis: from the Myth of Fate – to the Right to Freedom]. Ocherki sravnitel'noy kul'turologii. Istoricheskiye osnovaniya vzaimodeystviya kul'tur. Vyp. 1. Rostov-na-Donu, Izdatel'stvo RGU, 212 s.
- Koshelenko, G. 1983 'Vvedeniye. Drevnegrecheskiy polis' [Introduction. Ancient Greek Polis]. Antichnaya Gretsia. Problemy razvitiya polisa. M., Nauka, 423 s.
- Losev, A. 1963. 'Istoriya antichnoy estetiki: (rannaya klassika)' [History of Ancient Aesthetics: (Early Classics)]. M., Vysshaya shkola, 583 s.
- Marx, K. 1968. 'Ekonomicheskiye rukopisi 1857 – 1859 gg.' [Economic Manuscripts of 1857-1859]. Marx K., Engels F. Sochineniya, Izd. 2-ye, t. 46, ch. 1. M., Politizdat, ss. 185-508.
- Rozina, N. 1991. 'Polisnyy stil' myshleniya i politicheskiy razum' [Polis Thought and Political Intelligence]. Ocherki sravnitel'noy kul'turologii. Istoricheskiye osnovaniya vzaimodeystviya kul'tur. Rostov-na-Donu, Izdatel'stvo RGU, 212 s.
- Sophocles. 1997. 'Edip-tsar' [Oedipus Rex]. Grecheskaya tragediya. Rostov-na-Donu, Feniks, ss. 265-331.
- Aeschylus. 1997. 'Oresteya' [Oresteia]. Grecheskaya tragediya. Rostov-na-Donu, Feniks, ss. 9-161.

Түйін

Әбділдина Р. Антикалық полис – қайталанбас индивидуалдылықтың қалыптасуы

Адами бостандық, субъектілік, жекедаралық бұлар адамның ең негізгі сипаттамалары болып есептеледі, оның түптегі жайлы түсініктері. Алайда, бұл сипаттамалар адамға дайын күйде берілмейді, адамның нақты-тарихи түрде өмір сүруі оның мәндік ұғымына сәйкес келе бермейді, тек ғана ұзақ тарихи даму барысында ғана адам біртіндеп әмбебап тіршілік иесіне, субъектке айнала бастайды. Осы көзқарас тұрғысында тарихтың ерте кезеңдерінің бірі – антикалық қоғамда адами индивидуалдылықтың пайда болуы мен қалыптасуы үлкен зерттеулік қызығушылықты тудырады.

Түйін сөздер: адам, индивидуалдылық, субъектілік, бостандық, антикалық полис, мәдениет.

Summary

Abdildina R. The Ancient Greek Polis and the Formation of Unique Individuality

Human freedom, subjectivity and individuality are essential characteristics of a person's core generic concepts. However, these characteristics are not given to humans in finished form, while concrete historical forms of human existence have not always corresponded to the essential definition of a human. It is only through the process of lengthy historical development that a person gradually becomes a more universal being, developing into a subject. From this point of view, the birth and formation of human individuality in ancient society, which is one of the earliest stages of history, is of great research interest.

Keywords: Man, Individuality, Subjectivity, Freedom, Ancient Greek Polis, Culture.

Гаухар Барлыбаева (Алматы, Казахстан)

НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОД И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ КАЗАХОВ

Аннотация. В статье отмечается, что обращение к философскому наследию Великой степи и его переосмысление – это важный фактор сохранения национальной идентичности казахского народа и его культурного кода. Автор статьи полагает, что наиболее глубоко и многопланово национальный код казахов проявляется в казахской философской мысли, в которой хорошо выражена суть национального характера и менталитет народа. Автор проводит мысль о том, что национальный код – это неповторимое явление этничности, которое образуют национальная картина мира, национальное мировоззрение, основанные на истории общества, его стереотипах, традициях, нравах и культурных ценностях. В статье подчеркивается актуальность идей казахского философского наследия, призванного пробудить казахстанцев, заставить задуматься над своей жизнью.

Ключевые слова: национальный культурный код, казахская философия, наследие, идентичность, духовность, менталитет, мировоззрение.

Введение

В настоящее время проблемы национального кода и идентичности становятся своеобразной призмой, сквозь которую рассматриваются и изучаются многие важные процессы и явления. Внимательный анализ истории философской мысли казахов дает основания считать ее частью мировой философской мысли. Свидетельством тому выступают те вопросы, проблемы и идеи, которые разрабатывались казахскими философами. Следует заметить, что мыслители Великой степи на достаточно высоком философском уровне формулировали сложнейшие экзистенциальные вопросы, которые имеют значение не только и не столько в контексте национальной традиции, но выходят далеко за ее рамки, пополняя сокровищницу мировой философской и этической мысли.

Вместе с тем, важно подчеркнуть, что философское наследие казахского народа, являясь частью мировой культуры, в то же время уникально. И это очень важно помнить в условиях современных глобализационных процессов: с одной стороны, дающих человечеству качественно новый виток развития, усиливающих экономические, политические и культурные связи между странами, а с другой стороны, способствующих формированию космополитической культуры, которая агрессивно противостоит национальным традициям, неповторимости культур и жизни народов. Очевидно, что необходимо стремиться к активному включению в мировую жизнь, творчески заимствовать мировой опыт, технологии, знания, быть конкурентоспо-

собными, но при этом ни в коем случае не терять своей уникальности, неповторимого облика и национальной самобытности, т.е. своей национальной идентичности.

Методология исследования

В статье используется принцип единства исторического и логического, без которого невозможно раскрыть специфику и культурные контексты философского наследия казахского народа. Кроме того, важным методологическим подспорьем явились апробированные методы историко-философской реконструкции и философской компаративистики.

Мы полагаем, что казахская философская мысль как историческая реальность должна рассматриваться не просто в порядке хронологического ряда ее событий и фактов, а необходим проблемно-исторический анализ философского наследия, т.е. выявление только основных и узловых этапов в его развитии, ставших сущностно-значимыми в процессе формирования духовной культуры казахов. Именно такой подход способствует движению познания к новым результатам и определению направления будущих перспектив.

Культурный код нации: сущность и особенности

Национальная культура каждого народа индивидуальна и самобытна, что отражается через национальный культурный код. Национальный культурный код – это неповторимое явление этничности, его образуют: национальная картина мира, национальное мировоззрение, базирующееся на истории общества, его стереотипах, традициях, нравах, шкале оценок, культурных ценностях. Кроме того, национальный код – это и совокупность системы знаний о народе, национальном языке и правилах пользования им.

Культурный код нации – сложное и многогранное понятие. Сам термин «код» возник в культуре в свете теории информации во второй половине XX века, когда культура стала рассматриваться как «коллективный интеллект» общества, вырабатывающий, хранящий и транслирующий социальную информацию. Эта информация реализуется посредством множественных текстов культуры, которые создаются при помощи разнообразных знаков и знаковых систем [Лотман 2014, с. 51]. В свою очередь, знаки и знаковые системы содержат в себе коды, позволяющие проникать в мир смыслов культуры – коды культуры.

Национальный код является своего рода ключом к пониманию культуры определенной нации. Национальная картина мира фиксирует уникальные особенности национального менталитета, унаследованные народом от предков. Более того, она образует ядро национально-культурного менталитета, являющегося синтезом психологических и мировоззренческих

установок, формирующих ценностно-смысловое пространство социума. Национальный культурный код сохраняется в образе жизни народа и актуализируется в любой из областей его социальной и духовной жизни [Худолей 2017, с. 650].

Интересный факт: принадлежность к народу определяется не биологической наследственностью, а сознательным приобщением к культурным ценностям и историческим святыням народа. Как считают исследователи, ребенок ни к какому этносу не принадлежит, он неэтничен. Порой дети одних родителей вливаются в разные этносы. Иногда родители и дети принадлежат к разным этносам. Осознание своей причастности к народу, его судьбе пробуждает целый комплекс чувств: стремление работать, бороться за его счастье, свободу, независимость и процветание. Такие настроения и чувства могут стать массовыми и сыграть большую роль в становлении культурного кода живущего в этой стране народа и формировании его национальной идентичности.

Понятие «идентичность» (от лат. *identicus* – тождественный, полностью совпадающий) означает чувство принадлежности к какой-либо структуре, социальной группе, осознание человеком того, что он является частью этой структуры и занимает в ней определенное положение. Идентичность помогает человеку найти свою социальную нишу, чтобы ощущать чувство стабильности, безопасности и защищенности, а также помогает реализовать потребность в установлении связей, в общении и созидании.

Начиная с середины XX века слово «идентичность» становится необычайно популярным в научной литературе. Термин «идентичность» вошел в научный оборот благодаря работам профессора Гарвардского университета Эрика Эриксона, психолога по образованию. Принято выделять различные виды идентичности: национальную, культурную, религиозную и другие виды. Верное толкование национальной идентичности дает К.С. Гаджиев, который полагает, что национальная идентичность является в значительной степени продуктом национальной истории и культуры, обуславливается историческими традициями, сформировавшимися в течение многих поколений, национальными мифами, символами, стереотипами поведения [Гаджиев 2011, с. 5].

Хотелось бы заметить, что термин «идентичность», ставший одним из ключевых понятий социальных наук, основательно потеснил, а кое-где и полностью вытеснил такие привычные термины вроде «самосознания» и «самоопределения». Мы полагаем, отвечая на вопрос: «Что такое национальная идентичность?», можно уверенно утверждать: национальная идентичность – это и национальное самосознание, и национальное самоопределение, и национальный характер, и душа народа, и национальная самобытность, и национальный менталитет. А культурный код нации – это, по сути, национальный образ мира, национальная картина мира, национальное

мировоззрение. Произошла просто, на наш взгляд, какая-то утрата доверия к традиционной понятийности и традиционной терминологии.

Казахская философская мысль как фактор сохранения национального культурного кода

Наиболее глубоко и многопланово культурный код казахского народа проявляется в его философском наследии. Особенность геополитического положения Казахстана между Востоком и Западом, древние традиции взаимодействия с индоиранской, китайской, византийской, арабской, тюркской, монгольской, славянской цивилизациями, специфика скотоводческо-земледельческого хозяйствования с преобладанием кочевничества, сложнейшая этнополитическая история – все это обусловило богатство и своеобразие духовной культуры казахского народа, его философского мировосприятия. Свидетельством тому служат дошедшие до наших дней письменные и устные памятники этической, эстетической, историко-политической, юридической, религиозно-мифологической, мистико-философской мысли.

Казахская философия, в которой хорошо выражена суть национального характера и менталитет народа, открыта к другим культурным влияниям и традициям, она всегда свободно воспринимала любой полезный опыт. Казахская философская мысль была не безразлична к происходящим в мире явлениям, отражала их под углом этического и эстетического восприятия, что позволяло более широко взглянуть на проблемы и предложить свои пути развития событий и разрешения существующих противоречий. Оставаясь чуткой и отзывчивой к социальным заботам и волнениям, казахская философия вместе с тем всегда выше прагматичных интересов, классовых или сословных амбиций.

Одной из примечательных особенностей казахской духовной культуры является тесное переплетение и взаимное плодотворное влияние разных видов творчества: философии, литературы, музыки, политической и религиозной мысли. Так, казахская литература зачастую выступала как способ существования казахской философии, а идеи мыслителей своеобразно интерпретировались казахскими биями, ораторами (шешен), певцами-импровизаторами. Шел процесс взаимообогащения разных видов творчества.

Если духовность впервые в полной мере как особая реальность встает в сфере нравственности, будучи моральным законом, то свое высшее воплощение духовность получает в искусстве, поэзии и философии. Очевидно, что поэзия у казахов – это особый тип самого философствования, насыщенного серьезными раздумиями о духовном существовании народа. Поэтому, на наш взгляд, было бы верным поэтическое творчество казахского народа изучать средствами философского мышления, пытаясь вскрыть заключенное в нем философское содержание. Казахское поэтическое философство-

вание – это сплав ума и сердца, суфийского мистицизма и рационально-логизированного мировосприятия, философской публицистики и лирики, это внутренне единое знание рождается в «дочувствовании» логических смыслов на пересечении двух истин – поэтической и научной, которые тем самым перестают существовать по отдельности, а объединяются в некую ценностную установку, определяющую свободный и ответственный творческий выбор личности. При этом именно нравственная ответственность всегда в первую очередь определяла характер и цель казахского философского наследия, в котором, на наш взгляд, нашел свое яркое воплощение культурный код нации.

Философское наследие казахов содержит ценнейшие идеи, обогатившие общую сокровищницу мировой философской мысли. Академик НАН РК Ж.М. Абдильдин совершенно справедливо отмечает: «В мировую культуру каждый народ вносит все самое ценное, неповторимое, что есть у него. В этом плане и казахский народ сделал свой вклад в духовную культуру человечества. Достаточно назвать имена таких мыслителей, как аль-Фараби, Ахмет Яссави, Бухар-жырау, Шортанбай, Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, Абай, Шакарим Кудайбердиев, А. Байтурсынов, С. Торайгыров, С. Сейфуллин, М. Жумабаев, М. Ауэзов и др.» [Абдильдин 2001, с. 353].

В настоящее время, когда страна переживает период обновления и возрождения, когда что-то уже сломалось и осталось позади, а что-то, народившись или воскреснув, стремится вперед, необходимо решать задачу полнокровного изучения всей истории духовной культуры. Академик Ж.М. Абдильдин, рассуждая о становлении самосознания казахов и казахстанцев, очень правильно подчеркивает, что «когда будет создано множество исследовательских работ, посвященных творчеству великих мыслителей прошлого, мы посмотрим на них с совершенно другой стороны, осмыслим их вклад в национальную духовную культуру иными мерками, чем те, которые нам диктовала тоталитарная система. Если при этом будем уважать общечеловеческие ценности, то избавимся от схем, от стереотипов, навязанных тоталитарной идеологией, что будет иметь большое значение для развития самосознания казаха, казахстанца» [Абдильдин 2003, с. 27]. В этой связи хотелось бы отметить, что академик Ж.М. Абдильдин, назначенный председателем комиссии по возвращению духовного наследия Шакарима Кудайбердиева, Ахмета Байтурсынова, Магжана Жумабаева, Жусупбека Аймаутова в 1988 году и осуществивший громадную работу для положительного решения этого трудного в те годы вопроса, сам всем своим научным творчеством и обширной общественно-политической деятельностью внес весомый вклад в развитие самосознания казахского народа и его национального культурного кода.

Духовная ориентированность национального философского сознания казахов сохраняется на протяжении всего длительного периода его раз-

вития, и, прежде всего, в творческом наследии таких знаковых фигур казахской философской мысли как Абай и Шакарим. Эти мыслители стали символами духовности казахского народа. Абай, убежденный в том, что без духовного роста любая деятельность в этом мире теряет свой смысл, писал: «Качества духовные – вот что главное в человеческой жизни. Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его осмыслен, и достаток уместен» [Абай 1970, с. 17]. Как видим, казахский просветитель призывал уважать человека не по его происхождению, не по занимаемому им в обществе положению, не по знатности и богатству, а по тому, что несет человек людям, каков его духовный мир.

По глубине философского проникновения в суть явлений в одном ряду с Абаем и Шакаримом стоит казахский религиозный мыслитель Машхур Жусуп Копеев, ясно понимавший драматический характер эпохи безвременья, создавший в своих трудах уникальный образ мира, исполненный трагизма и грусти по утраченным духовным традициям прошлого и уходящему веку кочевников. Выше мы уже отмечали, что национальный образ мира – это, по сути, и есть культурный код нации.

В своих произведениях М.Ж. Копеев красной нитью проводил мысль об опасности нравственного падения, которая, полагал мыслитель, таится в самом человеке. При этом казахский религиозный философ писал не о неуверенности и слабости человеческой натуры, а, наоборот, излишней самоуспокоенности, являющейся источником многих бед казахского народа. Лесть и лень, убежден Машхур Жусуп, и в этом он глубоко созвучен Абаю и Шакариму, уничтожают в человеке жизненные устремления. Остановившись в своем духовном развитии, человек теряет ориентиры и начинается неизбежная деградация личности. Многие проблемы людей, по М.Ж. Копееву, имеют внутренние причины, и прежде чем осуждать общество или обвинять Аллаха, следует изменить себя, свое безответственное и пассивное существование [Копеев 1992, с. 134].

Безусловно, существенным вкладом в развитие культурного кода и национальной идентичности казахского народа, выступает творческое наследие лидеров «Алаш-Орды»: А. Букейханова, А. Байтурсынова, М. Дулатова, Ж. Аймаутова, М. Жумабаева, подвергшихся забвению в советское время, чьи имена золотыми буквами вписаны в историю культуры Казахстана. Мыслители «Алаш-Орды» глубоко анализировали в своих трудах проблемы бытия и свободы человека, смысла жизни и смерти, соотношения веры и свободы, рассмотренные сквозь призму добра и зла. Их идея о том, что нация должна мобилизоваться, консолидироваться и развивать свои внутренние механизмы самодостаточности, конкурентоспособности и народной мощи, становится в настоящее время национальной идеей страны.

Заключение

Философское наследие казахского народа помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, нашего мироощущения и прививает столь недостающую в наше время способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах. Несомненно, что возрождение подлинного интереса к собственным философским истокам, уходящим корнями в глубокую древность – это фактор формирования национальной идентичности народа и роста его самосознания.

Философские воззрения степных мудрецов, пронизанные идеей нравственного совершенствования, идеями добра, совестливости, милосердия, справедливости и толерантности, служат основой казахского национального мировоззрения, которое, на наш взгляд, и формирует культурный код нации. Мы полагаем, что философский мир Великой степи вызывает интерес не только тем, каким он был и как возможно объяснить его, а чем-то большим, что имеет непреходящее значение для возрождения духовной культуры народа, а также для сохранения и укрепления его национального кода.

Библиография

Лотман, Ю. 2014. 'Внутри мыслящих миров'. СПб., Азбука, Азбука-Аттикус, 430 с.

Худoley, Н. 2017. 'Национальный код культуры и его актуализация в пословицах, поговорках и классических литературных текстах', *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Вопросы образования: языки и специальность*, т. 14, № 4, сс. 643-653.

Гаджиев, К.С. 2011. 'Национальная идентичность: концептуальный аспект' *Вопросы философии*, № 10, сс. 3-16.

Абдильдин, Ж. 2001. 'Собрание сочинений в пяти томах'. Том V. Алматы, Өнер, 455 с.

Абдильдин, Ж. 2003. 'Время и культура: размышления философа'. Алматы, Алаш, 480 с.

Абай, 1970. 'Слова назидания'. Алма-Ата, Жазушы, 128 с.

Көпеев, М. 1992. 'Екі томдық'. 2-т. Алматы, Ғылым, 224 б.

Transliteration

Lotman, Ju. 2014. 'Vnutri mysljashhih mirov' [Inside of Thinking Worlds]. SPb., Azbuka, Azbuka-Attikus, 430 s.

Hudoley, N. 2017. 'Nacional'nyj kod kul'tury i ego aktualizacija v poslovicah, pogovorkah i klassicheskikh literaturnyh tekstah' [National Code of Culture and its Actualization in Proverbs, Sayings and Classical Literary Texts], *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija: Voprosy obrazovanija: jazyki i special'nost'*, t. 14, № 4, ss. 643-653.

Gadzhiev, K. 2011. 'Nacional'naja identichnost': konceptual'nyj aspekt' [National Identity: Conceptual Aspects], *Voprosy filosofii*, № 10, ss. 3-16.

Abdil'din, Zh. 2001. 'Sobranie sochinenij v pjati tomah' [Complete Works in V Volumes]. Tom V. Almaty, Oner, 455 s.

Abdil'din, Zh. 2003. 'Vremja i kul'tura: razmyshlenija filosofa' [Time and Culture: Thoughts of Thinker]. Almaty, Alash, 480 s.

Abaj, 1970. 'Slova nazidanija' [The Book of Words]. Alma-Ata, Zhazushy, 128 s.

Kópeev, M. 1992. 'Eki tomdyk' [II Volumes]. 2-t. Almaty, Ğylym, 224 b.

Түйін

Барлыбаева Г. Ұлттық код және қазақтың философиялық мұрасы

Мақалада Ұлы даланың философиялық мұрасына назар аударып, оны жаңаша пайымдау қазақ халқының ұлттық бірегейлігін және оның мәдени кодын сақтаудың маңызды факторы екендігі атап айтылады. Мақала авторының ойынша қазақ халқының ұлттық коды халықтың ұлттық мінезі мен ділі таңбаланған қазақ философиялық ойында неғұрлым терең және жан-жақты көрініс береді. Автордың пайымдауынша ұлттық код – бұл ұлттық ерекшеліктің қайталанбас коды. Ол қоғам тарихына, оның стереотиптеріне, дәстүріне, мәдени құндылықтарына негізделген әлемнің ұлттық бейнесін, ұлттық дүниетанымды құрайды. Мақалада қазақ философиялық мұрасы идеяларының өзектілігі, оның қазақстандықтардың санасына серпіліс беріп, өз өмірінің мәні жайлы ойлануға итермелейтіні сөз болады.

Түйін сөздер: ұлттық мәдени код, қазақ философиясы, мұра, бірегейлік, руханият, діл, дүниетаным.

Summary

Barlybayeva G. National Code and Philosophical Heritage of Kazakhs

The article notes that the appeal to the philosophical heritage of the Great Steppe and its rethinking is an important factor in preserving the national identity of the Kazakh people and its cultural code. The author of the article believes that the most deeply and multifaceted national code of the Kazakhs is manifested in the Kazakh philosophical thought, in which the essence of the national character and mentality of the people are well expressed. The author holds the idea that the national code is a unique phenomenon of ethnicity which forms the national picture of the world, the national worldview, based on the history of society, its stereotypes, traditions, customs and cultural values. The article also emphasizes the relevance of the ideas of the Kazakh philosophical heritage designed to awaken the Kazakhstani people, to make them to think about their lives.

Keywords: National Cultural Code, Kazakh Philosophy, Heritage, Identity, Spirituality, Mentality, Worldview.



Гульжан Хусаинова (Актобе, Казахстан)

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ОТКРЫТОГО ОБЩЕСТВА (сравнительный анализ)

Аннотация. В статье осуществлён сравнительный анализ двух концепций открытого общества – концепции А. Бергсона и концепции К.Р. Поппера. Показано, что характеристика обоими философами закрытого общества в принципе сходна. И тот и другой под ним имеют в виду, прежде всего, архаическое, или первобытное, общество. Поппер, кроме того, распространяет понятие закрытого общества на авторитарно-тоталитарные режимы XX-го столетия. И Бергсон, и Поппер констатируют факт поразительной живучести некоторых атрибутов архаики, т. е. атрибутов закрытого общества, внутри современной цивилизации. Однако открытое общество трактуется этими философами различно. Политической формой, отвечающей сущности открытого общества, оба считают демократию. Однако бергсоновская модель открытого общества является элитаристской, тогда как модель, предложенная Поппером является эгалитаристской. При этом к наличной действительности и Бергсон, и Поппер относятся весьма критически. Анализ и сопоставление концепций открытого общества Бергсоном и Поппером показал, что эти концепции, несмотря на преобладающее в них различие, и в своём различии, и в своём сходстве в равной мере не соответствуют действительному понятию подлинно открытого общества и – каждая по-своему – изображает и превозносит именно закрытое общество.

Ключевые слова: открытое общество, закрытое общество, элитаризм, эгалитаризм, справедливость, демократия, периодизирующая типология связей, непериодизирующая типология связей, универсально-историческая тенденция, социумо-центристская тенденция.

Введение

Различение двух типов общества – *закрытого* и *открытого* впервые, как известно, было проведено А. Бергсоном в его сочинении «Два источника морали и религии» (1932 г.). Однако широкое, притом далеко выходящее за рамки философии, распространение оно получило после выхода в свет книги К.Р. Поппера «Открытое общество и его враги» (1945 г.). Между тем понимание сущности данных типов, особенно сущности *открытого* общества у этих философов весьма *различно*, на что, впрочем, указывал и сам Поппер (см.: [Поппер 1992 а, с. 251]). Цель настоящей статьи – дать обобщённо-критический анализ обеих трактовок закрытого и открытого общества и обосновать (также в общем виде) тезис, согласно которому подлинно открытое общество может быть образовано лишь *открытыми* людьми.

Методология

В качестве методологических средств были применены текстологический анализ, сравнительный метод, а также а) Марксова периодизирующая типология общественных связей и отношений, б) выработанная Г.С. Бати-

щевым *непериодизирующая* типология общественных связей и отношений, а также принадлежащая А.А. Хамидову идея наличия двух глобальных тенденций и двух измерений в историческом процессе. Первые два метода обеспечили аутентичную реконструкцию концепций А. Бергсона и К. Поппера и выявить сходное и различное в них. Три вторых обеспечили возможность критической оценки обеих концепций.

Концепция открытого и закрытого общества А. Бергсона

Согласно А. Бергсону, «открытое общество противостоит обществу закрытому» [Бергсон 1994, с. 290]. При этом он отмечает, что «различие между обоими объектами – сущностное, а не просто количественное» [Бергсон 1994, сс. 32–33]. Определения, даваемые Бергсоном, таковы: «Закрытое общество – это такое общество, члены которого тесно связаны между собой, равнодушны к остальным людям, всегда готовы к нападению или обороне – словом, обязаны находиться в боевой готовности. Таково человеческое общество, когда оно выходит из рук природы. Человек создан для него, как муравей для муравейника. <...> Открытое общество – это то, которое в принципе охватывает всё человечество» [Бергсон 1994, сс. 288, 289].

К этим определениям следует добавить то, что Бергсон наряду с открытым и закрытым обществом различает закрытую и открытую душу, а также закрытые (*статические*) и открытые (*динамические*) мораль и религию. Так, он пишет: «Есть мораль статическая, существующая как факт в данный момент, в данном обществе; она закрепились в нравах, идеях, институтах; её обязательный характер в конечном счёте сводится к природному требованию совместной жизни людей. Существует, с другой стороны, динамическая мораль, которая является порывом и связана с целостной жизнью, творящей природу, которая сотворила социальную потребность. Первая обязанность, являющаяся *принуждением*, субрациональна. Вторая, являющаяся *стремлением*, суперрациональна» [Бергсон 1994, с. 291; курсив наш. – Г.Х.]. Статическая религия, согласно Бергсону, выполняет *мифотворческую* функцию, тогда как динамическая религия играет мистическую функцию, обеспечивающую творческое трансцендирование, свободу и любовь. При этом статическая мораль и статическая религия обслуживают закрытое общество и блокируют интенции его трансцендирования; динамическая же мораль и динамическая религия соответствуют сущности открытого общества, обеспечивая его существование.

Согласно Бергсону, вышедший из природы человек наделён разумом и «социальным инстинктом», т. е. он *изначально* общественен. Сам этот инстинкт, по его мнению, направлен на *локальное* замкнутое общество, которое он также называет «естественным обществом». Последнему он приписывает следующие атрибуты: «Внутренняя замкнутость, сплочённость, иерархия, абсолютная власть вождя – всё это означает дисциплину, военный дух» [Берг-

сон 1994, с. 307]. В этой связи, считает Бергсон, естественной формой взаимоотношения закрытых обществ является война. Характеризуя соотношение в нём индивида и общества, Бергсон отмечает, что индивид «составляет одно целое с обществом; он и оно вместе поглощены выполнением одной задачи индивидуального и социального самосохранения. Они обращены к самим себе» [Бергсон 1994, сс. 37–38]. Иными словами, оба являются *закрытыми*.

Архаический социум не остаётся неизменным на протяжении своего существования. Согласно Бергсону, основной источник изменений – разум, способный к расширению. Наиболее одарённым в умственном отношении индивидам, говорит он, открывается то, что до этого было закрытым. Обладая «гениальной волей», эти индивидуумы подают пример другим. «Через посредство таких гениальных волей жизненный порыв, проходящий сквозь материю, добивается от последней для будущности вида таких перспектив, о которых даже не могло быть и речи, когда вид формировался» [Бергсон 1994, с. 60]. Так осуществляется поступательное движение «от социальной солидарности к человеческому братству...» [Бергсон 1994, с. 60], то есть к тотально открытому обществу. «О нём, – пишет Бергсон, – вновь и вновь мечтают *избранные* души, и оно каждый раз реализует нечто от самого себя в творениях, каждое из которых, через более или менее глубокое преобразование человека, позволяет преодолевать трудности, до того непреодолимые. Но после каждого раза крут, открывшийся на мгновение, закрывается. Часть нового отливается в форму старого; индивидуальное стремление стало социальным давлением; и обязанность окутывает всё» [Бергсон 1994, с. 60; курсив наш. – Г.Х.]. Следовательно, тотально открытое общество есть конкретный *идеал, энтелехия* исторического процесса. В тот же или иной исторический момент трансцендирования («жизненного порыва») оно предстаёт как некое *виртуальное* сообщество *избранных* открытых душ. Таким образом, А. Бергсон трактует открытое общество в духе *элитаризма*. Большинство суть души закрытые, исповедующие статическую мораль и статическую религию, одержимые «преданностью отечеству», а отнюдь не исполненные «любви к человечеству». Согласно Бергсону, прямого перехода от установки закрытой души к установке открытой души не существует: «мы не переходим из первого состояния во второе посредством расширения своего Я» [Бергсон 1994, с. 39]. Такой переход возможен лишь в виде *скачка*, перерыва постепенности. Ведь различие между ними сугубо *сущностное*. Правда, Бергсон допускает и промежуточное состояние: «Между закрытой душой и открытой существует душа, которая открывается» [Бергсон 1994, с. 66]. Это та, которая уже вышла из состояния закрытости, но ещё не дошла до состояния открытости. Её позиция по отношению к наличной действительности в этой связи *пассивно-созерцательная* (Бергсон именует её «полудобродетелью»). Такова в общих чертах концепция открытого и закрытого общества, разработанная А. Бергсоном.

Концепция открытого и закрытого общества К. Поппера

К. Поппер в своей широко известной книге пишет так: «...Магическое, племенное или коллективистское общество мы будем именовать *закрытым обществом*, а общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения, – *открытым обществом*. <...> Возможность рациональной рефлексии по поводу встающих перед человеком проблем – вот что составляет коренное различие этих двух типов общества» [Поппер 1992а, сс. 218, 217–218]. Если к закрытому обществу, отмечает Поппер, применима аналогия организма, то к обществу открытому она неприменима.

Поппер, по его собственным словам, обосновывающий свои понятия закрытого и открытого общества «на *рациональном различении*», а потому и не придающий такого значения религии, как Бергсон, в то же время отмечает, что закрытому обществу присуща «вера в то, что племя – это всё, а индивид – ничто...», тогда как открытому обществу присуща вера «в то, что человеческая индивидуальность является целью сама по себе» [Поппер 1992а, с. 236], то есть «его единственная возможная вера – гуманизм...» [Поппер 1992а, с. 229].

Поппер также обращает внимание, притом прежде всего, на соотношение индивида и общества в архаике. При этом он ставит акцент не на *слитности* индивида и общества, а на *субординационном* характере их соотношения. Здесь, отмечает он, «общество – всё, а индивид – ничто» [Поппер 1992b, с. 261]. Членам закрытого общества, по Попперу, присуще магическое сознание, не различающее законы природы и законы общества, верящее в незыблемость норм и табу. Все действия архаического индивида и все его взаимоотношения с другими индивидами жёстко предопределены общественными санкциями и регулятивами: «Табу не оставляют никаких лазеек» [Поппер 1992 а, с. 217]. Но эта несвобода, отмечает Поппер, компенсируется тем, что член закрытого общества редко сталкивается с такого рода трудностями, чтобы для них не существовало заранее выработанных и предписанных решений. «Правильный путь всегда определён заранее, хотя, следуя по нему, и приходится преодолевать трудности» [Поппер 1992а, с. 217].

К. Поппер тоже говорит о наличии в архаике процессов, вызывающих изменения; однако эти изменения не были сколько-нибудь значительными. Крах закрытого общества, по его мнению, произошёл впервые в Древней Греции. Среди причин, его вызвавших, он называет рост населения, развитие мореплавания и торговлю. Это, пишет он, «привело к частичному разложению прежнего образа жизни и даже к серии политических революций и ответных реакций на них. А это вызвало, в свою очередь, не только попытки остановить и сохранить племенной строй при помощи силы, как в Спарте, но также и великую духовную революцию – вторжение в культуру критического обсуждения и, как следствие, критического мышления, свободного от навязчивых магических идей» [Поппер 1992а, с. 221]. В ходе

этих трансформаций, по мнению Поппера, был выработан *принципиально новый индивидуализм*: он сопрягался уже не с *эгоизмом*, а с *альтруизмом*. «Этот объединённый с альтруизмом индивидуализм, – заявляет он, – стал основой нашей западной цивилизации» [Поппер 1992а, с. 140]. Поппер, таким образом, трактует открытое общество в духе *эгалитаризма*. Поскольку же для него, как и для Бергсона, различие между выделяемыми им типами общества *сущностное*, постольку, по его убеждению, «переход от закрытого к открытому обществу можно охарактеризовать как одну из глубочайших революций, через которые прошло человечество» [Поппер 1992а, с. 220]. Всё это, говорит Поппер, вызвало «напряжение цивилизации» и «шок», последствия которых дают о себе знать и в наше время (одним из таких последствий он считает появление обществ тоталитарного типа).

Открытому обществу, согласно Попперу, атрибутивна *гуманистическая справедливость*, имеющая своим основанием три главных принципа, «а именно; (а) собственно принцип эгалитаризма, ...(b) общий принцип индивидуализма и (с) принцип, в соответствии с которым задача и цель государства – защитить свободу своих граждан» [Поппер 1992 а, с. 132]. Справедливость же, которую утверждает закрытое общество, особенно в его тоталитарном варианте, базируется, по Попперу, на прямо противоположных принципах.

Таково в общем виде понимание сущности закрытого и открытого общества К. Поппером.

Сравнение обеих концепций

Сразу же можно отметить, что характеристика обоими философами *закрытого* общества – если не вдаваться в конкретику – в принципе сходна. И тот и другой под ним имеют в виду, прежде всего, *архаическое*, или первобытное, общество. Поппер, кроме того, распространяет понятие закрытого общества на авторитарно-тоталитарные режимы XX-го столетия. И Бергсон, и Поппер констатируют факт поразительной живучести некоторых атрибутов архаики, т. е. атрибутов закрытого общества, внутри современной цивилизации. Так, первый говорит о том, что «первобытный инстинкт... всё ещё сохраняется, благополучно скрытый под достижениями цивилизации» [Бергсон 1994, с. 33], а второй замечает: «Наш собственный образ жизни всё ещё перегружен табу – пищевыми табу, табу вежливости и многими другими» [Поппер 1992а, с. 217].

Политической формой, отвечающей сущности открытого общества, Поппер считает *демократию*, которую, предупреждает он, «нельзя сводить к власти большинства, хотя институт общих выборов является наиболее важным её элементом» [Поппер 1992b, с. 187]. И он выделяет семь основных атрибутов демократии (см.: [Поппер 1992b, сс. 187–188]). А. Бергсон также выше других форм ставит демократию. Он пишет: «Из всех политических концепций она

является в сущности самой удалённой от природы; она единственная, по крайней мере в намерении, выходит далеко за пределы условий жизни “закрытого общества”» [Бергсон 1994, с. 305]. Следует отметить, что речь здесь у Бергсона идёт *не вообще* о природе, а о природе *сотворённой* (*natura naturata*), в отличие от природы *творящей* (*natura naturans*). Он, в частности, пишет: «Идя от социальной солидарности к человеческому братству, мы... порываем с определённой природой, но не со всякой природой. Можно сказать, изменяя смысл выражений Спинозы, что именно для того, чтобы вернуться к Природе природосозидающей, мы отрываемся от Природы природосозданной» [Бергсон 1994, с. 187]. Но если для Поппера демократия имеет политически-рационалистическую сущность, то для Бергсона она обладает религиозно-мистической сущностью: согласно ему, «демократия является евангелической по своей сути, и её движущая сила – любовь» [Бергсон 1994, с. 306]. Ей, утверждает Бергсон, присущ «изначально религиозный характер» [Бергсон 1994, с. 306].

Выше бергсоновская модель открытого общества была квалифицирована нами как *элитаристская*. Поппер же, как следует из рассмотренного выше, ратует за альтернативную ей модель, а именно за *эгалитаристскую*. «Я требую, – заявляет он, – чтобы политики защищали принципы эгалитаризма и индивидуализма» [Поппер 1992 а, с. 208]. Бросается в глаза, что к наличной действительности и Бергсон, и Поппер относятся весьма критически. Согласно первому, «между обществом, в котором мы живём, и человечеством в целом существует... тот же контраст, что между закрытым и открытым...» [Бергсон 1994, с. 32] Согласно второму, «мы всё ещё находимся в переходном периоде от закрытого к открытому обществу...» [Поппер 1992а, с. 94] Более того, открытое общество постоянно подстерегает опасность впасть либо в тоталитаризм, либо в то состояние, которое Поппер именует *абстрактным обществом*. Он отмечает также, что «наше современное общество во многих отношениях напоминает... совершенно абстрактное общество» и что «наши современные открытые общества функционируют в основном при помощи абстрактных отношений – таких, как обмен или кооперация» [Поппер 1992 а, с.с. 219, 220]. И он убеждён, что они *в принципе поддаются* дальнейшему развитию и совершенствованию и что *именно они* на данном историческом этапе максимально репрезентируют идею *подлинно открытого общества*. Но, если для Бергсона действительное всецело открытое общество есть лишь идеал, то для Поппера оно – *реальность*. Открытыми обществами он считает (признавая при этом, что они ещё далеки от совершенства) те, которые принято называть развитыми буржуазными обществами.

Критика обеих концепций

Человеческая история, как и утверждают Бергсон и Поппер, действительно начинается с истории локальных, относительно замкнутых на себя

сообществ и лишь постепенно становится единым историческим процессом, превратившись – с возникновением капитализма – во *всемирную историю*. Иначе говоря, она начинается с существования закрытых обществ. Однако, если бы все они были исключительно закрытыми, их сближение никогда бы не произошло и превращение истории локальных обществ во всемирную историю никогда бы не произошло. И Бергсон, и Поппер, *в целом*, изображают архаику, первобытное общество правильно. Здесь действительно общественное целое почти безраздельно господствует над стихийно образовавшимися его и постоянно его воспроизводящими собственными связями и отношениями индивидами – его членами, а «отдельный индивидуум ещё столь же крепко привязан пуповиной к роду или общине, как отдельная пчела к пчелиному улью» [Маркс 1960, с. 346]. Здесь господствующими в масштабах общества как целого являются *отношения личной зависимости*, представляющие по своей сути, согласно Г. С. Батищеву *социал-органические связи закрытого подтипа*. Но архаическое – как и *всякое иное* – общество не сводится к господствующим в нём связям и отношениям. И это потому, что общество производно от жизнедеятельности индивидов. На этой позиции – хотя специально и не артикулированной – стоят и Бергсон, и Поппер.

Но их ограниченность состоит в том, что они не подозревают о том, что в каждом человеке, а потому и в каждом социуме *всегда* присутствуют в различной степени явности и развитости *три* основных типа связей и отношений: 1) *социал-органические*, 2) *социал-атомистические* и 3) *гармонические*, причём первые два имеют подтипы – *разомкнутый* и *замкнутый* (так что в целом получается пятичленная типология). При этом важно учитывать следующее. «Каждый конкретный человек, как бы сильно не преобладали в его актуально претворяемом и явно зафиксированном образе жизни связи какого-то одного определённого типа или даже подтипа, тем не менее никогда не исчерпывается теми аспектами своего бытия, которые включены в эти связи. В каждом конкретном человеке всегда есть ещё и иные, иномродные аспекты и стороны, включённые или могущие быть включёнными в совершенно другого типа связи. В конечном счёте, в каждом виртуально таится весь полный спектр возможных гетерогенных связей, как бы резко они не отрицали друг друга непосредственно и несмотря на их прямую несовместимость и несогласуемость между собой» [Батищев 1997, с. 303]. Именно поэтому общество способно к изменениям и к развитию.

В свете данных положений видна несостоятельность столь радикального противопоставления Бергсоном «закрытой» и «открытой» души, ибо в каждом индивидууме можно выявить как закрытое, так и открытое содержания. У того, кто обладает «закрытой» душой, просто-напросто преобладают связи замкнутые (социал-органические или же социал-атомистические), а у тех, у кого душа «открыта», преобладают связи гармонического типа, ибо именно внутри них индивиды максимально открыты. Что же касается

выделяемой Бергсоном «открывающейся» души, то она находится либо в социал-органических, либо в социал-атомистических связях разомкнутого подтипа. Любовь, которой, согласно Бергсону, обладают *избранные* («великие мистики»), составляет существо именно связей гармонического типа.

На смену господству в истории отношений личной зависимости приходит, согласно Марксу, господство *отношений вещной зависимости*. По своему существу это *социал-атомистические замкнутые связи*. Это господство утверждается вместе с образованием в Западной Европе буржуазного общества с его принципами утилитаризма, индивидуализма, тотальной конкуренции и эгалитаризма (*формального равенства*). И именно данный тип общества Поппер считает *открытым*. Он без тени смущения констатирует, что «в открытом обществе многие его члены стремятся подняться по социальной лестнице и занять места других членов. Это может привести, например, к такому важному общественному явлению, как классовая борьба» [Поппер 1992 а, с. 218]. А духовный ученик Поппера Дж. Сорос прямо заявляет: «Открытое общество не даёт всем равных возможностей» [Сорос 1991, с. 89]. Такова отстаиваемая ими «гуманистическая справедливость»...

Следовательно, *вопреки* заверениям Поппера о том, что буржуазное общество является открытым обществом, оно в действительности, подобно всем предшествовавшим ему историческим обществам, то есть является *закрытым*. А из этого следует, что К. Р. Поппер и его единомышленники – вне зависимости от характера их намерений – *объективно*, на деле за открытое общество выдаёт общество *закрытое*, а переход от *одного типа* закрытого общества к *другому* его *типу* он изображает как переход от закрытого общества к обществу открытому.

Если теперь посмотреть на модели закрытого и открытого общества, представленные Бергсоном и Поппером, в свете идеи существования в историческом процессе двух тенденций – *универсально-исторической* (или тенденции абсолютного движения становления) и *социумо-центристской* (или тенденции лишь *относительного* движения становления) – и образуемых ими двух измерений – *социально-культурного* и *социумно-цивилизационного* (см. [Хамидов 2014, сс. 93–97]), – то можно сказать следующее. К. Поппер, во-первых, *не выходит* за пределы общественного целого (в Природу, Вселенную), во-вторых, полностью *замыкается* в социумно-цивилизационном измерении. А. Бергсон, напротив, не ограничивается обществом, но, поскольку он не различает в истории указанных измерений, постольку то, что на деле должно быть отнесено к измерению социально-культурному, он помещает в одно-единственное измерение – в то, в котором, как это видно по его концепции, превалируют *социумно-цивилизационные* феномены. Так, характеризуя открытую душу, он отмечает, что «её любовь распространяется на животных, растения, на всю природу», а говоря об особенностях любви «великого мистика», он отмечает, что «любовь, которая его поглощает, – это

уже не просто любовь одного человека к Богу, это любовь Бога ко всем людям. Через Бога, посредством Бога он любит всё человечество божественной любовью» [Бергсон 1994, сс. 39, 251]. Любовь как особая модальность, как род связей гармонического типа полноценно функционирует *лишь* в социально-культурном измерении. Причём в рамках данного измерения возможно и полноценное отношение к Абсолюту, *не подменённому* никакой химерой как артефактом той или иной конечной формы конфессиональности.

Следует специально отметить, что сама по себе идея открытого общества *весьма плодотворна*. Следует также согласиться с Поппером в том, что «если мы хотим остаться людьми, то перед нами только один путь – путь в открытое общество» [Поппер 1992 а, с. 248]. Однако нельзя с ним согласиться в том, что этот путь есть путь *эгалитаризации* общества. (Хотя, конечно, эгалитарный социум гораздо предпочтительнее авторитарно-тоталитарных монстров.) Подлинно открытое общество может быть создано лишь открытыми же людьми, т. е. такими людьми, в жизнедеятельности которых преобладают связи гармонического типа. А это может наступить лишь вследствие торжества в историческом процессе того, что А. А. Хамидов называет универсально-исторической тенденцией и образуемого ею социально-культурного измерения. В подлинно открытом обществе тоже существует равенство, но это отнюдь не формальное, извне прилагаемое к индивидам «равенство». Это – мир, «который, – по словам К. Маркса, – сам создаёт свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства» [Маркс 1955, с. 128]. До настоящего же времени указанная тенденция и соответствующее измерение осуществляются под плотными напластованиями и нагромождениями блокирующих её феноменов, порождённых и непрестанно порождаемых всё ещё *доминирующей* в историческом процессе социумо-центристской тенденцией.

Путь к подлинно открытому обществу – и не в элитаризме, ибо всякий элитаризм – гласно или негласно – подразумевает *избранность* одних и *сущностную неполноценность* других, притом *большинства*. Бергсон, конечно, прав в констатации того факта, что в человеческой истории до сих пор «открытое общество», *то есть* система связей гармонического типа – довольно редкий феномен. Но из этого вовсе не следует, что *онтологически* предрасположены к ним лишь избранные. «Царство свободы», о котором писал К. Маркс, *то есть* действительно открытое общество *открытых* людей, находящихся в связях и отношениях гармонического типа, в принципе (*именно в принципе* – не более!) возможно как раз потому, что эти связи и отношения сущностно присущи *каждому* индивиду, а «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» [Маркс 1962, сс. 402–403]. Этот тип в принципе может когда-либо стать господствующим в масштабах общественного целого именно *потому*, что «он никогда не был чужд всеобщей сущности человека и в латентной форме всегда таился в ней, как не-

отъемлемо присущий ей, несмотря ни на что» [Батищев 1997, с. 300]. А значит, путь к действительно открытому обществу пролегает по ту сторону альтернативы: *элитаризм или эгалитаризм*, и состоит он в сознательном и ответственном культивировании каждым индивидом в самом себе связей и отношений гармонического типа. И в этой связи Бергсон прав, говоря о человечестве, что «его будущее зависит от него самого» [Бергсон 1994, с. 346].

Заключение

Анализ и сопоставление концепций открытого общества А. Бергсоном и К.Р. Поппером показал, что эти концепции, несмотря на преобладающее в них различие, и в своём различии, и в своём сходстве в равной мере не соответствуют действительному понятию подлинно открытого общества и – каждая по-своему – изображает и превозносит именно закрытое общество.

Библиография

- Батищев, Г. 1997. 'Введение в диалектику творчества'. СПб., РХГИ, 463 с.
- Бергсон, А. 1994. 'Два источника морали и религии', М., Канон, 383 с.
- Маркс, К. 1960. 'Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 23. М., Политиздат, 907 с.
- Маркс, К. 1955. 'Дебаты шестого ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 1, М., Политиздат, сс. 119–160.
- Маркс, К. 1962. 'Павлу Васильевичу Анненкову. 28 декабря [1846 г.]', Маркс, К. & Энгельс, Ф. *Сочинения*, изд. 2-е, т. 27. М., Политиздат, сс. 401–412.
- Поппер, К. 1992 а. 'Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона'. М., Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 446 с.
- Поппер, К. 1992 б. 'Открытое общество и его враги. Т. II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы'. М., Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 525 с.
- Сорос, Дж. 1991. 'Советская система: к открытому обществу'. М., Политиздат, 222 с.
- Хамидов, А. 2014. 'Философия истории Карла Маркса'. Алматы, ИФПР КН МОН РК, 499 с.

Transliteration

- Batishchev, G. 1997. 'Vvedeniye v dialektiku tvorchestva' [Introduction to the Dialectic of Creativity]. SPb., RKhGI, 463 s.
- Bergson, A. 1994. 'Dva istochnika morali i religii' [Two Sources of Morality and Religion]. M., Kanon, 383 s.
- Marks, K. 1960. 'Kapital. Kritika politicheskoy ekonomii. T. 1. Kn. I: Protsess proizvodstva kapitala' [Capital. Criticism of Political Economy. T. 1. Kn. I: Capital Production Process], Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, t. 23. M., Politizdat, 907 s.
- Marks, K. 1955. 'Debaty shestogo landtaga (statia tretia). Debaty po povodu zakona o krazhe lesa' [Debate of the Sixth Landtag (Article Three). Debate on the Forest Theft Law], Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, t. 1. M., Politizdat, ss. 119–160.
- Marks, K. 1962. 'Pavlu Vasilyevichu Annenkovu. 28 dekabrya [1846 g.]' [Pavel Vasilyevich Annenkov. December 28 [1846]], Marks, K. & Engels, F. *Sochineniya*, izd. 2-e, t. 27. M., Politizdat, ss. 401–412.

Popper, K. 1992 a. 'Otkrytoye obshchestvo i ego vragi. T. I. Chary Platona' [Open Society and its Enemies. T. I. Plato's Charms]. M., Feniks, Mezhdunarodnyy fond «Kulturnaya initsiativa», 446 s.

Popper, K. 1992 b. 'Otkrytoye obshchestvo i ego vragi. T. II. Vremya lzheprorokov: Gegel. Marks i drugiye orakuly' [Open Society and its Enemies. T. II. Time of the False Prophets: Hegel, Marx and Other Oracles]. M., Feniks, Mezhdunarodnyy fond «Kulturnaya initsiativa», 525 s.

Soros, Dzh. 1991. 'Sovetskaya sistema: k otkrytomu obshchestvu' [Soviet System: to an Open Society]. M., Politizdat, 222 s.

Khamidov, A. 2014. 'Filosofiya istorii Karla Marksa' [Philosophy of the History of Karl Marx]. Almaty, IFPR KN MON RK, 499 s.

Түйін

Хусаинова Г. Екі ашық қоғам түсінігі (салыстырмалы талдау)

Мақала ашық қоғамның екі тұжырымдамасын – А. Бергсон тұжырымдамасын және К.Р. Поппердің тұжырымдамасын салыстырмалы талдау жасады. Жабық қоғамның философтарының екеуі де бірдей ұқсас екені көрсетілген. Біреуі де, екіншісі де, ең алдымен, архаикалық немесе қарабайыр қоғам. Поппер, сонымен қатар, жабық қоғам тұжырымдамасын XX ғасырдың авторитарлық тоталитарлық режимдеріне кеңейтеді. Бергсон де, Поппер де архаиканың кейбір атрибуттарының таңғажайып өміршеңдігін, яғни қазіргі заманғы өркениеттің ішіндегі жабық қоғамның атрибуттарын көрсетеді. Дегенмен, бұл философтар ашық қоғамды басқаша түсіндіреді. Ашық қоғамның мәнін қанағаттандыратын саяси формасы демократияны қарастырады. Дегенмен, ашық қоғамның Бергсониян моделі элита, ал Поппер ұсынған үлгі эгалитарлық болып табылады. Сонымен қатар, Бергсон және Поппер қазіргі шындыққа өте маңызды. Бергсон және Поппердің ашық қоғам түсініктерін талдау және салыстыру көрсеткендей, олардағы айырмашылықтарға қарамастан және олардың айырмашылығы мен ұқсастығымен шын мәнінде ашық қоғамның нақты тұжырымдамасына сәйкес келмейді бұл ұнамды тұйық қоғам.

Түйін сөздер: ашық қоғам, жабық қоғам, элитизм, эгалитаризм, әділеттілік, демократия, байланыстың мерзімді типологиясы, байланыстардың мерзімді емес типологиясы, әмбебап тарихи үрдіс, әлеуметтік орталықтық үрдіс.

Summary

Khusainova G. Two Open Society Concepts (Comparative Analysis)

The article carried out a comparative analysis of two concepts of open society – the concept of A. Bergson and the concept of K.R. Popper. It is shown that the characteristic of both philosophers of a closed society is in principle similar. Both the one and the other under him mean, above all, an archaic, or primitive, society. Popper, in addition, extends the concept of a closed society to the authoritarian totalitarian regimes of the twentieth century. Both Bergson and Popper state the fact of the amazing vitality of some of the attributes of the archaic, that is, the attributes of a closed society, within a modern civilization. However, an open society is interpreted differently by these philosophers. The political form that meets the essence of an open society, both consider democracy. However, the Bergsonian model of open society is elitist, while the model proposed by Popper is egalitarian. At the same time, Bergson and Popper are very critical about present reality. Analysis and comparison of the open-society concepts by Bergson and Popper showed that these concepts, despite the difference prevailing in them, and in their difference, and in their similarity, do not equally correspond to the real concept of a truly open society and it is a closed society that extols.

Keywords: Open Society, Closed Society, Elitism, Egalitarianism, Justice, Democracy, Periodical Typology of Connections, Non-Periodical Typology of Connections, Universal Historical Tendency, Social Centrist Tendency.

*Айгүл Тұрсынбаева (Астана, Қазақстан),
Ақмарал Малдыбек (Түркістан, Қазақстан)*

АБАЙ ДҮНИЕТАНЫМЫНЫҢ ДІНИ СИПАТЫ

Аннотация: Мақалада Абай Құнанбайұлы дүниетанымының діни сипаты зерделенеді. Бүгінгідей түрлі мәдениеттер тоғысындағы жаһандану үрдісіне бағыт бұрған заманда ұлтымыздың рухани өрісін биіктеткен тұлғалардың қалдырған мұрасына қайта үңілу оның тағылымдық мәнін қайта зерделеу – бүгінгі заман тудырып отырған қажеттілік.

Даналық өлшеміне айналған ойшыл Абайдың дүниесі ұлттың негізгі рухани арқауын құрап, қазіргі заманғы сана жүйесіне өтіп, кешенді сипаттағы зерде мен таным таразысына түсуі – қазіргі қоғамдық әлеуметтік даму талабына сай қажеттілік.

Абай даналығы – кісінің тұрақты дамуының үлгісі, әлеуметтік-рухани құбылыстарды зерделеудің іргелі үйлестігі. Оның тірегі – адамдықты ақтауда, елдің ырқын жақтауда. Даналықтың осындай деңгейін тарату және басқару жұмыстарын ұйымдастыру ендігі көңілден шыға бермейді. Жүректі сыздататын мәселені қозғағандаймыз. Сондағы діттеріміз келесі қадам. Ұмытқанды ұлықтай отырып жоғалтқанды есте жаңарту, сол арқылы бұрынғы ұрпақтардың ұлағатты өмірлік тәжірибелерін бүгінгі адамның болмысымен ұштастыру. Қазақты өзіне өзін танытатын мұндай дәстүрлі қағида ендігі оның әлеуметтенуіне лайықты сара жолды, ұлттың ұлағатты өрнегін қалыптастыруға арналмақ. Санамыз да, саясатымыз да осы тұғырға шоғырланса, елдігіміз одан сайын күшеймек.

Түйін сөздер: Алла, исламият, иман, дін, қарасөз, толық адам.

Kіріспе

Тәуелсіз Қазақстанның алдында руханият саласында орасан зор әрі қасиетті мақсат – халық рухын, оның өзегі – ұлттық философияны жаңғырту немесе қайтадан қалпына келтіру мақсаты тұрған еді. Қаншама экономикалық және саяси жетістіктерге жеткенмен де, мәдени қайта өркендеусіз, Қазақстан өркениетті елдер қатарына еш қосыла алмайды. Біздер ауызша да, жазбаша да «рухы күшті халық», «рухани биік халық» деп бағалаймыз. Қазақылықты немесе ұлттық рухты анықтауға тікелей қатысы бар басқа да қасиеттер болуы мүмкін. Қалай болғанда да олардың қазақ халқының тұтастығынан туындайтындығына күмән келтіруге болмайтыны анық.

Ұлттық сана-сезімді жетілдірудің жолдарын табу және оны іс жүзіне асыру – қоғамдық қайраткерлердің еншісіне жүктелген аса ауыр мәселе. Бұл істі жүзеге асырушылардың бірі философтар болып отыр. Бүгінгі ХХІ ғасырдың биігінен қарап тұрып, дүние жүзі бойынша енді ғана ақыл қаруы ретінде қолға алына бастаған жүйелік концепцияның өткен ғасырдың басында тіршілік кешкен Абай Құнанбайұлының танымында

болғанына таң қалмасқа шараң жоқ. Бір анық нәрсе – бүгінгі жүйелік дүниетанымның планеталық масштабтағы биосфера мен социумның глобалдық мәселелерінен өсіп шыққаны. Ол өмірдің барлық салаларында қолданылып келеді.

Хәкім Абай шығармаларында күрделі тақырыптарды дүниетанымдық тұрғыдан көркем бейнелеу үлгісін ғылыми саралау – бүгінгі қазақ философиясының бастау көздерін анықтауға негіз болады. Оның негізі қай қоғамның да көкейкесті мәселесі болып келген адам тұлғасы мәселесін көтеруде жатыр. Оның шығармашылығының түп тірегін және шешуші мәнін құрайтын адам мен қоғамның, адам мен тылсымның мәселелерінің мәнін ашу зерттеуге негіз боларлық өзекті мәселе.

Әдіснама

Абай дүниетанымы өзі өсіп өнген жұрттың ауқымынан асып, бүкіл адамзаттық мазмұндағы ойлармен сабақтасып жататындықтан оның көркемдік әлеміндегі әрбір сөз қолданысы мен ой образының мәні терең. Барлық замандарға тән мәңгілік тақырыптарды (адам мен жаратылыс, нәпсі, тәубе, шайтан) бейнелеудегі үлгілер көнеден күні бүгінге дейін түрлі даму сатыларын басынан өткерді. Бұл жағдай Абай өмір кешкен аумалы-төкпелі заманда ғана емес оған дейін де, бүгінгі күні де адамзат үшін аса маңызды тақырып болып табылады. Оның жазған еңбектерінде қоғамның әлеуметтік мәселелері философиялық және терең әлеуметтік мазмұнға ие болады. Бүгінде Абайды тану бізге жеткен мұралары арқылы болмақ. Осы орайда салыстырмалы, когнитивтік, концептілік талдау, интерпретациялау, саралау, жіктеу, сипаттау сияқты әдіс-тәсілдер қолданылды.

Негізгі бөлім

Абай дүниетанымын зерттеу – ол ұлттық философияның жалпы мәселелерін анықтау, ол болмыс, рух, өмір, таным, құндылықтар. Абайдың танымы бүгінгі күнімізге, тіршілікке, өмір сүру, болу үшін қажет-ақ. Абайдың өмір сүрген ортасын, тарихи-әлеуметтік себептерін талдаудан бастап, Абайдың өлеңдеріне толық сараптама жасап, оның ішінде адам болу, өмір кешу, толық адам ұғымдарын мәнін ашу мақсатында, Абайдың діни дүниетанымына бойлауымыз қажет.

Абай барлық діндерге ерекше көңіл қойып зерттеді. Өзіне дейінгі тарихтағы көл-көсір рухани дарияның ішінен өзіне қажеттісін іздеді. Ақселеу Тарақты, Қойшығара Салғариндердің пайымдаулары бойынша осы ізденіс жолында Абай Нью-Йорк университетінің профессоры Джон Уильям Дрэпердің еңбектеріне көп сүйенген болса керек. Оның «Еуропаның ақыл-ойының даму тарихы», «Католицизм мен ғылымның арасындағы

қатынас тарихы» атты кітаптарының өзі бұрын кездестірмеген соны тарихи деректерді оқып, өзінің таным аясын кеңейте түседі. Оқығандарын ой елегінен өткізе келе, Абай әр түрлі дінді ұстаған халықтардың әр түрлі атағанмен олардың бәрінің жаратушы деп мойындаған бір құдіреттің барына шек келтірмейтіндеріне көзі жетеді. Осы сенім-нанымның адамның адами қасиеттерін қалыптастыруға үлкен септігі болғанын байқайды.

Дегенмен барлық діндер ішінде имандылыққа баулитын бірден-бір дүниетаным ретінде исламды қабылдайды. Шын имандылық Алланы тану, оны мейлінше сүйу, оған барынша ұқсау, еліктеу жолымен келеді. Имандылыққа тәрбиелеу, имандылыққа қол жеткізу Абай «Қара сөздерінің» басты желісі солардың бәрін тізбектейтін қызыл жібі десе болғандай. Қазақи мәдениеттің тұғыры ретінде ата дәстүрін, ал тәлім-тәрбиенің қазығы ретінде діни тәрбиені қабылдап, уағыздайды. Абайдың бұл тұрғыдағы үлкен ерекшелігі – дін бұзар дүмше молдаларға үзілді-кесілді қарсы болып, таза дінді, салауаттылықты қолдау туралы қағидалары. Абай дәріптеген дін – ол гуманизм жолын ұстаған қасиетті дін, ол тәркі дүниелікке мүлде қарсы. Ол адамгершілік сезімі терең, жүрегі махаббатқа толы кісіні діни дұрыс адам деп есептейді. Дін адамның көңілі, адамгершілік қасиеті деп түсіндіреді. Сондықтан басына сәлде орап, бес уақыт намазды ұстап жүргендердің бәрін діни дұрыс адамдар қатарына қоспайды. Себебі ғылымсыз оқыған намаз, тұтқан ораза, қылған қаж ешбір ғибадат орнына бармайды – дейді. Алланың ақиқаттығын ғылым жолымен тауып шын көңілмен, бар ықыласымен махаббат тұтуды керек етеді. «Ғылым – алланың бір сипаты, ол хақиқат, оған ғашықтық өзі де хақылық, һәм адамдық дүр» [Есімов 1994, 195 б.]. Абайдың дінге деген көзқарасы оның дүниетаным аясының керемет кеңдігін, түсінік, даналық өрісінің биіктігін көрсететін белгі.

Осы орайда қазақ халқының ертеңінің қамын жеген Абайдың шексіз даналығына қайран қаламыз.

Сананы жетілдіріп, халықты адамгершілікке, имандылыққа, бауырмалдылыққа тәрбиелеуде діннің ерекше орнын, соған орай ол туралы түсініктің дұрыс болуын көздеген Абай бұл тақырыпты барлық сөздерінде кеңінен қамтыды. Жоғарыда жеке-жеке мазмұн мағынасы келтірілген ғақлиялар соның куәсі.

Кеңес дәуірінде Абай тағылымын ұмытып, ғұламаны дінге қарсы күрескер ретінде көрсетіп, тұтас екі ұрпақ өкілдерін атеистік дүниетаным шырмауында ұстадық. Сондықтан өзге халықтармен бірге біздің халқымыздың арасынан да не алладан тайсалмайтын, не өкімет заңын мойындап сыйламайтын, не обал-сауаптың жөнін білмейтін, адалдық пен ар-намысқа тырыспайтын имандылыққа өгей ұрпақ қалыптасты. Осы келеңсіздікті жоюдың факторы ретінде халқымыздың қанына сіңіп, көптеген ізгілікті қасиеттерін тәрбиелеуге ықпал жасаған ислам тағылымдарын болашақ ұрпақты тәрбиелеуге пайдаланудың ешқандай да артықтығы бол-

маса керек. Осы мақсатта Абай діні, Абай түсінігі, Абай даналығы, Абай өнегесі бізге үлгі болуға тиіс.

Мұхтар Әуезовтің терең ізденістерінен кейін Абай діні нендей дін деген сауалға жауап іздеген кісі академик-ойшылдың үш тезисіне тоқталмай өте алмайды. Бірінші, «Абайға шығыстан кірген бұйымдардың басы ислам діні», екінші, «Абай діні – адамгершілік діні», үшінші «Абай діні сыншыл ақылдың шартты діні». Осы үш тезистің басын ашып талдай алған зерттеуші жоғарыдағы сауалға тура жауап таба алады.

Әрбір діннің ең басты мәселесі – құдай түсінігіне анықтама. Мұхаммед пайғамбар христиан дінімен таныстығын осы түсініктен бастайды. Және де осы діндегі бір құдайдың үшке бөлініп, үш көріністе сипатталғандығына көңілі толмайды. Қалайша үш бірге тең болады, бұл көрер көзге дін мағынасын қиындатып, шатастырады, сондықтан құдай жалғыз болу керек. Ислам шахадасының – Алла бір, ал Мұхаммед оның пайғамбары – деген қағидасы сыншыл ақылдың ұйғарымы. Яғни, исламның өзі пайғамбардың сын көзқарасынан шыққан шартты дін.

Абайдың үзеңгілес шәкірті Көкбай естеліктерінде мынадай мағлұмат бар. «Абай христиан дінінің наным бойынша, «Үш жүзді құдай» деген ұғымға дау айтыпты. Бірлігіне үш жүзді болу сия ма? Сол үш сипат бір түрінде болса құдайлығына көп бола ма?» – десе керек [Есімов 1994, 105 б.].

Абай тағылымындағы аллатағала адами бейнеден гөрі шексіздіктегі беймәлім күшпен ұшып жүретін, әлемдегі барлық өзгерістерді, қимылдарды, әрекеттерді көріп, сезіп жүретін күдіретті күш. Адамдар болмысын реттеуші, дін исламның иесі. Жиырма сегізінші сөзде Абай осы көзқарасын әрі қарай тереңдете түседі. Абай сөзінің астарына көңіл бөлген дұрыс. «Біреу бай болса, біреу кедей болса, біреу ауру, біреу сау болса, біреу есті, біреу есер болса, біреуінің көңілі жақсылыққа мейілді, біреудің көңілі жаманшылыққа мейілді - бұлар неліктен? – десе біреу, сіздер айтарсыздар, құдайтағаланың жаратқанынан, бұйрығынша болған ісі деп. Жә, олай болса, біз құдайтағаланы ғайыбы жоқ, міні жоқ, өзі әділ деп иман келтіріп едік» [Есімов 1994, 180 б.]. Осындай пікірдің көп кездесетіндігіне қанық Абай, бәрі де Алла тағаланың ісі, жаратушы иенің пәрмені дегенге күдік келтіреді. Бұл пендешіліктен туған, өзін-өзі растау үшін табылған қулық. Адамдар өзі істеген іске ар, намыс, иман таразысының алдында жауап беруден тайсалып, ойдан шығарып алған пікір дегенге келеді. Бай болғанын көтере алмаған кесепат та, тамақ таппай сандалған жалқау да айналып келгенде «бәріне де сен кінәлісің» деп Алла тағаланы жықпақшы. Кінәнің бәрін өзінен емес, өзгеден іздеуге даяр тұратын мінез қазаққа кесір болып жабысқан мінез. Сол мінезге ашынған Абай «бәрі де аллатағаланың әмірімен болып жатыр деген сөз кімге пайда, кімге залал» – дейді. Осы пікір ұлтымызды құтыртып, бас көтеруге мұрша бермей жүрген қасиет емес пе екен деген тұжырым жасайды.

Абай исламияттың көптеген діни сөздерін өзі өмір сүрген ортаға басыншы бейімдеп түсінікті етіп баяндайды. Бұл туралы зерттеуші Мекем-тас Мырзахметов «Абай діні сыншыл ақылдың шартты діні» деп, Мұхтар Әуезовке сілтеме жасайды да, бұл ойды былайша таратады. «Бірақ үңіле зерттей қараса, Абай исламияттың кейбір түбірлі ұғымдарын сыншыл ақыл сынына салып, оны өзіндік таным тұрғысынан адамгершілік дініне айналдырады. Өзіндік гуманистік ойларын көбінесе діни ұғымдармен жанастыра отырып таратады. Абайда айтылатын гуманистік танымдар мен пікірлерде теологиялық ұғымдар мен шығыстық термин сөздердің мол болуы, әрине, оны қоршаған орта мен тыңдаушылар құрамына байланысты. Исламияттық ұғым, діни сөздер молырақ колданған шығармаларының өзінде де Абай адамшылық жайлы асыл мұратты ойларына тыңдаушы назарын үнемі бұрып отырады» [Есімов1994, 190 б.]. Бұл пікірмен келісетін жері де, келіспейтін жері де бар. Абай діні – сыншыл ақылдың, адамгершіліктің діні деген пікір қазір көп қайталанғаннан жан-жақты дәлелденген аксиомаға айналып отыр. Абайтану ілімінің қазіргі деңгейінде талас туғызбайды.

Абайды исламиятқа жүгінгенде тек ортасына, айналасына, тыңдаушысына сөзім ұғымды, түсінікті болсын деген ой болды деу біздің ойымызша қисынсыз пікір. Абай нанымының, сенімінің, философиясының көптеген ой-тұжырымдары оны дінді іштей, жан сезімімен, бүкіл табиғатымен қабылдаған адам ретінде көрсетеді. «Махаббатпен жаратқан адамзатты, Сен де сүй алланы жаннан тәтті», «Алла деген сөз жеңіл, аллаға ауыз жол емес», «Ынталы жүрек, шын көңіл өзгесі хаққа қол емес» деген ой маржандары соған айшықты дәлел.

Абай шығармашылығында толық адам деген ұғым жиі кездеседі. Сондағы толық адамның көп сипатының бірі – ол алланы жан-тәнімен сүйген шын мұсылман. «Құдай тағаланың жолы деген жол ниһаятсыз шексіз» дейді хакім Абай. «Оның ниһаятына ешкім жетпейді. Бірақ сол жолға жүруді өзіне шарт қылып кім қадам басты, ол таза мұсылман толық адам делінеді. Дүниеде түпкі мақсатың өз пайдаң болса, өзін ниһаятлысың, ол жол құдайдың жолы емес. Ғаламнан жиылсын, маған құйылсын, отырған орныма ағып келе берсін деген ол не деген нысап? Не түрлі болса да, я дүниеңнен, я ақылыңнан, я малыңнан ғадаләт, шапағат секілді біреулерге жақсылық тигізбек мақсатың болса, ол жол – құдайдың жолы» [Мырзахметов 1982, 50 б.]. Сонымен, Абай пайымында, жаратушы иенің жолының шеті, шегі жоқ, бастауы беймәлім, аяқталуы да белгісіз өзгеше әлем. Сол ғажайып өзгеше құбылыстың есігін ашып дәм-тұзын татып, тіршілік ләззатына бату, жар сүю, бала өсіру, шабытты көңіл күйге кемелдену жердегі пендеге ғана бұйырған. Жақсылыққа тасымай, жаманшылыққа саспай сол жаратқан ие жолымен өзгеру, даму, ілгері басу адамдарға ғана тән нәрсе. Осының өзі бақыт, көңілдің тоқтығы, жүректің имангүлі, осыған шүкіршілік жасап, өзін ғана ойла-

май басқаға да жақсылық келтіріп көмек бере жүрсе адам толық адам дәрежесіне көтеріледі.

Яғни, толық адам дегеніміз шетсіз, шексіз дүниенің рахымын, алланың махаббатын жүрегімен сезіне жүреді. Ұят пен құдай сөзін ұстау иманның екі түрі екенін біледі. Жаратқан ие жаны сұлу адамды, сұлулықты ұнатады. Алланың өзі кешірімшіл, кешірім жасауға дайын кісілерді өзіне тартады. Кез келген пенденің сауап таразысына салатын жақсы мінезінен артық ісі жоқ. Сауап таразысында дәулет те, атақ та, абырой да салмақ бола алмайды. Таразы алдында жақсы адамдар бұл фәниде қайырлы істерді көп жасай алмағанына өкінсе, жаман адамдар жаманшылығынан дер кезінде қайтып тәуба қылмағанына өкінеді. Әрбір адам баласы өз істерін, өз тағдырын күнінде, аптасында таразыға салып өз-өзіне есеп беріп отыруы қажет. Абай аңсаған бар қазақ осындай болса екен деп армандаған толық адам сипаттары осындай.

Ғұлама шексіздік пен шектілікті, Алла болмысы мен адам болмысын диалектикалық байланыста тұрған түсініктер екендігіне мән бере отырып, олардың арасына дүние, мал араласқанда қайшылық пайда болатынына да көңіл бөледі. «Кімде-кім ахиретте де, дүниеде де қор болмаймын десе, білмек керек еш адамның көңілінде дүние қайғысы, дүние қуанышы, ахирет қайғысынан, ахирет қуанышынан артық болса – мұсылман емес» [Есімов 1994, 188 б.]. Бұл дүниенің бір күндік қуанышына, бес күндік атағына, лауазымына, дәулетіне, дүние мүлкіне ахиреттің кеңшілігін, мәңгілігін, ақтығын, пәктігін айырбастап жүре беретін адам – имансыз адам.

Алла хақты сүюге шүкіршілік тәуба қылуға, басқаның ала жібін аттамауға, мейірімді, иманды болуға, жетімді жылатпауға, тазалыққа ұмтылуға құран сөзі арқылы үгіттейді.

Қазақ дәстүрлі мәдениеті мен әдебиетінде Абайға дейін де, кейін де бұл дүниенің жалғандығын, бірақ осы өткінші өмірде адами мұраттар мен абыройлы істерге ұмтылып қалу қажеттігі туралы қаншама айтылған. «Мынау жалған сұм дүние, өшпей қалмас деменіз». (Бұқар жырау), «Мынау жалған сұм дүние кімдерден кейін қалмаған» (Махамбет), «Тіршілік адамзатқа аз ғана күн. Ұқсайды дүние, шіркін, жанған шамға» (Ақан сері), «Біздерден де бір күн қаларсың, піл сауырлы қара жер. Қойныңды ашып қол жайып, құшағыңа аларсың» (Шәңгерей). Бірақ бұл ойларда пессимистік сарыннан, оптимистік ынта басым. Оған Шәңгерейдің мына сөздері дәлел. «Дүние қызыл түлкі, алдауратар, тайсалмай, тіршіліктен қыран боп шал» дегені қайрат-жігерді, ар-намысты қайрап, есенді жіберме, есебіңнен, ақыл-есіңнен жаңылма, осы дүниедегі тіршілік маңызды дегенге саяды.

Диалектикалық пайымы зор Абай «Өмір, дүние дегенің ағып жатқан су екен» деп Гераклит философиясының темірқазығын еске салады. Дала ғұламасы дүниенің жанды қозғалыста, шексіз құбылыста екендігін, адамзат мінезінің мәңгі өшпестігін, адам баласының ұлы мұраттарға, саналы істерге ұмтылысын паш етеді. «Ол әдемі тұрғызылған, сұлу қаланған затты

дүниеге – кірпіш дүниеге балап, сен оның кетігін толтыр, мінін түзе деп бағыт сілтеді» [Мырзахметов 1982, 59 б.].

Абайдың діни дүниетанымында Алла ұғымынан кейін ең көп орын алғаны иман ұғымы. Оның себебі де түсінікті. «Иманшарт» кітабының түсіндіруінше ислам дініндегі мұсылмандықтың басты белгісі иманның жеті шартын мүлтіксіз орындау. Иманның жеті шартына түгел нанбай, үзіп-жұлып сену – мұсылманшылық тұрғысынан қарағанда барып тұрған дін бұзарлық қылық. «Абайдың айтуынша алдыңғы қатарлы мұсылман хакимдері осы жеті шарттың біріншісіне – әйтеуір бір жаратушы күштің барлығына сенгенде, қалған алтауына күмән тудырып, ешбір ақыл-ой сынына қондыра алмай, оларға қарсы пікірде болғандар. Бірақ Абайдың танымында мұндай хакимдер дін жағынан ұстаз бола қоймағанның өзінде де, бүкіл адамзат баласының қамын ойлап, бұл дүниенің пайдасы үшін қызмет етуі себепті біз оларға борыштармыз деген ой түйінін ашық білдіреді» [Негимулы 1991, 92 б.].

Яғни, Абай иман ұғымының таза діни мағынасын ғана емес, оның адамгершілік, гуманистік сипатын ашуға тырысады. Иман ұғымы Абайдың философиясының ең басты категорияларының біріне айналды. Осы себеппен «Қара сөздердегі» он екінші, он үшінші, он алтыншы, жиырма жетінші, отыз төртінші, отыз бесінші, қырық бесінші сөздердің маңызы өте жоғары. Он екінші, он үшінші сөздер құдайға құлшылық студің мәнін айтып, иман жайын сөз етеді. Иман термині қазақ санасына ислам діні арқылы енгенмен, келе-келе ар-білімінің (этиканың) басты ұғымына айналған. Халқымыздың жақсы жанды иман жүзді дейтіні де содан. Абай он екінші сөзде осы қағиданы тек қайталаумен шектелмей, халық түсінігіне орай қазақтардың тұрмыстағы, қаракетіндегі салғырттық дінінде де орын алып отырғанын көріп қынжылғандықтан туған ойларын ортаға салады [Мырзахметов 1994, 170 б.].

Абай иман туралы өзінің он үшінші қара сөзінде ой толғай отырып, иман жөнінде екі түрлі түсінік бар екенін, иманның якини және таклиди деген екі түрі болатынын айтып, «иман» деген діни ұғымға ғылыми және моральдық мән, мазмұн беруге ұмтылады. Якини иман – шын иман, шын нану, сену. Бұл иман ақылдан, дәлелден, ғылымнан туады. Бір нәрсеге сенгенде, «...соның хақтығына ақылы бірлән дәлел жүргізерлік болып...» ақыл дәлелімен нану керек. Бұл иман білімге, ғылымға, ақыл дәлеліне негізделуге тиісті. Демек, Абайдың түсіндіруінше шын иман танымнан шығуы, тууы керек. Неге сенсең де, соның сырын, ішкі мәнін біліп сен, тіпті құдайға сенгенде де, оған ақыл дәлелі арқылы сенуге шақырады. Абайдың иманға беріп отырған бұл түсінігі – көптеген философтарға тән парасатты түсінік. Таклиди иман – еліктеуден шыққан иман, наным, сенім. Бұл иман ақылдан, ғылымнан, дәлелден тумаған, тек дін иелерінің айтқанына иланудан, соларға еліктеуден туған. Мұндай иман шынайы иманнан айырықша, шынайы иман

адамға жоғарғы ақиқат пен өмір мәніне жол аша отырып, оның рухани тағдырының орталығына айналады. Абай сөзімен айтқанда тақлиди иман – «...кітаптан оқу бірлән яки молдалардан есту бірлән...» болатын иман. Бұл иман – өзі ештемені білмей, еш нәрсе туралы ойламай, дін иелерінің сөзіне еріп, «ел қалай кешсе, мен де солай көштім» деген надандықтан шыққан соқыр сезім, үстірт наным. Абайдың аңғаруынша, дінге сенушілердің иман туралы ұғымы осы екінші түсінік, олар шын иманның не екенін білмейді, өйткені шын иман ғылымға, танымға байланысты, ал дінге сенушілердің «Якини иманы бар деуге ғылымы жоқ...». Иманның осы екі түрін талдай келіп, Абай біріншіден, шын иман – таныммен барабар дегенді аңғартады. Екіншіден, иманды этикалық, адамгершілік мәселесімен ұштастырып, оны ар, ұят деңгейіне көтереді де, ұяты жоқ адамның иманы да болмайтынын дәлелдейді. Сонымен қатар, Абай мұсылман ғұламаларымен пікір таласына түсіп, дін иелерінің имансыздығын, олардың ұғымында иман туралы жоғарыдағы екі түсініктің де жоқ екендігін дәлелдеуге тырысады. Абайдың айтуынша, дін бұзарлардың иманы – алдау мен арамдық. Өзінің бас пайдасына қарай, «...ақты қара деп, я қараны ақ деп, өтірікті шын деп ант ететұғын...», «кылыш үстінде серт жоқ», «...құдай тағаланың кешпес күнәсі жоқ» деген жалған мақалды қуат көрген мұндай пенденің жүзі құрысын» деп, дүмше молдаларға лағынет айтады. Анти клерикалдық бағыттағы дін иелері – ары мен иманын, наныммен сенімін сатушы екіжүзділер екендігін, олардың халықты надандықтан шығарғысы келмейтінін, өйткені наданды алдау оңайға түсетінін, ал қараңғылықта арамдықтың анық көрінбейтінін бірнеше еңбегінде баса айтады. Иман – бұл соқыр сенім емес екендігін бірнеше рет атап өткен Абай, ең бастысы Құдайды сүю керек дейді. Осы тұста діни сенімдегі сопылық элементтерді байқауға болады. Құдайға деген махаббат таным, ізденіс арқылы ақиқатқа деген махаббатқа жетелейді. Құдайды тану арқылы өзімізді танимыз. Егер ғылымды, білімді сүйсек, бұл Құдайды сүйгеніміз, себебі ғылым – Жаратушының бір сипаты. Махаббат – адам жанын жоғары деңгейге көтеруге ұмтылатын күш және ол пәк болу керек, өйткені Құдай жолы – ең таза, адал жол. Махаббат жүректен шығады, Алланы да дәл осы жүрек арқылы тани аламыз [Жанабаева 2013, 136-141 бб.].

Он алтыншы сөзі қазақтың құдайға құлшылығы жайында. Қазақ сана-сына құдайға құлшылық мықтап сіңбеген, көп жағдайда әдетіне айналған. Қазақтың дін мәселесіне немқұрайлы қарауының үш себебі болса керек. Біріншіден, халқымызға ислам діні барлық болмысымен енген жоқ. Екіншіден, қазақ тұрмысына сол замандарда ислам дінінің қажеттілігі шамалы болатын. Көшіп-қонып жүрген халыққа түйеге артып, атқа өңгеріп кететін нәрселер ғана қажет. Үшіншіден, қазақи дүниетанымның көптеген қағидалары, діни дүниетанымның қызметін де атқара беретін. Қысқаша айтқанда, қазақ халқы көбінесе өліп-талып, исламға беріліп құлшылық етпеген. Осы ерекшелік құдайға құлшылық жасағанынан-ақ байқалады.

Сахараның кеңдігі қазақтарға іс-әрекет еркіндігін берген. Еркін адам құдайға да құлшылық етуден бой тартып, әрекет еркіндігін сақтаған. Құдайға құлшылық туралы мәселені жиырма жетінші сөзде жалғастырады. Мұсылманшылдықтың анық діндік үгітін айта отырып, Абай өз оқушысына адамгершілік өсиеттерді жеткізбек болады. Сол адамгершілікті қасиетті адам өзінің жаратылыс сырымен қоса бағалап, түсінсе деп ойлайды. Сондай түсінік адамды адамгершілік биік сатыға көтереді дейді. Осы ойына тірек, дерек етіп әдейі ұстаздық, тәрбиешілік ниетпен Сократ сөзін береді. Сократ өзі құдайға құлшылық қылмағанымен, осы мәселе қақында Аристодиммен сұхбат құрған. Ондағы ойы Аристодимді сынаққа алу емес, құлшылық туралы ақиқатқа жету. Көне грек жұртында оқығандардың ойлау тәсілі сұхбатқа негізделген. Олар ешқашан пісіп-жетілген ақиқат ұсынбаған. Ақиқатты сұхбаттаса, кеңесе отырып іздеген, оның өзінде ақиқат мынау демей, іс шешімін оқырманға қалдырып отырған. Сократ пен Аристодимнің сұхбатының мәні құдай-тағаланың шексіз мүмкіндігі жайлы, мәселе құдайға құлшылықта болып отырған жоқ, өлшеусіз ұлы ақылда болып отыр.

Алла өзіне сеніп құлшылық еткен пендесіне адамилық қасиеттерін жоғары, таза ұстауы үшін екі қасиет берген – ақыл және жүрек. Ұлы тұлғалардың басқа адамдардан айырмашылығы да осы екі қасиеттің айналасында. Ерекше сезімтал жүрек пен өлшеусіз мол ақылда. Адам өзі істеген ісін, жазған сөзін жүрегіне сыната білсе-ақ, таза жүректің тылсым пернесін аша алады. Ақыл елегінен өткен ұйғарымды жүрек арқылы өткізіп отыру қажет. Жүрек ықпалына сеніп дағдыланған кісі өз мінін де, басқаның мінін де көре алады. Абайдың Алла берген әділ сыншысы қазағым, қайран жұртым деп толқыған ақ жүрегі. Хакімнің «Қара сөздерінде» жүректің жақсы, жаман, күйген, сүйген, жақсылыққа еритін, жамандықтан жиренетін, ынсап, ар-ұят, әділет, рахым, мейірбандық, езілу, қабыну, сүйіну сезімдерінің теңіз тұнғыығындай мол қазынасы бар. Бірақ жүрек өте нәзік дүние. Оны сақтандыратын, сақтайтын құрал болуы керек. Ол құрал – ақыл. Ақыл адам жанының қорегі. Ақыл абайлатпай әрекет қылдырмайды, ұятқа қалдырмайды. Дегенмен, Абай Абай болмас еді, егер ақыл кеселдерін де ашып, солардан сақтандырмаса. «...ақыл кеселі деген төрт нәрсе бар. Содан қашық болу керек. Соның ішінде уайымсыз салғырттық деген бір нәрсе бар, қалайда жаным, соған бек сақ бол, әсіресе, әуелі – құдайдың, екінші – халықтың, үшінші – дәулеттің, төртінші – үлгінің, бесінші – ақылдың, ардың – бәрінің дұспаны» [Есімов 1994, 185-186 бб.].

Он тоғызыншы, отыз бірінші, отыз екінші, отыз үшінші сөздер ақыл, ғылым, өнер, еңбек мәселелерін тығыз диалектикалық байланыста жан-жақты қарастырған. Осы сөздерден ақылдың барлық кеселдерін анықтап шығуымызға мүмкіндік бар. Ақыл кеселінің ең ауыры – уайымсыз салғырттық. Экзистенциализм түсінігімен айтсақ – мұңсыздық болып шығады. Ел арасында да мұндай қылықты бойына жұқтырған кісіні «мұңсыз» деп атайды.

Екінші кесел – жалығу, ол адам табиғатында туа біткен қасиет. Осыны байқаған Абай мынадай сауал қояды: Ақылы түгел, ойлы адамның бір баласы байқаса осы адам-баласының жалықпайтуғын нәрсесі бар ма екен? Тамақтан да, ойыннан да, күлкіден де, мақтаннан да, кербездіктен де, тойдан да, топтан да, қатыннан да көңілі аз ба, көп пе жалығады. Бұлай болғанда ақымақтық, қайғысыздық та бір ғанибет екен деп ойлаймын.

Үшінші кесел – мақтан. Ақылды кісілер жақсы демесе демесін, жаман деуге септік жасамасам болды деп тырысады. Мақтаншақ кісілер демесін демейді, десін деп шаршайды. Бай десін, батыр десін, қу десін, пысық десін, не болса да әйтеуір десе болды деп азаптанады. Мұратыма өзімді-өзім мақтап-ақ жетем дейді. Сөйтіп жүріп ақылдан алшақтап, ақымақтар тобырынан бір-ақ шығады.

Төртінші кесел – мінезсіздік. Бұл құбылма кісілерге тән қасиет. Абай сөздерімен айтсақ, ертеңгі айтқан сөзі түске жетпейді, «көңіл қаймағы» деген болмайды, неге ренжіп, неге қуанатынын ешкім болжап та біле алмайды. Абай қорытындысы мынадай: Адамды басқа тіршілік иелерінен ерекше етіп, жаратып, жаратқан ие өзіне бір табан болса жақындай түссін деп оған ақыл берген. Тегінде адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озады. Онан басқа нәрсе менен оздым ғой демектің бәрі – ақымақшылдық – деген Абай сөздері болашақ ұрпаққа қалдырған өсиет секілді.

“Қазақ та адам баласы ғой, көбі ақылсыздығынан азбайды, ақылдың сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, байлаулылықтың жоқтығынан азады. Әйтпесе құдайға терістіктен не ар мен ұятқа терістіктен сілкініп, бойын жиып ала алмаған кісі, үнемі жаманшылыққа, мақтанға салынып, өз бойын өзі бір тексермей кеткен кісі, тәуір жігіт түгіл, әуелі адам ба өзі” [Есімов 1994, 163 б.]. Сонымен жүректі ақыл сақтайды, ал ақылдың қорғаны бола ма, жоқ әлде ақыл өзін-өзі қорғай ма?

Ақылды сақтайтын мінез деген сауыты бар, сол мінез бұзылмасын. Көрсекызарлықпен, жеңілдікпен немесе біреудің орынсыз сөзіне, не әр түрлі думан-қызыққа айналшықтай берсе, мінез беріктігі бұзылады. Қылам дегенін қыларлық, тұрам дегенінде тұрарлық мінезде азғырылмайтын ақылды, арды сақтарлық, беріктігі, қайраты болсын – дейді Абай. Қажымас қайрат пен мызғымас беріктік – мінездің басты сипаттары. Мұндай мінезге тірек болатын Аллаға деген сүйіспеншілік, құмарлық, ынтықтық. «Көкке бақтым «алла» деп, тамаша етіп құдіретін, рахматы оның онда көп». Абай ерекше қадірлеген сопылар тілімен айтсақ: жаратушы иеміз адамдарды өзіне ұқсатып жаратқан, сондықтан адам «жар жағасында» тұрған мезеттерде ойынан күпірлікті, пендешілікті қуып, жанын, рухын беріктей түсуі қажет. Осы жағдайда ол Алла жолына түседі. «Бар болмыс, дүниенің адам мен хайуанды т.т. жаратушы құдірет иесі – Алла тағала. Демек хақ шындық – Алла. Мына дүние кіріне былғанған жанның бас сауғалар, тазарар жері –

Алласына сыйыну, ол сопылық дәстүрге жаратқанның дидарын көру үшін талай жолдан өту» [Есім 1998, 65-66 бб.].

Абай шығармашылығын зерттеуде жаңаша герменевтика әдісін қолданып, жоғарыда Ә. Қоңыратбаев айтқан отыз сегізінші сөзді және ақынның атақты «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деген діни қағидасын талдауда зор жетістікке жеткен Ғ. Есім махаббат түсінігін ұлы хакім философиясының кілті ретінде бағалайды. «Абай өз замандастарын да, кейінгі ұрпақ біздерді де Алла туралы сәл-пәл жеңіл әңгімеден аулақ болуға шақырған. «Алла деген сөз жеңіл, Аллаға ауыз жол емес» дейтіні сондықтан. Абай ұғымында ол «ақылға сыймас шындық», сондықтан ол Алла мен адам арасындағы жалғастырушы күш – махаббат деген тоқтамға келген. Алланың растығын Абай махаббат арқылы дәлелдеумен болған, оның «махаббатсыз дүние бос» дейтіні де сондықтан» [Есім 1998, 70 б.].

Дегенмен, тек қана осы түсінікпен шектелсе Абай – Абай болмас еді. Оның әр сөзінің астары, қыры, сыры мол. Біздің ойымызша бұл жерде адам-зат, қоғам үшін де бір ұлы қағида туып отыр. Қытай ғұламасы Конфуцийдің айтқаны бар, ертеректе, «басқалар саған қандай көңіл білдірсе, сен де оларға сондай көңіл білдір» деп. Абай Алла мен адам арасындағы махаббат-ты, адам мен адам арасындағы қарым-қатынасқа да таратуға меңзеп отыр. Кімде-кім саған махаббат қылса, сен де сол жолмен жүргін демекші ұлы ақын. Осындағы бір тың ой «Алла тағалаға ұқсай алам ба деп, надандық бірлән ол сөзден жиіркенбе, ұқсамақ-дәл бірдейлік дағдысы бірлән емес соның соңында болмақ». Өзінді Аллаға ұқсатуға шарт қыл, – дейді Абай. Ал мұсылман діні бойынша адамның тікелей Алласына ұқсауға рұқсат жоқ. Дін бойынша адам еркі шектеулі, ол Алла әмірі бойынша іске асатын адам әрекеті. Абай адамның Алла алдындағы бұл тәуелділігін «алып тастаған». Осылайша дін шеңберінен шығып кеткен. Бірақ, Алланы ешқашан толық біле алмайтынымызды мойындап «Алла тағала өлшеусіз, біздің ақылымыз - өлшеулі. Өлшеулі бірлән өлшеусізді білуге болмайды. Біз Алла тағала «бір» дейміз, «бар» дейміз, ол «бір» демелік те ғақылымызға ұғымның бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса ол «бір» демелік те Алла тағалаға лайықты келмейді», – дейді. Демек, Алланы ақылмен тану мүмкін емес, ақылымыз, ғылымымыз шектеулі. Шектеулі ақылмен шексіз шындық – Алланы анықтау болмайтын іс. Алланы тануда (мағрифатулла) Абай екі тәсіл қолданған. Бірі нақлия (бұрынғы айтылып жүрген сөздермен) дәлелдері, екіншісі ғаклия (оймен, ақылмен) дәлелдері. Абай мұсылмандықты қабыл алып, иман келтіргендерге ерекше талап қойып, дін жайын жан-жақты талдай келіп, сөзінің соңында моральдық мәселелерге тоқталып, нақлия айтқан: мысалы, адам баласын қор қылатын үш нәрсе бар, олар: надандық, еріншектік және залымдық, – дейді. Оларға анықтама берген. Мысалы, еріншектікке мынадай түсінік берген: «Еріншектік – күллі дүниедегі өнердің дұшпаны». Талапсыздық, жігерсіздік, ұятсыздық, кедейлік бәрі осыдан шығады. Сөз

соңында ғибрат туралы айтып, нақлия жазған. Оны өзі де сезіп «Жә, бұл сөзден ғибрәтлендік?!» – деп аяқтаған.

Қырық бесінші сөзде ғәділет сезімі жайында айтылған. Абайдың құдай туралы ұғымы кең. Адам баласы мыңдаған жылдар бойы әр түрлі діндерге сеніп келгенімен, ол бір «үлкен құдай» барын білген, соған құлшылық еткен, – дейді Абай. Әр түрлі діндер сол үшін «үлкен құдайға» жетудің жолдары, тәсілдері. Бірақ, барлық діндерге ортақ мәселе әділет пен Махаббат. Адамды адамнан жоғары қоятын байлық емес, билік емес, Алланың хикметін кімде-кім анығырақ сезінсе сол биік болмақ. Абай дүниетанымында адамның құдайға құлшылығы емес, Алланың адамға берген хикметі негізге алынған. «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» – деуі осы айтылған ойлардың деңгейі [Есім 1995, 120 б.].

Қорытынды

Сонымен, Абай діні – сыншыл ақылдың жүрекпен қабылдаған діні дегеніміз шығыстың, батыстың басқа ілімдеріндегі ислам дінін де құбылаға бас қойғандай жығылып қабылдай салмағанын көрсетеді. Көп ойланып, толғанып, ақыл сарабынан өткізіп, екшеп-елеп, ерекше талғампаздықпен қабылдады. Дін Абай үшін адамгершілік танымның құралы болды. Ақын табиғатын терең таныған М. Әуезовтің «Ол адамгершілікті, моральдық философияны барлық жайдан жоғары қойды» – деген пікірі тағы да расталып отыр.

Қорытып айтқанда, Хакім Абай мұрасы – қазақтың қазақтығын әлемге таныта алар құдіретіміз, бүгінгі тілмен айтқанда, нағыз рухани брендіміз.

Библиография

- Есімов, Ғ. 1994. 'Хакім Абай (даналық дүниетанымы)'. Алматы, Атамұра - Қазақстан, 200 б.
- Есім, Ғ. 1995. 'Алла болмысы және оны тану. Абайдың дүниетанымы мен философиясы'. Алматы, Ғылым, 184 б.
- Есім, Ғ. 1998. 'Сана болмысы'. Кітап 5. Алматы, Ғылым, 307 б.
- Жанабаева, Д. 2013. 'Абай көзқарасындағы білім мен сенім арақатынастары'. *Адам әлемі*, № 3 (57), 136-144 бб.
- Мырзахметов, М. 1982. 'Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары'. Алматы, Ғылым, 250 б.
- Мырзахметов, М. 1994. 'Абай және Шығыс'. Алматы, Қазақстан, 208 б.
- Негемұлы, С. 1991. 'Ақын-жыраулар поэзиясының бейнелілігі'. Алматы, Ғылым, 204 б.

Transliteration

Esimov, Ğ. 1994. 'Hakim Abai (danalyq dúnietanymy)' [Hakim Abai (the Worldview of Wisdom)]. Almaty, Atamura - Qazaqstan, 200 b.

- Esim, Ğ. 1995. 'Alla bolmysy jáne ony taný. Abaıdyń dúnietanymy men filosofıasy' [Existence of Allah and His Knowledge. Worldview and Philosophy of Abay]. Almaty, Ğylym, 184 b.
- Esim, Ğ. 1998. 'Sana bolmysy' [Existence of Consciousness]. Kitap 5. Almaty, Ğylym, 307 b.
- Myrzahmetov, M. 1982. 'Muhtar Áýezov jáne abaitaný problemalary' [Mukhtar Auezov and Abai Study Problems]. Almaty, Ğylym, 250 b.
- Myrzahmetov, M. 1994. 'Abai jáne Shygys' [Abay and East]. Almaty, Qazaqstan, 208 b.
- Negimuly, S. 1991. 'Aqyn-jyraýlar poeziyasynyń beineliligi' [Imagery of Akyns-Zhyrau Poetry]. Almaty, Ğylym, 204 b.
- Zhanabaeva, D. 2013. Abaj kozkarasyndagy bilim men senim arakatynastary' [Correlation of Knowledge and Faith in the Worldview of Abay]. *Adam әlemi*, № 3 (57), 136-144 bb.

Резюме

Тұрсынбаева А., Малдыбек А. Религиозный характер мировоззрения Абая

В статье изучается религиозная природа мировоззрения Абая Кунанбаева. Сегодня, в условиях глобализации, назрела острая необходимость возрождения и переосмысления национальных духовных ценностей.

Комплексное исследование духовного мира Абая, ставшего критерием мудрости- это необходимость, удовлетворяющая современные социальные потребности общества.

Мудрость Абая-эталон устойчивого развития личности, фундаментальная гармония в изучении социально-духовных явлений. Его основа- воспитание человечности, поддержание духовного развития страны. Мы выдвигаем такую острую проблему, так как организация работы по распространению и управлению таким уровнем познания не всегда берется во внимание. Нами выдвигается следующий выход. Возрождение и воспроизведение в памяти исторического прошлого, тем самым связывая жизненный опыт прошлых поколений с бытием современного человека. Такой традиционный принцип, по которому казахский народ сам проявляет себя, будет направлен на формирование достойного пути его социализации и укрепление национального самосознания.

Ключевые слова: Аллах, исламият, вера, религия, «Слова назидания», совершенный человек.

Summary

Tursynbayeva A., Maldybek A. Religious Character of Abai's Worldview

The article examines the religious nature of the worldview of Abay Kunanbayev. Today, in the context of globalization, there is an urgent need to revive and rethink national spiritual values.

A comprehensive study of the spiritual world of Abai, which has become the criterion of wisdom, is a necessity that satisfies the contemporary social needs of society.

Abay's wisdom is a model for sustainable development of personality, a fundamental harmony in the study of social and spiritual phenomena. It's basis is the education of humanity, the maintenance of the spiritual development of the country. We put forward such an acute problem, since the organization of work for the distribution and management of this level of knowledge is not always taken into account. We are pushing the next exit. Revival and reproduction in the memory of the historical past, thereby connecting the life experience of past generations with the being of modern man. Such a traditional principle, according to which the Kazakh people themselves manifest themselves, will be aimed at forming a worthy path of their socialization and strengthening national identity.

Keywords: Allah, Islam, Faith, Religion, «Words of Edification», a Perfect Person.

Ахан Бижанов (Алматы, Казахстан)

ФОРМИРОВАНИЕ КАЗАХСТАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПОСЛАНИЯ ПРЕЗИДЕНТА СТРАНЫ К.К. ТОКАЕВА НАРОДУ КАЗАХСТАНА

Аннотация. Данная статья посвящена обзору актуальных вопросов, поставленных Президентом Республики Казахстан Касым-Жомартом Токаевым в первом Послании народу Казахстана 2 сентября 2019 года в контексте проблемы формирования казахстанской идентичности. В материале отмечается значение Ел Басы - Лидера Нации в определении модели национальной идентичности Казахстана как базовой, системообразующей конструкции общественных отношений в полиэтнической, многоконфессиональной среде. Почти тридцатилетний опыт формирования национальной идентичности Казахстана на основе принципа сохранения общественного согласия и социальной стабильности под патронажем государства позволяет сегодня выйти на новый качественный уровень доверия между обществом и государством. Автор отмечает, что Президент Казахстана в своем первом Послании обозначает контуры, направления и параметры нового качества национальной идентичности. Данная проблема представляется чрезвычайно актуальной для страны и перспективной с точки зрения преемственности и дальнейшего эволюционного развития модернизационных процессов в Казахстане.

Ключевые слова: национальная идентичность, социальная модернизация, общественное доверие, государство.

Введение

Проблема формирования национальной идентичности является не только важным теоретическим вопросом гуманитарной науки, но и ключевым вопросом государственного развития, имеющим судьбоносное значение для стран относительно недавно обретших независимость.

Важность данного исследования заключается в рассмотрении проблемы национальной идентичности в контексте *real politik*, где теоретические постулаты проходят своеобразную проверку на практике, в плане апробации дееспособности теоретической модели. В отношении теории идентичности, как известно, существует традиционная дихотомия гражданского и этнокультурного аспектов национального развития. Признание синонимичности понятия нация – государство (*nation – state*) нацеливает исследователей на либеральную постановку вопроса о смысле и содержании понятия национальная идентичность, как государственной, т.е. гражданской принадлежности, тогда как этнокультурное содержание нации оказывается вне идентификации. Такое упрощенное противопоставление гражданской и этнической идентичностей с нашей точки зрения неадекватно многообразному содержанию понятия национальной идентичности. В свою очередь гражданственность есть не просто формальное признание своей лояльности к государству, но также

глубинное этнокультурное осознание сопричастности к судьбе данного государства. Поэтому центральной темой либерально-демократического контекста национальной идентичности является вопрос доверия граждан своему государству, принятие своего членства в обществе, исконном социуме, взявшем на себя ответственность за формирование того или иного государственного образования. В этом плане, актуальность настоящей статьи заключена в идее общественного доверия к государству, которую Президент Касым-Жомарт Токаев предложил в своем Послании в качестве центральной темы дальнейшего формирования национальной идентичности Казахстана.

Преимственность концепта национальной идентичности Казахстана

В Казахстане вопрос выбора модели национальной идентичности с самого первого дня обретения независимости находился в фокусе внимания Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы, Н.А. Назарбаева, который в ряде своих фундаментальных теоретических работ, в частности, «В потоке истории», а также статей «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» и «Семь граней Великой Степи» обозначил контуры формирующейся модели национальной идентичности Казахстана. Следует особо отметить, что Ел Басы в своей деятельности всегда руководствовался принципом сохранения межнационального мира и межконфессионального общественного согласия в Казахстане, что на практике позволило в самые сложные этапы развития страны сохранить гармонию и социальную стабильность. Фактически, руководству Казахстана удалось пройти через «игольное ушко» вопросов трансформации постсоветской республики в полноценное независимое государство, не попав в «ловушку шоковой терапии и общественной конфронтации» транзитного периода. Избранная модель мультикультурного развития под патронажем государства позволила, с одной стороны, сохранить дух интернациональной общности, характерный для советской государственной идеологии интернационализма, а с другой, возродить потенциал казахского национального самосознания, возможности его институционального развития в новом независимом государстве.

На данном этапе, уже в условиях реализуемого политико-экономического транзита в Казахстане, Президент Касым-Жомарт Кемелевич Токаев осуществляет гармоничный преимственный курс на модернизацию общественного сознания с опорой на казахскую национальную идентичность, цели, ценности и насущные потребности всего общества. Показательно в этом отношении первое Послание Президента страны, в котором вопросы укрепления модели гармоничной национальной идентичности и социально ориентированной модернизации всех аспектов жизни общества поставлены во главу угла. В этой связи следует особо отметить, что выход страны на качественно новый этап социально-экономического развития является сердце-

виной политики Президента К.К. Токаева по обеспечению преемственности проводимых социально-экономических и политических реформ и тех достижений, которые Республика смогла осуществить за годы независимости.

Импонирует то, что в Послании центральное место занимают вопросы поэтапного, постепенного, эволюционного развития страны, с учетом реальной обстановки и возможностей государства.

Основные постулаты Послания Президента и актуальные вопросы общественного развития

Реформа политической системы направлена на формирование современного эффективного государства в Казахстане. Фундаментальный принцип реформирования политической системы состоит в том, что «успешные экономические реформы уже невозможны без модернизации общественно-политической жизни страны». В этом плане важнейшее значение имеет формула «Сильный Президент – влиятельный Парламент – подотчетное Правительство», которую Касым-Жомарт Токаев определяет как «основу стабильности государства». В качестве конкретных политических шагов предлагаются следующие меры. Во-первых, продолжить планомерный процесс партийного строительства. Предполагается, что ведущая политическая сила страны партия «Нур Отан» должна сотрудничать и с другими политическими партиями, движениями, проводящими конструктивную политику на благо общества. Глава государства видит свою задачу в том, чтобы «содействовать развитию многопартийности, политической конкуренции и плюрализма мнений в стране». Во-вторых, государство намерено активизировать работу по повышению обратной связи с обществом. Нужно стремиться к тому, чтобы общественный диалог, открытость, оперативное реагирование на нужды людей являлись главными приоритетами в деятельности государственных органов. В-третьих, предусмотрено совершенствование законодательной и правоприменительной практики в отношении митингов и других форм гражданской активности. Речь идет о том, чтобы расширить закрепленное в Конституции РК право граждан на свободное волеизъявление, в том числе посредством митингов. В-четвертых, особое значение для реформирования политической системы Казахстана имеет укрепление общественного согласия, то есть согласия между различными социальными и этническими группами. С этой целью предполагается использование современных цифровых коммуникаций, инновационных подходов, в том числе создание открытых площадок для взаимодействия. Большие надежды государство возлагает на деятельность Национального Совета Общественного Доверия (НСОД), который будет работать на постоянной и ротационной основе. Очевидно, через механизм ротации членов НСОД руководство государства надеется услышать представителей разных слоев населения, различных регионов и политических взглядов. Также данная площадка может

стать местом аккумуляции общественных запросов и инновационных идей решения наиболее важных для общества проблем. Первое заседание НСОД с участием Главы государства обнажило целый ряд актуальных вопросов современного общественного развития. В частности, члены Совета, разделенные на три группы по политическому, экономическому и социальному блокам, высказали ряд критических замечаний и предложений по таким вопросам как: экономический курс правительства, роль государственного сектора в проводимой экономической модернизации; актуальные направления политических и правовых реформ, институционализация диалога власти и общества; признание и гармоничное управление изменениями в социокультурной среде государства. В отношении проблем национальной самоидентификации сегодня имеется достаточно сложный комплекс проблем, связанных с усложнением этноконфессиональной структуры общества, укреплением значения казахского языка, который стоит перед фактом институционального статуса в качестве не только государственного языка, но и языка межнационального общения. Требуется большого внимания изменение демографического баланса в обществе и стремления казахского общества к активной гражданской самоидентификации и самопрезентации, открытие конструктивного потенциала молодежного движения.

Одним из нововведений в деятельности нового Главы государства является изменение подходов во взаимодействии госорганов с растущим гражданским обществом, диджитализация социальных коммуникаций, создание в государственных ведомствах специализированных офисов по работе с обращениями граждан, усиление роли общественных советов. Предполагается, что эти механизмы позволят непосредственно отвечать на запросы общественности, осуществлять прямой канал взаимодействия. Это делается в целях преодоления «глухоты и бюрократизма» со стороны госорганов к нуждам простых граждан [Послание 2019]. Президент считает, что государство является институтом осуществления народовластия, где гражданское общество имеет полное и законное право на свое волеизъявление. В том числе и посредством проведения мирных митингов и открытых обращений. В связи с этим, в своем Послании он дал указание местным органам власти идти навстречу гражданам, создавая условия для общественного волеизъявления.

Значительное место в Послании отводится вопросам повышения дисциплины и ответственности на всех уровнях управления, среди них:

- персональная ответственность руководителя ведомства, в котором произошло коррупционное преступление;
- наведение порядка в вопросах рационального использования сельхоз земель;
- реформа полиции;
- внедрение системы оценки населением эффективности работы местной власти.

Эти и другие поручения и инициативы Президента страны К.К. Токаева еще раз подчеркивают, что наша республика уверенно и целенаправленно идет по пути строительства и развития демократического, правового и социально-ориентированного государства.

С точки зрения стратегической цели формирования национальной идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания, укрепление согласия между социальными и этническими группами играет ключевую роль в гармонизации общественных отношений. Мировой опыт показывает, что в полиэтнических обществах составляющие их этнические группы нередко подвержены мобилизации и вступают между собой в конфликты, которые ведут к социальной дестабилизации, вооруженному противостоянию, ставя под угрозу целостность их государств.

Национальная политика Казахстана, напротив, стремится использовать полиэтничность своего населения как неиссякаемый ресурс укрепления единства нации. Фундаментальное значение в этом плане имеет, как указал Президент Токаев, принцип «Единство нации в ее многообразии». Этот принцип стал основой казахстанской модели межэтнического единства и согласия.

Формирование национальной идентичности в рамках казахстанской модели межэтнического единства и согласия осуществляется на основе синтеза гражданской и этнической составляющих общенациональной идентичности. В этом синтезе системообразующую роль играет казахский народ как государство формирующая нация Казахстана.

В культурно-языковом отношении казахский язык согласно Конституции РК обладает статусом государственного языка. Применение казахского языка в самых различных сферах общества неуклонно растет, как растет и число носителей языка не только среди казахов, но и представителей других национальностей. В своем послании Президент Токаев К.К. обращает на это внимание, указывая, что роль казахского языка и в дальнейшем будет усиливаться как фактор межэтнического согласия и мира. В условиях реформирования политической системы государство продолжит создавать условия для развития культур и языков всех этнических групп Казахстана. Эта политика доказала свою эффективность на протяжении всего периода независимости нашей страны и она получит свое продолжение. Значение этой политики состоит в том, что она закладывает крепкий фундамент для формирования национальной идентичности развитого гражданского общества.

В суверенном Казахстане сформировалась уникальная модель межэтнической интеграции, основанная на системе общечеловеческих и общекзахстанских ценностей. Доказавшая свою эффективность на протяжении всех лет независимости, она сочетает в себе особенности казахского менталитета и национального самосознания других народов, населяющих республику. В стране идёт процесс формирования единой гражданской общности. Президент Казахстана определил ее достижение одной из стратегически важных целей конструктивного диалога государства и общества.

Он подчеркнул, что согласие между различными социальными и этническими группами – это результат усилий всего общества.

Социологические исследования, проведенные Институтом философии, политологии и религиоведения, показывают, что большинство граждан в полиэтническом государстве, каким является Казахстан, настроены, как и раньше, на проживание в мультикультурной среде и открыты для многообразных контактов с представителями иных народов. Так, в этой многообразной среде предпочли бы проживать или проводить свободное время 70,2% опрошенных, работать или учиться – 72,6%. Результаты проводимых социологических исследований свидетельствуют, что верующие индифферентно относятся к национальности окружающих их людей: соседей, друзей, коллег по работе или учёбе. Статистически значимой разницы между ответами респондентов различных этнических групп также не наблюдается.

Межэтнические конфликты, особенно на стадии их перерастания в вооружённые конфликты, являются одним из основных факторов нестабильности национально-государственных систем и напряжённости международных отношений. Казахстан, несмотря на то, что в нём только формируется единая гражданская общность, показывает достаточно низкий уровень конфликтогенности населения. Среди всех противоречий, имеющих место между различными слоями общества, острота противоречий между различными национальностями была оценена в вышеуказанном опросе как одна из самых низких: на них указало лишь 8% опрошенных.

К межэтническому диалогу, как показывают результаты социологического исследования, наше общество готово уже потому, что для всех наших этносов являются самыми главными единые ценности, которые должны лежать в основе консолидации казахстанского общества: равноправие перед законом (на эту ценность указало большинство респондентов – 81,2%) и социальная справедливость (на эту ценность указало 80% респондентов).

Культура всех наций, народностей и этнических групп у нас в стране рассматривается как общенациональное достояние. Большинство респондентов с уважением относятся к традиционным культурам других народов (85,7%), не воспринимают чужую культуру (лишь 0,3% опрошенных).

В проведении национальной политики руководство страны следует соблюдению Конституции Казахстана, в которой утверждается равенство всех граждан страны независимо от их национальной принадлежности, вероисповедания, языка и т.д. Всем гражданам конституционно гарантируются равные права в реализации своих этнокультурных интересов. Поэтому большинство казахстанцев, как показало исследование, поддерживает проводимую политику в сфере межнациональных отношений и считает, что она отвечает интересам их этнической группы. 71,9% опрошенных подтвердили удовлетворённость этой важной сферой в жизни страны.

Наши фокус-групповые исследования также показали высокий уровень приверженности казахстанцев общечеловеческим ценностям, межкультур-

ному диалогу и этнической консолидации. К числу основных преимуществ казахстанской модели большинство участников фокус-групп относят конструктивные отношения между этносами, конфессиями проживающими на территории Казахстана, их сплочённость, толерантность, отсутствие этнической и религиозной дискриминации.

Многообразные коммуникативные практики обеспечивают взаимопроникновение и взаимообогащение культур, при которых казахстанская культура выступает как процесс содержательной интеграции этнических культур и, в конечном счёте, как пространство межэтнического, межконфессионального согласия и общенациональной идентичности. Пронизывая собой все сферы социально-политического и духовно-нравственного бытия общества, межэтническое межконфессиональное согласие является фундаментом общенациональной идентичности Казахстана и обеспечивает его успешное продвижение по пути дальнейшего цивилизационного развития.

В настоящий момент, в условиях усложняющейся и турбулентной международной среды, обнаруживаются разнообразные новые вызовы традиционным моделям государственного строительства, тенденции глобализации и фрагментации мирового порядка взаимно дисгармонизированы и влекут за собой многообразные кризисы и конфронтационные линии, санкционные и торговые войны, что серьезно дестабилизирует существующий хрупкий баланс сил и в региональном, и в глобальном аспектах. Актуальным направлением политического проектирования в Казахстане в этой связи является внимательное сравнительное изучение международного опыта национальной самоидентификации различных государств, формирования многосторонних форматов согласования национальных стратегий развития с целями глобальной устойчивости и гармоничного управления интенсифицирующимися процессами социокультурного развития в различных регионах и странах мира. В связи с чем, возникает актуальная научная задача по адаптации сложившейся в Казахстане модели национальной идентичности в новых условиях.

Выводы

Подводя итоги, следует сделать вывод о том, что осуществляемый в настоящее время в Казахстане транзит власти является объективным комплексным процессом, включающем в себя системные преобразования в обществе, охватывающем фактически все сферы социально-экономического, политического и культурного развития. Эти процессы не могут не сказаться на трансформации содержания национальной идентичности нашей страны. Таким образом, разрабатываемая в рамках программно-целевого финансирования тема изучения процесса формирования национальной идентичности в Казахстане находится на острие политических и социально-экономических преобразований.

Послание Президента Казахстана выявило актуальные точечные проблемы текущего общественного развития и его изменения на перспективу.

Созданный за годы независимости запас прочности социальной стабильности позволяет рассчитывать на поступательное и эволюционное преодоление возникающих в новых условиях проблем социально-экономического, политического и культурного развития.

Библиография

‘Послание Президента народу Казахстана от 2 сентября 2019 года’. Электронный ресурс: http://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana

Transliteration

‘Poslanie presidenta narodu Kazakhstana ot 2 sentyabrya 2019 goda’ [Message From the President to the People of Kazakhstan Dated September 2, 2019]. Elektronnyy resyrs: http://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana

Түйін

Бижанов А. Мемлекет басшысы Қ.К.Тоқаевтың Жолдау аясында қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру мәселелері

Мақаланың негізгі мақсаты мемлекет басшысы Қасым–Жомарт Тоқаевтың Жолдауында қойылған өзекті мәселелерін сараптау және оның ішінде қазақстандық бірегейліктің қалыптасу сұрақтары мен шешімдерін анықтау болып табылады.

Мемлекет Қазақстандағы жаңғырудың жетекші субъектісі ретінде бұл үдеріс түсінігін кеңейтуге және түрлендіруге тырысады, оның мазмұнына жаңғырудың әлеуметтік-экономикалық түрлеріне қатысты анықтаушы, шешуші қызмет атқаратын рухани компонентті енгізуді көздейді. Осыған орай Қазақстанда азаматтық ұлт қалыптастырудың мүмкіндіктерін және шетелдік саяси тәжірибені қолдану шектерін теориялық сараптау сұрақтары өзектілікке ие болады.

Сонымен қатар зайырлы Қазақстан ахуалында жалпыазаматтық бірегейлікке мүмкіншілік тудыратын факторларға көңіл аударудың қажеттілігін байқаймыз. Мақала осы мәселелерін зерттеуін көздейді.

Түйін сөздер: ұлттық бірегейлік, әлеуметтік әлеуметтік жаңғырту, қоғамдық сенім, мемлекет.

Summary

Bizhanov A. The Formation of Kazakhstani Identity in the Context of the Message of the President of the Country K.K. Tokayev to the People of Kazakhstan

The article discusses the problems of the formation of national identity in the context of the President’s Address to the people of Kazakhstan. Issues of national identity are complex and also directly related to political decisions. The authors paying attention to the processes of transformation of society in Kazakhstan and the need for systematic and comparative studies of the processes of national self-identification. The article provides a detailed overview of the Message and current problems of socio-economic, political and cultural development of Kazakhstan at the present time. Attention is drawn to the changing international environment and the existence of diverse models of national identity. In this connection, an urgent scientific problem arises in adapting the model of national identity that has developed in Kazakhstan in the new conditions. This article is devoted to the realization of this goal.

Keywords: National Identity, Social Modernization, Public Trust, State.

Рустем Кадыржанов (Алматы, Казахстан)

ФОРМИРОВАНИЕ ГРАЖДАНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАЗАХСТАНА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ НАЦИОНАЛЬНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА

Аннотация. В статье анализируются возможности и границы применимости теоретических моделей и практического опыта формирования гражданской общности в зарубежных странах к процессам социальной самоидентификации населения Казахстана. Обосновывается, что для анализа эволюции казахской нации с колониального периода до сегодняшнего дня без всяких ограничений может быть применена теория модернизации. Показывается, что для изучения формирования национального государства в независимом Казахстане большое значение имеет концепция национального строительства; практика национального строительства реализуется через концепции этнической и гражданской нации и их баланса; баланс гражданской и этнической наций осуществляется в рамках теории национальной интеграции.

Ключевые слова: Казахстан, гражданская нация, модернизация, этнос, национальное строительство.

Введение и методология

Формирование нации на территории Казахстана претерпело три последовательных этапа, связанных с колониальным включением казахов в Российскую империю, их последующей трансформацией из кочевого этноса в нацию советского типа в СССР и национальное строительство в период независимости. В связи с этим встает вопрос о применимости теорий и концепций, разработанных в современной этнополитологии, для изучения формирования нации в Казахстане. Особенный интерес представляет вопрос о том, какие именно теории и концепции дают возможность исследовать формирование гражданской национальной идентичности в условиях современного Казахстана. В данной работе предлагается интерпретация формирования гражданской национальной идентичности в Казахстане на основе концепции модернизации, теории национального строительства, понятий гражданской нации и этнической нации, а также теории национальной интеграции.

Модернизация и формирование казахской нации

Вопросы теоретического анализа возможностей и границ применимости теоретических концепций формирования гражданской нации в Казахстане стали актуальными после обретения им независимости в 1991 г. Это связано с тем, что советская практика национального строительства, основанная на принципах коммунистического интернационализма, была очень

далека от мировой теории и практики формирования нации. Во-вторых, применительно к Казахстану советское национальное строительство имело противоречивый характер, неся в себе как позитивные, так и негативные черты для формирования казахской нации.

В колониальный период вхождения казахского народа в Российскую империю формирование казахов как нации происходило в рамках кочевого общества. Это способствовало формированию казахов как этнокультурной группы со своей идентичностью, языком, традициями, кочевым образом жизни и другими чертами. Вместе с тем кочевое общество и царская колониальная политика предоставляли ограниченные возможности для формирования казахов как политического сообщества, без чего невозможна трансформация этнокультурной группы в нацию-государство.

В советский период национальная эволюция казахов претерпела радикальную трансформацию, когда во многом естественно и стихийно существовавшая этнокультурная группа казахов трансформировались в объект жесткого социально-политического эксперимента, направленного на насильственное построение казахской нации на основе советской модели национального строительства. С одной стороны, эта модель создала условия для формирования казахов как нации на основе союзной республики как формы национальной государственности, стандартизации казахского языка, разработки профессиональной истории, искусства и других форм высокой культуры. Были тем самым созданы условия для формирования национальной идентичности казахов. Однако вместе с тем политика формирования советского народа на основе русификации нанесла серьезный удар и воздвигла непреодолимые барьеры для развития национальных культур и языков, в том числе казахского языка и культуры. Главным бенефициаром советской модернизации был коммунистический режим, но не нации, которые проживали на землях своих предков. Как отметил Первый президент-Елбасы Нурсултан Назарбаев, «это была модернизация территории, а не нации» [Назарбаев 2017], имея в виду казахскую нацию.

Из этого можно заключить, что формирование казахской нации, как и других наций в современном мире, неотделимо от процессов модернизации. Такое понимание формирования казахской нации вполне соответствует теории нации и национализма, разработанной Эрнестом Геллнером [Геллнер 1991, с. 32]. В этой теории модернизация является решающим условием формирования нации в процессе индустриализации общества. В советский период модернизация Казахстана и формирование казахской нации происходило в контексте социалистической индустриализации, основанной на коммунистической идеологии. После того, как в 1991 г. Казахстан обрел независимость, вместе с ней он обрел возможность самому определять стратегию и тактику своей модернизации. Транзит от советского общества к обществу на основе рынка и либерализации политической системы про-

исходил в контексте отказа от советской модернизации к универсальной модернизации, осуществляемой в различных регионах мира.

Практика модернизации в Казахстане пытается преодолеть недостатки этого социально-политического процесса, с которыми столкнулись многие страны третьего мира. Осуществляя модернизацию, государство как ведущий ее субъект в Казахстане стремится расширить и видоизменить само понимание этого процесса применительно к условиям нашего общества. Иначе говоря, модернизация не есть только комплекс мер по социально-экономическому развитию и повышению конкурентоспособности Казахстана. Расширение понимания модернизации связано с включением в его содержание духовного компонента как определяющего, решающего по отношению к другим формам модернизации.

Свой взгляд на модернизацию Казахстана Нурсултан Назарбаев выдвигает в статье «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру». В этой работе Н. Назарбаев приглашает казахстанцев разделить с ним видение того, «как нам вместе сделать шаг навстречу будущему, изменить общественное сознание, чтобы стать единой Нацией сильных и ответственных людей» [Назарбаев 2017]. Главный смысл статьи состоит в том, что для достижения целей третьей модернизации Казахстана, осуществляемой в рамках четвертой промышленной революции, необходимо, прежде всего, изменить сознание общества, модернизировать его в соответствии с требованиями современного мирового развития на фундаменте национальной культуры. Сама президентская статья в этом смысле является программой, моделью духовной модернизации Казахстана на новом этапе развития государства и общества.

Отсюда видно, что Нурсултан Назарбаев выступает за модернизацию как способ социально-экономического, политического и культурного развития Казахстана в современных условиях взаимосвязи и взаимозависимости культур и цивилизаций. При этом он категорически против модернизации как слепого копирования западных институтов и их переноса в Казахстан, против вестернизации полиэтнического и поликультурного казахстанского общества. Для него приемлема только та модернизация, которая основывается на национальной культуре в ее взаимодействии с другими культурами. Иначе говоря, лидер Казахстана выступает против однолинейной (вестернизированной) модернизации и поддерживает многолинейную модернизацию. В ней нации должны выбирать свой путь модернизации, основанный на собственной культуре и истории.

При таком понимании модернизации важнейшей ее частью является национальное строительство, которое относится к числу широко используемых в современных исследованиях национальных процессов в развивающихся странах современного мира теоретических концепций. Она возникла в 1960 гг., когда на мировую арену вышла большая группа новых независимых государств, образовавшихся на месте колониальных империй. Эта концепция тесно связана с теорией модернизации, поскольку национальное

строительство (понимаемое как архитектурная метафора) рассматривается как модернизационный процесс национальной интеграции и консолидации, ведущий к образованию современной нации-государства, принципиально отличающейся от различных форм традиционного государства (феодалыные и династические государства, империи, города-государства и т.д.).

В последующем, в 1970 гг., теории модернизации и национального строительства были подвергнуты критике из-за того, что целый ряд явлений социально-политической и национальной сферы не могли быть объяснены этими концепциями. Однако обе теории остаются важным теоретико-методологическим инструментом исследования социально-политических и национальных проблем в различных регионах мира. Работы Карла Дойча и других западных политологов ввели в научный оборот концепцию национального строительства. Эти работы продолжают пользоваться популярностью в научной среде и сегодня.

Развитие концепции национального строительства под воздействием ее критики происходило в 1970-1980 гг. в направлении включения в нее, в той или иной мере, этнокультурного элемента при главенстве трактовки нации как политического сообщества. Включение этнокультурного элемента в теорию национального строительства позволило расширить сферу ее применения за пределы Запада. В эту сферу теперь были включены страны Азии, Африки и других регионов мира, где доминировало этнокультурное, а не политическое понимание нации. Перед независимыми государствами этих регионов, возникшими на месте колониальных империй, встала задача интеграции своего мультиэтнического населения в единую нацию, то есть создать национальное сообщество с единой идентичностью, культурой и этнокультурным символизмом.

Полиэтнический Казахстан и национальное строительство

В 1990 гг. задача национального строительства встала перед посткоммунистическими странами, в том числе перед Казахстаном. Посткоммунистические страны существенно различаются между собой по форме и характеру развития в них национальных процессов. В некоторых странах национальная идентичность и нация-государство приобрели достаточно развитые формы, в других же национальные процессы только набирают свою силу. Если говорить о Казахстане, то его можно отнести ко второй категории государств.

Национальное строительство на основе гражданской концепции нации предполагает направленность действий власти на поддержание политической лояльности всех граждан государства без его посягательства на культурное разнообразие этнических групп общества. Политические права всех членов общества одинаковы независимо от их этнической, религиозной, расовой и иной принадлежности. Для гражданской интеграции принципиальное значение имеет культивация властями общих для всех этнических групп политических традиций и символов. Если же таковые отсутствуют, то

власть стремится создать их, как говорится, на ровном месте. Осуществляемая таким образом национальная интеграция способствует консолидации общества и его политической системы в духе укрепления культурного базиса консенсуса политической системы посредством расширения сферы интегрирующих ее ценностей и сокращения сферы разъединяющих ценностей.

Помимо гражданской концепции нации в массовом сознании и социальной практике большое распространение получила этническая концепция нации. Если гражданская нация строится на основе гражданства и политических институтов, то для этнической нации решающее значение имеют язык и другие культурные ценности. В постсоветских государствах этнонациональная концепция и практика находит свое выражение в виде концепции «титульной нации», что проявляется в виде претензий элит титульных наций, или титульных этносов, на образовавшееся после распада СССР государство. Имеется в виду государство, воспринимающееся титульными как государство только лишь титульной нации и для нее, а не всех проживающих в нем этносов. Очевидно, что такое понимание нации и национальной политики вызывает несогласие других, некоренных, этносов и потому несет в себе конфликтный потенциал.

Национальное строительство на основе этнической концепции нации исходит из идентификации традиций и символов государства с традициями и символами титульной нации. Государственная стратегия направлена в этом случае на максимальное сближение этнической и политической нации. Это означает, что ключевые позиции в государственном аппарате принадлежат титульной нации, а другие этнические группы общества полностью, либо в значительной мере исключены из процесса принятия политических решений. Консолидация общества в условиях этнической интеграции направлена на интеграцию всех его этносов вокруг титульной нации.

Для Казахстана как нового независимого государства формирование национальной идентичности является делом первостепенной важности, важнейшим инструментом его национального и государственного строительства. Перед постсоветскими государствами встала проблема формирования нации из своего полиэтнического и поликонфессионального населения, наследия их советского прошлого. Но это невозможно без формирования у населения гражданской, а не этнической, национальной идентичности.

Именно здесь лежит главная проблема формирования национальной идентичности Казахстана, да и всей его национальной сферы. Противоречие этнокультурной и гражданской идентичностей в формировании национальной идентичности Казахстана проявляется в следующем: с одной стороны, национальное государство Казахстана строится по постсоветской модели государства титульной нации. Такая модель национального строительства predetermined советским прошлым, поскольку уже в СССР союзные республики рассматривались как (квази)государственность титульной нации, по имени которой определялось название республики, к тому же

статус нации приписывался этническим группам (национальностям), а не всему советскому народу. После распада СССР бывшие союзные республики стали полноценными (по крайней мере, претендовать на это) национальными государствами своих титульных наций.

С другой стороны, в полиэтническом обществе этнические группы выступают против того, чтобы государство выступало только лишь от лица одного этноса, даже если это демографически и политически доминирующий этнос. Для этнических групп полиэтнического общества важно, чтобы нация определялась не в этнокультурных терминах, а как гражданское сообщество равных во всех отношениях этносов. Это означает, что в полиэтническом обществе граждане определяют свою национальную идентичность с государством и его институтами, а не с каким-либо этносом, потому что идентификация с этносом вызывает у некоренных этносов опасения оказаться ассимилированными титульным этносом.

Разрешение противоречия этнической и гражданской идентичности является одной из главных социально-политических задач постсоветского государства. Смысл и цель решения этой дилеммы состоит в том, чтобы, с одной стороны, сохранить и укрепить титульное лицо своего национального государства, а с другой стороны, формировать и поддерживать гражданскую идентичность с целью предотвращения межэтнических конфликтов и укрепления межэтнической стабильности. Как показывает постсоветская практика, разным государствам с разной степенью успеха удается решать эту задачу.

С этой задачей столкнулся в первой половине 1990-х гг. не только Казахстан, но и все постсоветские государства. Как отмечает Колсто, все новые независимые государства столкнулись с невероятно трудной задачей увязать взаимно две сущности, а именно, титульную «нацию» и гражданскую «нацию», таким образом, чтобы все их полиэтническое население могло свободно идентифицировать себя с государством и быть лояльным ему. Повсюду решение этой проблемы видится в модном словечке «интеграция» [Kolsto 1998, s. 52].

Национальная интеграция в современном Казахстане

Слово «интеграция» действительно приобрело популярность в 1990-х годах как во внутривнутриполитическом, так и внешнеполитическом контексте. Оно отражает необходимость соединения социально-политических групп и институтов для решения сложных проблем, стоящих как перед обществами, так и международным сообществом. В аспекте разрешения национальных проблем большое значение получила концепция национальной интеграции. В мировой этнополитической литературе предлагаются различные концепции национальной интеграции, раскрывающие разновидности этого процесса, его основные компоненты, этапы и механизмы. Ввиду того, что национальная интеграция имеет место во всех национальных государствах, разнообразие ее концепций

связано с разнообразием опыта национальной интеграции в различных регионах мира. Разнообразие политических, экономических, культурных и иных факторов национальной интеграции оказывает влияние на длительность этого процесса, тенденции сближения или разъединения составляющих общество групп, применяемые государством и другими политическими акторами методы для достижения поставленных целей. Теории национальной интеграции, акцентируя внимание на различных ее аспектах, не отрицают, но скорее дополняют друг друга и потому расширяют наше понимание этого процесса.

В данной работе мы вкратце рассмотрим три концепции национальной интеграции, которые помогут нам глубже понять политику и практику этого процесса в Казахстане. Мы начнем наш анализ теорий национальной интеграции с концепции национального строительства Карла Дойча. Для Дойча национальное строительство и национальная интеграция представляют собой две стороны одной медали, два способа описания одного процесса. Это процесс сплава различных частей населения в конгруэнтное целое посредством формирования новых лояльностей и идентичностей на национальном (государственном) уровне за счет уничтожения или снижения локальных и партикулярных идентификаций.

В процессе национальной интеграции Дойч выделяет четыре ее этапа или уровня. На первом уровне национальная интеграция сталкивается с открытым или скрытым сопротивлением определенных групп политическому объединению в национальное государство. На втором этапе происходит минимальная интеграция на уровне пассивного подчинения политике и нормам объединенного правления. На третьем уровне различные части населения демонстрируют более глубокую политическую интеграцию в виде активной поддержки общего для них государства, но в то же время сохраняют свои этнические и культурные идентичности. Наконец, на четвертом уровне происходит совмещение политического сплава и интеграции с ассимиляцией всех групп в общий язык и культуру [Deutsch 1963, ss. 7-8].

Дойч, как видно, рассматривает нацию как, прежде всего, политическое сообщество и потому главное внимание уделяет политической интеграции этносов. В его концепции национальной интеграции культурная интеграция в виде ассимиляции всех этносов в единый язык и культуру достигается на последнем ее этапе на основе политической интеграции. В роли главного интегратора в теории Дойча выступает государство.

Если Дойч решающее значение придает политике государства для достижения национальной интеграции, то для Р. Шермерхорна в его теории этнической интеграции главную роль играют отношения этнических групп. Шермерхорн выделяет условия, при которых контакты этносов в обществе ведут к интеграции и при которых они ведут к конфликту. Его рассуждения основаны на предпосылке, что межэтнические отношения основаны на неравенстве. Это означает, что когда две группы с различными культурными

историями устанавливают достаточно регулярные контакты, одна из них будет с неизбежностью доминировать над другой [Schermerhorn, 1970, s. 68].

В отношениях этносов, согласно теории Шермерхорна, решающее значение имеет совместимость групповых целей. Множество различных целей, которые подчиненная группа преследует в своих отношениях с господствующей группой, Шермерхорн разделяет на два типа – центробежные и центростремительные. Эти ориентации могут быть преобладающими как у доминирующей, так и у подчиненной группы. Если у обеих групп имеет место совместимость целей, то это, по утверждению Шермерхорна, ведет к их интеграции. Если же групповые цели несовместимы, то появляется вероятность возникновения конфликта между группами. Если большинство подчиненной группы желает ассимиляции и это стремление встречает сопротивление господствующей группы, то в их отношениях неизбежно возникает напряжение. Гораздо чаще, однако, встречается противоположное стремление групп, когда господствующая группа настаивает на ассимиляции подчиненной группы, стремящейся сохранить свою собственную идентичность, и она поэтому требует культурной автономии. В этом случае подчиненная группа демонстрирует центробежные тенденции.

Согласно теории этнической интеграции Шермерхорна, центростремительные тенденции групповых целей соответствуют стремлениям к (культурной) ассимиляции и (структурной) инкорпорации. Центробежные же тенденции в устремлениях и поведении групп связаны с требованиями автономии, федерализма и даже сепарации. В целом важное аналитическое значение теории Шермерхорна состоит в том, что она вводит в изучение национальной интеграции понятийные оппозиции «господствующая» и «подчиненная» группы, а также «центростремительные» и «центробежные» тенденции групповых целей этносов.

С теорией этнической интеграции Шермерхорна связана концепция интеграции Джозефа Ротшильда, который выделяет в ней три аспекта [Rothschild, 1981, ss. 101-135]. Первым видом интеграции в полиэтническом обществе является интеграция жизненных возможностей (life-chances integration). Под ней Ротшильд понимает сближение уровней показателей социального развития этносов в полиэтническом обществе. Речь идет о таких показателях, как смертность, грамотность, доход, занятость, жилищные условия и т.п. [Rothschild 1981, s. 102].

Если социальные показатели достаточно близки у этносов, составляющих в совокупности большинство населения полиэтнического общества, то вероятность его национальной интеграции значительно повышается. Иначе говоря, повышается уровень центростремительных ориентаций основных этносов, их идентичности с государством. В противном случае, когда в полиэтническом обществе социальные индикаторы между этносами значительно разнятся, группы с более низкими показателями чувствуют себя обделенными. Как следствие, среди таких этносов возрастают центробежные тенденции.

Второй вид интеграции полиэтнического общества Ротшильд определяет как культурную интеграцию. Этот вид интеграции существует в виде аккультурации подчиненной группы в доминирующую систему в важнейших в социально-экономическом и политическом плане сферах жизни при проявлении толерантности в отношении этнокультурных особенностей в различных маргинальных, частных сферах жизни группы. В более радикальном виде культурная интеграция представляет собой полную ассимиляцию, при которой исчезают все этнокультурные особенности подчиненной группы. Впрочем, как отмечает Ротшильд, такой сценарий культурной ассимиляции в современном мире, в различных уголках которого этнические группы утверждают свою идентичность и политическую субъектность, представляется маловероятным [Rothschild 1981, s. 102].

Наконец, третий вид интеграции Ротшильд определяет как политическую интеграцию. Она происходит в случае, когда несколько ведущих этнических групп признают легитимность существующей в полиэтническом обществе политической системы. Это может быть результатом их свободного и добровольного выбора, либо признание легитимности политической системы может стать результатом более или менее мягкого и эффективного воздействия доминирующей группы. Здесь необходимо отметить, что из трех видов интеграции, как отмечает Ротшильд, политическая интеграция является наиболее неустойчивой, подверженной различным внешним и внутренним изменениям в политической и этнической системах [Rothschild 1981, ss. 102-103].

Таким образом, смысл и цель решения национальной интеграции постсоветского общества состоит в том, чтобы, с одной стороны, сохранить и укрепить титульное лицо своего национального государства, а с другой стороны, формировать и поддерживать гражданскую идентичность с целью предотвращения межэтнических конфликтов и укрепления межэтнической стабильности. Иначе говоря, постсоветская национальная интеграция направлена на то, чтобы ослабить центробежные тенденции и укрепить центростремительные тенденции нетитульных этносов, при этом сохраняя на минимальном уровне конфликтный потенциал межэтнических отношений. Как показывает постсоветская практика, разным государствам с разной степенью успеха удается решать эту задачу.

Казахстан относится к числу тех постсоветских государств, которым в достаточной мере успешно удается разрешать противоречие этнической и гражданской идентичностей. В основе этого успеха лежит то, что государству в своей национальной политике удается сохранить и поддерживать баланс между этнической (титульной) и гражданской идентичностями. С одной стороны, государство способствует развитию казахского языка и культуры с тем, чтобы они стали достоянием не только казахов, но и всего полиэтнического населения Казахстана, и тем самым развивали бы его титульную идентичность. С другой стороны, государство настаивает на равенстве всех граждан Казахстана независимо от их этнической, культурной, языковой и иной принадлежности. Эта по-

литика направлена на поддержание и укрепление гражданской идентичности, которая рассматривается как фактор ослабления центробежных и укрепления центростремительных тенденций полиэтнического населения.

Политика национальной интеграции, баланса титульной и гражданской идентичностей находит свое воплощение в казахстанской модели межэтнического мира и согласия. Эта модель получила признание не только в Казахстане, но и за его пределами, в ряде международных организаций, среди которых следует особо упомянуть ОБСЕ. Одним из главных механизмов реализации казахстанской модели межэтнического согласия и единства является Ассамблея народа Казахстана, которая объединяет и координирует работу многочисленных этнокультурных центров республики по воспитанию казахстанского патриотизма и толерантности.

Заключение

В данном разделе были рассмотрены возможности и границы применимости теоретических концепций формирования гражданской нации в Казахстане. По результатам проведенного анализа можно прийти к следующим выводам:

1) Для анализа эволюции казахской нации с колониального периода до сегодняшнего дня безо всяких ограничений может быть применена теория модернизации, понимаемой как комплексный социальный политический процесс перехода от традиционного общества к современному обществу индустриального и постиндустриального типа;

2) Концепция национального строительства, основанная на теории модернизации, стала применяться в Казахстане с момента обретения независимости в 1991 г. Особенности применения этой концепции связаны с тем, что в отличие от многих стран в других регионах мира, в Казахстане национальное строительство имеет отчетливо выраженный этнический компонент;

3) В силу исторических и социально-политических особенностей в Казахстане, как и на всем постсоветском пространстве, в общественном сознании и национальной политике широкое распространение получила этническая концепция нации. Титульная этническая концепция нации является важной частью национального строительства в Казахстане и других постсоветских государствах;

4) Не менее важной частью национального строительства в Казахстане является формирование гражданской национальной идентичности. Особенностью применения этой концепции в национальном строительстве Казахстана является политика баланса гражданской и этнической наций;

5) Баланс гражданской и этнической наций осуществляется в рамках теории национальной интеграции. В институциональном плане баланс гражданской и этнической наций находит свое выражение в казахстанской модели межэтнического согласия и мира.

Библиография

- Deutsch, K. 1963. 'Nation-building and national development: Some issues for political research', in Karl Deutsch and William J. Foltz (eds.). *Nation-building*. New York, Atherton, pp. 1-16.
- Kolsto, P. 1998. 'Anticipating demographic superiority: Kazakh thinking on integration and nation building'. *Europe-Asia Studies*, vol.50, no. 1, pp. 51-69.
- Rothschild, J. 1981. 'Ethnopolitics. A Conceptual Framework'. New York, Columbia University Press.
- Schmitterhorn, R. 1970. 'Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research'. New York, Random House.
- Геллнер Э. 'Нации и национализм'. М., Прогресс, 1991.
- Назарбаев, Н. 2017. 'Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру'. *Егемен Қазақстан*, 12.04.

Transliteration

- Deutsch, K. 1963. 'Nation-building and national development: Some issues for political research', in Karl Deutsch and William J. Foltz (eds.). *Nation-building*. New York, Atherton, pp. 1-16.
- Kolsto, P. 1998. 'Anticipating demographic superiority: Kazakh thinking on integration and nation building'. *Europe-Asia Studies*, vol.50, no. 1, pp. 51-69.
- Rothschild, J. 1981. 'Ethnopolitics. A Conceptual Framework'. New York, Columbia University Press.
- Schmitterhorn, R. 1970. 'Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research'. New York, Random House.
- Gellner E. 'Natsii i natsionalizm' [Nations and Nationalism]. M, Progress, 1991.
- Nazarbayev, N. 2017. 'Bolashakka bagdar: Rukhani zhanggyru' [Course Towards the Future: Modernization of Kazakhstan's Identity]. *Egemen Kazakhstan*, 12.04.

Түйін

Қадыржанов Р. Ұлттық құрылыс теоретикалық концепциялар арқылы Қазақстанның азаматтық ұлттық бірегейленуінің қалыптасуы

Мақалада Қазақстан халықтың әлеуметтік бірегейлену үрдістерге шет елдердегі азаматтық бірлестік қалыптасуының теоретикалық модельдерінің және практикалық тәжірибенің қолданушылықтың мүмкіндіктер және шектер зерттеледі. Отарлау кезеңінен бастап бүгінгі күнге дейінгі қазақ ұлтының эволюциясын талдауда ешқандай шектеусіз жаңғырту теориясын қолдануға болатындығы дәлелденді. Тәуелсіз Қазақстанда ұлттық мемлекеттің құрылуын зерттеу үшін ұлттық құрылыс тұжырымдамасының үлкен маңызы бар екендігі көрсетілген; ұлттық құрылыс практикасы этникалық және азаматтық ұлт ұғымдары және олардың тепе-теңдігі арқылы; азаматтық және этникалық ұлттардың тепе-теңдігі ұлттық интеграция теориясы аясында жүзеге асырылады.

Түйін сөздер: Қазақстан, азаматтық ұлт, модернизация, этнос, ұлттық құрылыс.

Summary

Kadyrzhanov R. Formation of the Kazakhstan's National Civic Identity Through the Prism of Nation-Building Theoretical Conceptions

In the article, the chances and limits of the application of theoretical models and practical experience of the formation of civic communities on foreign states to the processes of social self-identification of Kazakhstan's population are analyzed. It is proved that to analyze Kazakh nation's evolution from the colonial time to the present the theory of modernization can be used without limitations. Nation-building theory is of big importance for the study of the national state formation in independent Kazakhstan. The nation-building practice is realized through the conceptions of civic and ethnic nations and their balance. The balance of civic and ethnic nations is constructed within the framework of the national integration theory.

Keywords: Kazakhstan, Modernization, Civic Nation, Ethnic Group, Nation-Building.

*Meruyert Pernekulova, Maira Pernekulova, Sholpan Zhandossova
(Almaty, Kazakhstan)*

PROBLEM OF IDENTITY IN THE CONTEXT OF INTERCONFESSIONAL RELATIONS

Abstract. Nowadays, there is a need to consider the problem of the formation of an individual identity in the context of interfaith relations, which is primarily due to dominance of the anthropocentric approach and religious thinking. Identity is formed and maintained throughout the whole life of a person and depends on many factors. Various scientists and religious scholars have been studying this concept for a long. It allowed to determine its complexity and multidimensionality. The article provides an overview of already existing definitions of identity in modern world and presents a comparative analysis of approaches to understand the essence of “identity” through the prism of inter-confessional relations. Relevance of this topic is an attempt to generalize existing definitions of identity and to form an idea of this phenomenon as a continuous process of identification with a confession. Representatives of about 40 religions currently live in Kazakhstan, therefore, maintaining inter-ethnic and inter-religious harmony is one of the priority areas not only in politics, but also in science. Study of approaches and interpretations contributes to the systematization of existing knowledge and provides an opportunity for better understanding the mechanisms of person formation in cooperation with a confession, which is especially important in the era of globalization and special attention to individuality.

Keywords: Identity, National Identity, Confession, Interconfessional Relations, Virtual Identification.

As researchers note, the problem of personal identity, is multifactorial. A personality does not exist by itself, but as a part of surrounding world, with which it interacts and to which it adapts throughout its life activity in order to better navigate and orient others in it. Phenomenon of identity as one of the components of the science of man has long attracted an attention of representatives of such humanities as philosophy, psychology, sociology, linguistics, etc., each of which contributes to discussion and solution of this problem. In philosophy, the problem of identity developed from the time of Aristotle and further in the writings of J. Locke, D. Hume, F. Schelling, G. Hegel, and others. We studied the relationship between such concepts as “identity”, “sameness”, “self-consciousness”, which consists of the identity of the person in time and what are its criteria. A significant influence on development of the theory of identity exerted by the philosophical reflection of the “I – Other” interactions. The French philosopher Paul Ricoeur and one of the founders of interactionism, J. Mead, in their studies, explain the concept of identity through the self [Mid, D. 1994]. In “Oneself as Another”, Ricoeur identifies four levels of the self: linguistic (identity of the speaking subject), practical (identity of the agent of action), narrative (identity of the character being narrated), and ethical legal (a capable subject responsible for their actions).

At the same time, the self is considered fully constructed if its formation occurs on all four levels at once. According to Mead, the self is integrity of the individual, formed as a result of its social and personal interaction. At first, identity exists in the form of certain attitudes, norms, and values of other people, which over time take root into consciousness of the individual as his own [Mid, D. 1994]. Further, the attitudes borrowed from others become his own, through reflection the individual begins to consider himself as a social Self and apply various social roles to himself. Thereby, J. Mead identifies a conscious and unconscious identity. Under the conscious identity, the author understands the self-reflection of the individual about his behavior, under the unconscious - the process of unconscious acceptance of norms, habits and rituals [Mid, D. 1994]. According to researchers, the identity is not given to man initially, it is formed and maintained in the process of his life. In psychology, identity is treated as a peculiar phenomenon that influences the formation of a personality and its functioning in society. For the first time, the term "identity" in psychology was used by W. James, an American psychologist and professor of philosophy, who emphasized such features of identity, as the struggle of own and of others, identity and conformity with oneself and society [James, U. 1982], and the merit in dissemination of this term belongs to the famous psychologist E. Erickson. Identity, in understanding of a researcher, is "a process of simultaneous reflection and observation, a process that takes place at all levels of mental activity, through which an individual evaluates himself in terms of how others, in his opinion, evaluate him in comparison with themselves and within the framework of significant for them typologies; at the same time, he evaluates their judgments about him in terms of how he perceives himself in comparison with the types important for him" [Erikson, E. 1996]. Thus, the identification process can be directed both to oneself (self-identification) and to other individuals. Among the components of identity, E. Erickson denominates individuality (a sense of one's own uniqueness), unity and synthesis (an internal holistic self-image) and social solidarity (a sense of belonging to a social group, society). In other words, identity, according to the scientist, is the self-image taken by the individual "in all the wealth of the relationship of the individual to the world, a sense of adequacy and stable ownership of a person's own "I", regardless of changes in the "I" and situation the ability of the individual to complete tasks that arise before him at each stage of his development" [Mid, D. 1994].

The founder of analytical psychology Carl Gustav Jung emphasizes the problem of human identity in society. He introduces the concept of person that correlates with social norms imposed on the individual. The self in the understanding of the scientist is unconscious center of the mind, around which personality-individual characteristics of a person are formed [Yung K.G.; 2010]. As follows from the existing scientific psychological research, a general view on the problem of identity is that identity is the result of identity processes of a person, realized in the course of its subjective life activity, in close connection with its individual

psychophysiological potential and social context of its existence. From a sociological point of view, identity is a category through which the norms, ideals, values, roles and morals of representatives of the social groups to which this individual belongs acquired or assimilated [Osipova, G. 1999]. Identity consists exclusively of the parameters given by society, which are possible only in it. Russian psychologist and sociologist I. S. Kon notes that identity traits are a conditional construct, which is constantly modified by various situations [Kon, I. 1984]. Researchers emphasize two kinds of factors when analyzing the factors influencing the formation of identity. Factors that are important for identification of the individual from the point of view of society, and factors that are important from the point of view of the person himself [Buchek, A. 2014]. Accordingly, there are two levels in the structure of identity: social and individual. If individual identity is a combination of characteristics that give an individual the quality of uniqueness, then social identity is the result of identification of an individual with the expectations and norms of his social environment. Among the most important functions of social identity is specified a realization of basic need of a person to be a member of a group where he will feel safe, at the same time influencing and evaluating others for self-realization and self-expression [Yadov. V. 2000]. "Identification occurs throughout a person's life, and it is impossible without the constant participation of other people" [Buchek, A. 2014]. Accordingly, one of the leading human needs is identification with ideas, values, norms, religion, etc., of other people, his environment. In "Social Identity, Self-Categorization and the Communication of Group Norms" M. Hogg and A. Reid also point to the group nature of the identification and attitudes of the individual. The fact that group norms and rules are usually formed by small subgroup of leaders is emphasized. Taking advantage of the individual's uncertainty about their identity, political parties can also incline people to one group or another. In other words, identifying oneself with a group, the individual, as a rule, adopts their intragroup installations [Hogg, M. 2006].

Confession, from Latin *confessio*, means religion. Usually, the term "confession" applied to some direction within a particular religion. Interaction between religions and confessions compounds interfaith relations. Inter-confessional relations are relations both between confessions (directions) and between communities of adherents of major world religions. In society, confessions are represented by ideology, clergymen, groups of believers, as well as people sympathizing with them.

Religious affiliation of people in past times was an important factor in public life, so it remains in the modern world. The stability of communities, which characterized by a variety of confessions and ethnic groups, depends on interfaith relations. Agreement between confessions is a necessary condition for preservation of peace and for their comfortable existence. Indeed, in the course of confrontation, one of the confessions often begins to dominate in the country, and its special support by state is undesirable for the rest. Peaceful coexistence of different confessions and agreement of social groups that consider themselves be-

lievers are two important factors for successful interaction. In fact, religions and confessions are usually quite autonomous and self-sufficient, so direct interaction is not required. Formally announced in the state and society consent matters. Often in multi-ethnic countries, takes place an identification of their ethnic and religious affiliation among the population. Usually, it explained by, that people “inherit” the religion and traditions of their parents. Islam predominates in Asian countries, and the majority of Russian-speaking believers, according to statistics, identify themselves as Orthodox Christians. The reason is that historically religions spread in certain areas, and geopolitics played a role here. Often this or that religion, denomination, is given preference at the state level, even if it is considered secular. To maintain peaceful and stable interconfessional relations, a state recognizes the autonomy of each denomination, and creates a common legal space for them. Representatives of about 40 religions currently live in Kazakhstan, therefore, maintaining inter-ethnic and inter-religious harmony is one of the priority areas not only in politics, but also in science. Religious constructions aimed at the spiritual education of citizens in terms of peace and consolidation of society. The most common religions are Islam and Christianity. An important initiative of Kazakhstan was the holding in Astana of the Congress of Leaders of World and Traditional Religions. This forum received a wide international resonance and became, perhaps, the main global interconfessional dialogue platform. The congress united representatives of various religious streams from around the world. Its participants note that this event makes a significant contribution in issues of interreligious harmony.

One of the main problems and the reasons of the competitive interconfessional relations is a conviction of adherents of each religious direction that their ideology and belief - the best. It creates the bases for retraction of religion in the interethnic and interstate conflicts. Then religion can be presented from position of power. The state of interfaith relations depends not only on the ideology of various confessions, but also much more - on the intentions and attitudes of politicians and higher clergy, as well as on the level of development of believers of certain religions / confessions, their ability without aggression and arrogance to accept each person's right to choices and abilities to coexist peacefully.

In other words, social identity is a process of accepting attitudes, interests, preferences, stereotypes, goals, norms, etc., that are significant for a particular community and include a person in a particular society. Scientists also note that such types of identity as political, gender, national, ethnic, etc., can also be forms of social identity. At a certain time, each of them can become the leader and actualize the entire set of attitudes and values received and adopted from a particular social group. Such transformation is possible due to regulatory nature of social identity, which is “a system-forming element of human activity, generalizing and structuring its behavior, criteria, assessments and categories” [Gusev, A. 2014]. The most important form of social identity, according to researchers, is also eth-

nicity, or identifying oneself with a particular cultural tradition or community [Yaprinceva, K. 2006]. Ethnic identity understood as a stable construct protecting the personality from uncertainty and connected with socialization and assimilation of cultural experience. Ethnocultural identity differs by a number of features: place of birth, language, external signs (skin color). There are two ways of forming identity: static and dynamic. Static path describes the personality types, while the dynamic pays attention to developmental stages that a person goes through. In context of second approach, it is considered that the social attitudes and behavior of an individual are not perceived as originally recorded as belonging to one or another ethnicity and culture, but represent only one of the stages in the formation of an identity of a person. In addition, it is emphasized that in the modern world there is an additional opportunity to consciously choose own affiliation in social, cultural and ethnic groups [Stavropolskii, Y. 2003]. Existence of such phenomenon caused the emergence of the new term “imagined communities” [Anderson, B. 1996]. Changes in formation of the identity of an individual are associated with the process of mixing cultures or globalization. However, the value of the local also considered as very important, which led to formation of such a new type of identity as a “glocal person” who thinks globally and acts locally. At the same time, researchers emphasize that globalization not only does not exclude, but, on the contrary, implies preservation and development of national identity, since it is precisely identity that gives chance to take its unique and special place [Tulchinskii, G. 2002]. “Glocalisation” is also considered as strengthening of the importance of “local” against the background of global processes and now becoming one of the central tendencies of cultural globalization [Robertson, R. 1995]. “New identity requires special qualities of human intelligence - the so-called cultural intelligence, which is able to take into account the cultural aspects of interpersonal communication” [Buchek, A. 2014].

An important role in formation of verbal/nonverbal behavior of individual, according to researchers, belongs to the national identity, which is understood as the identity of one’s country, its customs, traditions, and culture [Buchek, A. 2014]. Nation represents a large cultural-historical, socio-economic, political-geographical, spiritual, polysemantic community of people. At the same time, the nation should not be identified with ethnos, since it is only a group of people united by objective and subjective signs. In addition, the nation is not identical to an ethnic community, which is a stable group of people with a common ethnicity. For national identity, according to researchers, is characterized separation by “own” and “others”. “Without this distinction, not a single state, not a single people, not a single nation would be able to save its own face, would not have its own way, its own history” [Dugin, A. 2017]. National identity is “the subjective feelings and assessments of any human population with common (historical) experience and one or more cultural characteristics that are same for all its members, as a rule, customs, language and religion” [Buchek, A. 2014]. In this way, it can be

noted that national identity implies an awareness of the characteristics of one's nation and a demonstration of belonging to it. At the same time, support of most members of the group is necessary, since, as noted, identification occurs solely in comparison with others. Without this, the process of self-name is possible, but not identification. Comparison process is carried out only when the Other appears, it is inevitable, important and necessary for self-determination. "In this connection, interethnic "disagreements" are not only the norm, but also enable self-determination and self-expression both of the nation as a whole and the individual subject in particular" [Buchek, A. 2014]. Formation of own world is carried out through Others. Personal identity is always not only knowledge of one's own identity (I am I), but also knowledge of what unites or separates me (mine I) from others. In other words, it is impossible to answer the question "who am I?" without first answering the question "who are we?" According to cultural expert Jan Assman, identification or "intensification" of oneself to we-identity is possible only through contact with other forms and communities [Assman Y.; 2004]. Each community considers the way of its existence as the only possible one, therefore only reflection leads to the emergence of we-identity. Only contact with another pushes self-identification and leads to emergence of the identity of the group itself, unlike other groups [Sautkin, A. 2015]. Therefore, collective / group identity is "a cognitive, moral, and emotional connection with a society, practice, or institution. Perception of general status of the relationship may be more part of the imagination, in addition, the collective identity is different from the personal or may be part of it. Collective identity can be initially created by an environment which can impose it from the outside, however the result will depend on whom this pressure is directed. Collective identities expressed in cultural materials - names, narratives, symbols, speech styles, rituals, clothes. Collective identities transfer their perceptions to the rest of the group: «an individual's cognitive, moral, and emotional connection with a broader community, category, practice, or institution. It is a perception of a shared status or relation, which may be imagined rather than experienced directly, and it is distinct from personal identities, although it may form part of a personal identity. Collective identities are expressed in cultural materials — names, narratives, symbols, verbal styles, rituals, clothing. Collective identity carries with it positive feelings for other members of the group» [Poletta, F. & Jasper, J. 2001]. Summarizing, it can be noted that collective identity is understood as a stable system of "imaginary" representations that arise as a result of interactions within the boundaries of various cultural communities. Becoming and formation of identity is impossible without language, interpersonal interaction in a certain cultural community. W. von Humboldt in early XIX century expressed the idea that a person's thinking depends to certain extent on the specific language in which he speaks and on the environment (culture) in which the person is located [Gumboldt, V. Fon. 2000]. The problem of relationship between language, thinking and culture, on which the picture of the world expressed by language depends, is described in

detail in the concept of “language determinism or linguistic relativity” by E. Sapir and B. Whorf, who has both followers and critics that do not accept it. According to this concept, which seems quite rational, the real world is largely unconsciously built on the basis of the language habits of a particular social group. Two different languages are never so similar that they can be considered means of expression of the same social reality. We see, hear and generally perceive the world around this way, and not otherwise, mainly due to the fact, that our choice, when interpreted, predetermined by the language habits of our society [Sepir, E. 1993]. Having mastered the language and, in particular, the meaning of words, the native speaker begins to see the world from the angle of view prompted by his native language, that is, the language is capable and forms its cognition and thus participates in the development of its identity. Thereby, identification, in the course of which construction of boundaries of identity takes place, depends on many factors. Formation of “my” always happens on border with the “other” and is not completed in principle. Correlation with something else, existing in itself and the demand to this other are a necessary moment for understanding the essence of this phenomenon.

Bibliography

- Assman, Y. 2004. ‘Kulturnaya pamyat: pismo, pamyat o proshlom i politicheskaya identichnost v vysokih kulturah drevnosti’. Per. s nem. M.M. Sokolskoi. M., Yazyki slavyanskoi kultury, 363 s.
- Buchek, A. i dr. 2014. ‘Grani identichnosti: kollektivnaya monografiya’. Pod obsh. red. E.A. Kormochi. Petropavlovsk-Kamchatskii: Izd-vo KamGU, 187 s.
- Gumboldt, V. Fon. 2000. ‘Izbrannye Trudy po yazykoznaniiu’, per. s nem. Pod obsh. red. G.V. Ramishvili. M., Progress, 400 s.
- Gusev, A. 2014. ‘Formirovaniye politicheskoi identichnosti v sovremennoi Rossii (na primere Sankt-Peterburga i Amurskoi oblasti)’, dis. kand. polit. nauk. SPb., 328 s.
- James, U. 1982. ‘Lichnost. Psihologiya lichnosti: teksty’. Pod red. Y.B. Gippenreitera, A.A. Puzyreya. M., Izd-vo MGU, 288 s.
- Dugin, A. ‘Karl Smit: 5 urokov dlya Rossii’. [Elektronnyi resurs]. URL: http://read.virmk.ru/d/Dugin_Shmitt.htm (date of citation: 25.02.2017).
- Kon, I. 1984. ‘V poiskah sebya: lichnost i eie samosoznaniye’. M., Politizdat, 335 s.
- Mid, D. 1994. Internalizovannye drugiye i samost’. Amerikanskaya sociologicheskaya mysl. Sost. E.I. Kravchenko. M., Izd-vo MGU, 496 s.
- Riker P. Ya – sam kak drugoi / per. s fr. B.M. Skuratova. M.: Izd-vo gumanitarnoi literatury, 2008. 416 s.
- Sepir, E. 1993. ‘Izbrannye trudy po yazykoznaniiu b kulturologii’. M., Progress, 656 s.
- ‘Sociokulturnaya identichnost: opyt filosofskogo rassmotreniya’ 2015. A.A. Sautkin. Murmansk, 139 s.
- Stavropolskii, Y. 2003. ‘Modeli etnokulturnoi identichnosti v sovremennoi amerikanskoi psihologii’. *Voprosy psihologii*, № 6, ss. 112–118.
- Tulchinskii, G. 2002. ‘Postchelovecheskaya personologiya’. Novye perspektivy svobody i racionalnosti. SPb., Aleteia, 667 s.
- ‘Rossiiskaya sociologicheskaya enciklopediya’ 1999. Pod obsh. red. G.V. Osipova. M., NORMA: INFRA-M, 672 s.
- Erikson, E. 1996. ‘Identichnost: yunost i krizis’. M., Progress, 344 s.

Yung, K.G. Psihologiya besoznatelnogo: per. s. angl. M.: Kogito-Centr, . 352 s.

Yadov V. 2010. 'Socialnye I socialno-psihologicheskiye mehanizmy formirovaniya identichnosti lichnosti'. Psihologiya samosoznaniya. Samara, BAHRAH-M, ss. 589-601.

Yaprinceva, K. 2006. 'Fenomen kulturnoi identichnosti v prostranstve kultury'. Dis. kand. kulurologii. Chelyabinsk, 139 s.

Anderson, B. 1996. 'Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism'. Verso, 224 p.

Hogg, M. & Reid S. 2006. 'Social Identity, Self-Categorization, and the Communication of Group Norms'. *Communication Theory*, No.16, pp. 7–30.

Poletta, F. & Jasper, J. 2001. 'Collective Identity and Social Movements'. *Annual Review of Sociology*, № 27, pp. 285.

Robertson, R. 1995. 'Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity'. Eds. M. Featherstone et al. *Global Modernities*. London, Sage, pp. 25–44.

Түйін

Пернеқұлова М., Пернеқұлова М., Жандосова Ш. Конфессияаралық қатынастар аясындағы бірегейлік мәселесі

Қазіргі заманда дінаралық қатынастар аясындағы тұлғаның бірегейлік мәселесінің қалыптасуы алдымен антропоэктілік тәсілімен және діни көзқараспен шартталған. Бірегейлік ұғымы бұрыннан түрлі ғалымдар мен дінтанушылардың назарында жүр. Соның арқасында оның көпқырлығы мен күрделігі айқындалып келеді. Осы мақалада қазіргі заманғы бірегейлік мәселесінің анықтамалары қарастырылып, дінаралық қатынастар арқылы осы ұғымға салыстырмалық талдау жасалынды.

Түйін сөздер: бірегейлік, ұлттық бірегейлік, конфессия, конфессияаралық қатынастар, виртуалды сәйкестендіру.

Резюме

Пернекулова М., Пернекулова М., Жандосова Ш. Проблема идентичности в контексте межконфессиональных отношений

В наше время существует необходимость в рассмотрении проблемы формирования идентичности личности в контексте межконфессиональных отношений, что обусловлено в первую очередь доминированием антропоцентрического подхода и религиозного мышления. Идентичность формируется и поддерживается в процессе всей жизни человека и зависит от многих факторов. Данное понятие уже давно изучается различными учеными и религиоведами. Это позволило определить его сложность и многоаспектность. В статье приводится обзор уже существующих определений идентичности в современном мире и представлен сравнительный анализ подходов к пониманию сущности «идентичности» через призму межконфессиональных отношений.

Ключевые слова: идентичность, национальная идентичность, конфессия, межконфессиональные отношения, виртуальная идентификация.

Татьяна Резвушкина (Караганда, Казахстан)

МАТЕРИНСТВО КАК ИНСТИТУТ, ИДЕОЛОГИЯ И ПОВСЕДНЕВНАЯ ПРАКТИКА

Аннотация. Современные исследования материнства в рамках социально-гуманитарных наук обращаются к таким вопросам как повседневные практики и личный опыт индивидов превращаются в институт и идеологию, а также каким образом они обуславливают и оказывают влияние на повседневность. Материнство как опыт структурирует жизненный цикл на до и после, внося в него всегда определенные идеологические, оценочные категории и предписания. Эти предписания не только определяют официальные, нормативные ожидания в отношении исполнения роли матери, но и могут вредить конкретным женщинам, т.к. поддерживают патриархатные структуры современных обществ. Материнство является дифференцированным, сложноорганизованным феноменом в современном обществе. Материнство – это и повседневные практики, и уникальный индивидуальный опыт, и жесткий нормирующий институт, регламентирующий практику, стратегии и презентации данной практики, и система норм и стандартов, определяющих процесс исполнения роли матери.

В современном казахстанском обществе наблюдается процесс трансформации института материнства, когда происходит сочетание традиционных установок и предписаний с идеологией интенсивного материнства, но также формируется и критический дискурс о материнстве.

Ключевые слова: материнство, идеология, институт, повседневность, практики, казахская женщина, материнство в казахской культуре.

Введение

Понятие «материнство» относится к процессам, связанным с определением конкретных женщин как матерей, т.е. людей, вынашивающих и/или осуществляющих основную заботу о детях. Материнство долго считалось маргинальной темой для социальных наук, пока работы феминистских авторов, не заставили считать его, скорее, социальным институтом, чем биологической судьбой. Хотя материнство, казалось бы, имеет однозначно биологическую основу, вспомогательные репродуктивные технологии создают новые проблемы, например, в ситуации, когда одна женщина вынашивает оплодотворенный эмбрион другой женщины. Более того, участие женщин в оплачиваемом рынке труда означает, что широко распространяется социальное материнство – в виде заботы о детях, осуществляемой не их матерями, а другими женщинами (нянями, бабушками). Адриенн Рич [Adrienne Rich, 1977] провела очень важное разграничение между материнством как (подавляющим) институтом и повседневным опытом. В самом деле, некоторые феминистки утверждают, что сила женщин, позволяющая им рожать и воспроизводить жизнь, вызывает у мужчин желание контролировать самих женщин и их фертильность. Многие феминистские авторы второй волны рас-

сма тривали материнство как главный источник угнетения женщин, и некоторые из них даже утверждали, что женщины смогут быть равными мужчинам, только если технологические разработки освободят их от исключительной ответственности за деторождение. Феминистские философы утверждали, что опыт и практика материнства приводят к ориентации на сохранение, рост и социальную адаптацию – набор ценностей, который объединяют в рамках понятие «материнское мышление». В рамках этого подхода, слово «мать» понимается, скорее, не как существительное, указывающее на идентичность, но как глагол, означающий комплекс действий или практик, которые могут быть осуществлены как и женщинами, так и мужчинами. Другая теоретическая перспектива фокусируется на психической способности обеспечить материнскую заботу, отличая ее от материнства как идентичности и института.

Важным элементом социальных научных исследований в последние десятилетия был акцент на собственном взгляде матерей на их повседневный опыт и предпочтения, и это привело к выявлению парадоксов и противоречий, с которыми могут сталкиваются женщины как матери во многих обществах. Тем не менее, конкретные дискурсы о материнстве по-прежнему доминируют, несмотря на сопротивление женщин медиализированным и официальным дискурсам, противоречащим их повседневному опыту.

Методология исследования

Исследование проведено в рамках феминистского критического анализа на основе работ российских и казахстанских исследователей, обобщения и анализа историко-философского и этнографического материала, эвристического синтеза в исследовании института материнства в современном казахстанском обществе. Использованы метод системности, целостности, конкретно-исторической обусловленности, единства исторического и логического.

Естественность материнства

Как считает российский эксперт Н. Нартова, материнство в современных постсоветских обществах натурализовано и практически не рассматривается как продукт культуры. Это значит, что оно репрезентировано как естественный процесс, результат действия гормонов, материнского инстинкта и способности к репродукции. Особенно этой позиции придерживается медицинский дискурс, который очень часто пытается придать этому мифу значение рационального, объективного, беспристрастного знания, которое сложно деконструировать, не находясь внутри медицинского поля [Нартова 2019, с. 2]. Любое указание на идеологическую нагруженность медицинского знания, на возможность существования множественности подходов к решению тех или иных проблем, которые являются преимущественно об-

ластью влияния медицины, но не исключают при этом и альтернативных определений, подвергается критике со стороны профессиональных медиков, которые отказывают в «интерпретативной власти» [Шлюмбом 2008, с. 12]. Беременность, роды, лактация – в общем, все то, что описывает материнство как телесный опыт, редуцируется в своем значении до уровня медицинских категорий, претендующих на доминирующий статус в интерпретации женской телесности, которая создается и репрезентируется деторождением и материнством [Бараулина 2002, с.27]. Отсутствие способности реализовать эту функцию (в случае бесплодия) подрывает уверенность женщины в себе и порождает сомнения в своей «женственности». Женщины с репродуктивными проблемами ощущают себя несостоявшимися и как матери, и как женщины. Это подтверждают и исследования М. Ирланд, основанные на интервью со 100 женщинами с различным уровнем образования, опытом беременностей и причинами отсутствия детей [Нартова 2019, с. 3]. Однако если говорить о биологических процессах, то уместнее оперировать понятием «репродукция», в то время как материнство является тем, что позволяет наделять смыслом репродуктивную способность. Другими словами, материнство – это то, что определяет, что значит быть матерью в этой конкретной культуре и обществе; что такое «хорошая мать» и «правильное материнство»; что значит «воспитание ребенка» и др. Именно это слабо связано с «природностью» и «естественностью».

Если рассмотреть репрезентацию материнства в рамках казахской культуры, то в ней к материнству по-прежнему апеллируют как к «естественному предназначению» каждой «настоящей женщины». Почитание образа матери у казахов до настоящего времени сохраняется в представлениях о мифологической покровительнице всех женщин и детей – о добром духе *Ұмай*. Вера в божество *Ұмай* является отголоском древнего культа, родиной которого считается Центральная Азия. Он распространен у многих тюркоязычных народов: у кыргызов, алтайцев, хакасов. В казахском языке имя *Ұмай* сохранилось в виде *Май ана* – «Мать Май», «Мать-огонь» [Стасевич 2011, с. 58]. Во многих тюрко-монгольских языках слово *ұмай* (*ума*) тесно связано с процессом рождения ребенка и употребляется в значении утробы матери, последа. Невеста, в первый раз переступая порог дома своего свекра, наливала *май* (масло) в очаг, роженица для облегчения родовых мук обращались в своих словах за благословением к Матери *Май*. До недавнего времени казахские повитухи и целительницы призывали в помощь почитаемых женщин, в том числе и Мать *Май*.

Казахская девушка в возрасте 20-30 лет находится на пике репродуктивности, что влияет на ее семейный и социальный статус. Главная задача женщины в этот период жизни – родить как можно больше детей. И если она в состоянии это сделать, то ее статус в семье заметно повышался (буквально с момента первой беременности). Молодая женщина с нетерпением ждет насту-

пления первой беременности, которая доказывает семье мужа ее способность к деторождению, и следовательно, укрепляет ее семейный статус. Свекровь по поводу первой беременности своей невестки могла устраивать и праздник, угощение (*құрсақ шашу, құрсақ той*), поздравляя молодую женщину с первой беременностью и даря ей небольшие подарки [Стасевич 2011, с. 59].

В казахской культуре до сегодняшнего дня существует двойственное отношение к беременным женщинам. С одной стороны, женщин в положении берегут: им разрешается не соблюдать религиозный пост (*ораза*), окружающие потакают их прихотям в еде (*жерік*), считая, что желание беременной женщины – это желание будущего ребенка. С другой стороны, беременные женщины продолжают работать, трудиться по хозяйству (на селе), нередко выполняя тяжелую работу. Только на поздних сроках беременности, обычно за 40 дней до предполагаемых родов, женщину освобождали и от домашней работы [Шарманова 1978, с. 23].

Женщин, у которых выживали дети, приглашали стать *кіндік шеше* – фактически второй матерью. Считалось, что даже одежда таких женщин обладает особой силой – в их одежду заворачивали младенцев, а бесплодные женщины старались заполучить эту одежду, надеясь, что благодать многодетности перейдет и к ним [Шарманова 1978, с. 25].

Бесплодная женщина занимает низкий социальный статус и ее бесплодие оказывает влияние и на статус ее семьи. К женщинам, у которых часто умирали дети, отношение было особое: их не приглашали в гости в дом, где была беременная женщина, им запрещалось присутствовать во время родов и тем более прикасаться к новорожденному. Женщины, у которых дети умирали при родах или во младенчестве, приравнивались по статусу к бесплодным, и их положение в традиционном обществе было намного ниже многодетных благополучных женщин. Иногда женщины старались скрыть даже от близких людей, сородичей сам факт рождения мертвого ребенка, особенно если это был первенец. Такое событие могло понизить как статус их семей в обществе, так и положение в семье мужа самих женщин. Вину за бездетность семьи всегда возлагали на женщину, так как бездетность мужчины доказать достаточно трудно в силу доминирования патриархатных норм культуры [Стасевич 2011, с. 61]. Развод дает женщине возможность повторно выйти замуж и обрести счастье материнства в другой семье с новым мужем. Казахи бездетную женщину называют *бауыры құтсыз* – буквально «с печенью, не имеющей *құт*» в значении «бесплодная, нерожавшая» [Шаханова 1998, с. 37]. Каково бы ни было уважение в обществе к супружеской паре, их бесплодие становилось причиной понижения статуса семьи и было одним из распространенных поводов для развода и многоженства. Окружающие относились к бездетной семье с сожалением и неприязнью, особенно если у супругов не рождались дети в течение пяти лет после заключения брака. По представлениям казахов, бесплодие женщины могло наступить от сглаза бездетных людей, от вредо-

носных действий шаманов, злых духов (*джиннов*, *шайтанов*, *пери*, *албасты*, *марту*), от несоблюдения женщиной бытовых запретов. Причиной бесплодия семьи могло стать недовольство предков, которое следовало за неисполнением ряда ритуалов, связанных с почитанием их памяти (а главное проклятие предков – бездетность, следовательно, полное вымирание семьи и рода). «Неблагополучные» женщины, пытаясь избавиться от своего горя, идут на поклон к святым местам – *мазарам*: они ночуют на могилах святых (*аулие*), пьют воду из святых источников (*арасан*), совершают жертвоприношения, прибегают к помощи народных целителей, стараясь различными способами излечить свой недуг, понимая, что их положение и в семье, и в обществе не соответствует традиционным ценностным ориентирам [Стасевич 2011, с. 65]. Как отмечает Стасевич И.В., способность к деторождению влияла и на принадлежность женщины к определенным социально-возрастным группам. Молодая женщина, не имеющая детей, до рождения первого ребенка пребывала в статусе *келін*; женщину, имеющую менее трех детей, могли называть просто *айел* (женщина), и она причислялась к возрастной группе *сары қарын*; а почетное звание *байбіше* приобретала только женщина, родившая не менее трех здоровствующих детей, лучше – мальчиков, которые уже выросли и женились. С точки зрения традиционного мировоззрения основными функциями женщины брачного возраста считались деторождение и воспитание детей. Многодетность женщины связывалась с представлениями о ее мудрости, о серьезном жизненном опыте. К такой женщине обращались за советом не только молодые женщины, но и мужчины.

Таким образом, материнство в казахской культуре – это некая природная функция женщин, которая предзадана и полностью предопределяет жизнь женщины, влияет на ее социальный статус и даже на ее черты характера. В таких представлениях роль общества и культурных стереотипов минимизирована и заключается в создании условий для «естественного развития личности женщины», а также контроля «нормальности» этого развития.

Материнство как «счастье» и «радость»

Рассуждения о материнстве часто сопровождаются апеллированием к эмоциям, которые должна испытывать «настоящая мать». В обществе конструируется установка, в соответствии с которой материнство и рождение детей – это то, что, безусловно, должно вызывать позитивную реакцию. Рождение детей представлено как непреложная ценность, которая увязывается с такими категориями, как «счастье», «радость», «успех» и т.п. Так, например если обратиться к научно-популярной литературе о материнстве, то мы увидим, что практически вся она посвящена либо радостному ожиданию рождения ребенка, либо правилам соблюдения здоровья беременной женщины, либо обучению молодой мамы правилам ухода за новорожденным

(см. например: И.Ж. Акопян Да, я мать! Секреты активного материнства; М. Ройзен Дорога к счастливому материнству; Энциклопедия здоровья, красоты и материнства «Я женщина» и др.). Эти тексты предлагают женщинам концентрироваться на позитивных эмоциях и опыте, нивелируя другие эмоции, которые связаны с исполнением роли матери. Но материнство – это очень разнообразный спектр чувств и эмоций – страх, гнев, грусть, злость, раздражение, неприятие, усталость и др. Мы с трудом можем представить себе женщину, которая позволит себе публично и спокойно сказать, что ненавидит своего ребенка или, что уход за ним часто ее злит или раздражает. В таком случае сразу будет подвергнута сомнению ее «нормальность» как матери, ее компетентность как матери, право ухаживать за ребенком. Но, не смотря на достаточную жесткость всех предписаний в отношении материнства, появляются новые репрезентации данной роли. Так, в научно-популярной литературе возникают примеры текстов, в которых критически осмысляется материнский опыт (см. например: Корнберг Н. Раньше у меня была жизнь, а теперь у меня дети; Папудогло Н. #тыжемасть. Материнство по правилам и без; Тон Э. Счастье быть мамой. Комиксы, которые научат принимать все сложности материнства и др.). В них ставятся под сомнение и развенчиваются наиболее привычные мифы о том, что счастье и удовольствию быть матерью. Данный критический дискурс позволяет переосмыслить существующие повседневные практики ухода за детьми, исполнения материнских функций, артикулировать те сложности и трудности, с которыми сталкиваются матери в процессе заботы о детях.

Материнство как институт

Н. Нартова отмечает, что материнство включено в пространство разнообразных институций, определено строгими правилами. Так, при беременности и даже еще до нее женщина должна регулярно посещать врача, сдавать анализы и проходить осмотры. В случае беременности количество разнообразных процедур становится достаточно большим. После родов женщина попадает под контроль детской поликлиники, потом детского сада, школы и других сервисов сферы социального обслуживания. Все они призваны не просто помочь женщине в уходе за ребенком, но проконтролировать «правильно» ли этот уход осуществляется, а также ознакомить мать с теми нормами и предписаниями, которым она должна следовать [Нартова 2019, с. 6].

В Казахстане, при содействии Всемирной организации здравоохранения, активно продвигается направление подготовки к беременности, что значит, что перед зачатием женщине желательно пройти обследование, сдать анализы, пропить разнообразные фармакологические препараты. Дальше, государство стимулирует (в виде дополнительного пособия) становится на учет в женскую консультацию на сроках до 12 недель, что подразумевает

даже выплату премии от государства. Параллельно, помимо медицинских институций и процедур, женщина должна подготовиться к рождению ребенка, начиная от покупки «необходимых» вещей и заканчивая специальными курсами или книгами по подготовке к уходу за ребенком.

Существующие нормы унифицируют женский опыт, превращая беременность, роды, уход за ребенком в некую стандартную практику, которую каждая женщина должна пройти одинаковым образом. Это характеризует материнство как социальный институт. Материнство конструируется как часть универсального женского опыта, в рамках которого какие-либо индивидуальные стремления исключены. При этом женщина в данном процессе является не субъектом своих действий, а скорее объектом предписаний, которые направляются ей со стороны разнообразных институций, экспертного знания [Нартова 2019, с. 8]. В современной культуре материнство – это рутинизированная практика. Это значит, что женщина выполняет огромный объем разнообразных обязанностей, связанных с уходом за ребенком. Эти практики редко подвергаются анализу и рефлексии. Они репрезентированы как «естественная» данность и повседневность». Это связано и с тем, что каждодневный процесс заботы о доме, семье, ребенке не воспринимается как труд [Нартова 2019, с. 9].

Так, согласно данным эмпирического исследования «Политика в отношении женщин и мужчин в современном Казахстане», проведенном при содействии представительства Фонда имени Фридриха Эберта в Казахстане и Общественного Фонда «Институт равных прав и равных возможностей Казахстана» в 2016 г. в казахстанских семьях существует традиционное распределение гендерных ролей. Так, 71,1% опрошенных казахстанцев считают, что мать и жена должна выполнять большую часть домашней работы. Только лишь 3,2% считают, что домашняя работа должна быть распределена на основе эгалитарных принципов. Только 3,4% респондентов считают, что это должен делать отец, муж. Большинство респондентов во всех регионах Казахстана указали, что домашняя работа – это обязанность матери и жены. Сами женщины в большей степени считают, что исполняют больше обязанностей по дому, чем мужчины – 73,1%. Не меньшее количество мужчин считают точно также – 67,8%. Только 22,4% женщин и 24,6% мужчин считают, что домашняя работа – это обязанности обоих супругов. Максимальное число русских (80,13%) и казахов (70%) возлагает обязанности по дому на мать и жену. Среди представителей других этничностей большее число 36,1%, возлагают заботы по ведению домашнего хозяйства также на мать. В сельской местности несколько выше показатель «оба родителя, супруга» (25,3%), чем в городе (22,6%), но в любом случае таких респондентов оказалось меньшинство [Ускембаева 2016, с. 123].

При этом, материнство является «пожизненной» обязанностью, пролонгированной во времени. Уход за ребенком не останавливается в момент обретения им/ей совершеннолетия, но длится уже практически на протяжении

всей жизни матери. Социально-экономическая ситуация создает такие условия, при которых дети проживают в родительском доме длительный период жизни. Весь этот период мать продолжает выполнять обязанности по уходу за семьей – приготовление пищи и уборка, оказание материальной поддержки.

«Нормализованное» материнство

Н. Нартова считает, что материнство существует не как некая абстрактная категория, но как четкая концепция «правильного/хорошего материнства». Так, например, социально желательным является материнство в гетеросексуальной паре, брачном союзе, с рождением здоровых детей [Нартова 2019, с. 9]. В марте 2019 года президент страны Н.А. Назарбаев заявил: «На протяжении тысячелетий священным является образ женщины-матери, хранительницы семейного очага, любимой и верной супруги, спутницы. Об этом мечтают все мужчины. Именно женщина являет миру самое важное, дарит чудо новой жизни. В среднем, в одной семье у нас сейчас воспитывается трое детей. А за год на свет появляется более 400 тысяч маленьких казахстанцев... Материнство – это пожизненная должность женщины. И невозможно никогда и ничем заменить ее. Мир держится на ласке матерей. На семейном благополучии, прочных семейных устоях зиждется и само государство» [Назарбаев 2019, с. 2].

«Нормативное» материнство исключает разнообразие женского опыта и определяет другие его формы как девиантные. Так, одинокое материнство несовершеннолетнее материнство, возрастное материнство рассматривается как «плохое», не соответствующее нормативным предписаниям и ожиданиям общества. Оно не осуждается напрямую, но не одобряется и считается чем-то не правильным.

Выводы

Материнство привлекло к себе много внимания после того, как вторая волна феминизма впервые поставила вопрос о том, что материнский опыт социально конструируется, а не является биологической судьбой. Материнство продолжает быть основой идентичности для многих женщин, и в большой степени определяет их моральное и социальное положение. Материнство также может теоретизироваться как особый образ мышления и бытия, который с неизбежностью пересекается с другими социальными измерениями, такими как класс, этническая принадлежность и т.д.

В современном Казахстане отношение к материнству базируется на сочетании традиционных представлений, идеологических предписаний и повседневных практиках. В процесс реализации роли матери активно вмешиваются экспертное сообщество в лице педагогов, психологов, медиков, блогеров, тем самым осуществляя профессионализацию материнства. Возможно, это явля-

ется скрытым стремлением общества контролировать активность женщины в обществе, привязать ее к семье и детям, убедить в том, что материнство – это ее единственно важная социальная функция. Эти идеи, с одной стороны, призваны спасти разрушающуюся патриархальную семью с ее жесткими гендерными ролями и статусами. С другой стороны, в результате развития акушерских и педиатрических знаний с помощью новых конструктов происходит медиализация материнства и детства. Но в эмансипированной среде женщин зарождается концепция «свободного» материнства, которая признает право женщин испытывать самые разнообразные эмоции, связанные с исполнением роли матери, не отрицая факт их существования, не запрещая себе критиковать «нормативное» материнство и предлагая стратегии совладания с ригидными социальными предписаниями в отношении материнства.

Библиография

Adrienne Rich, 1977. 'Of Woman Born: Motherhood As Experience And Institution'. Norton. W. W. Norton & Company, Incorporated.

Бараулина, Т. 2002. 'Моральное материнство и воспроизводство женского опыта' В поисках сексуальности. СПб., 350 с.

'Назарбаев: Материнство – это пожизненная должность женщины' [Электронный ресурс] // https://forbes.kz/news/2019/03/07/newsid_194514 (дата обращения 30.04.2019 г.).

Нартова, Н. 'Материнство: конвенции, концепции, практики'. [Электронный ресурс] http://gender-route.org/articles/men_and_women/materinstvo_v_sovremennom_obwestve_normirovanie_vmesto_raznoobraziya/ (дата обращения 30.04.2019 г.).

'Очерки по истории народной медицины Казахстана', 1978. Алма-Ата, НИИ Краевой патологии Минздрава КазССР, 480 с.

'Политика в отношении женщин и мужчин в современном Казахстане', 2017. Гендерное исследование. Алматы. [Электронный ресурс] <http://www.fes-centralasia.org/ru/statja/gendernoe-issledovanie-politika-v-otnoshenii-zhenschin-i-muzhchin-v-sovremennom-kazakhstan.html> (дата обращения 30.04.2019 г.).

Стасевич, И. 2011. 'Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность'. СПб., Наука, 160 с.

Шаханова, Н. 1998. 'Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки)'. Алматы, Қазақстан, 380 с.

Шлюмбом, Ю. и др. 2008. 'Введение. История медицины: актуальные тенденции и перспективы' Болезнь и здоровье: новые подходы к истории медицины. СПб., Европ. ун-т в С. Петербурге, Алетейя, 350 с.

Transliteration

Adrienne Rich, 1977. 'Of Woman Born: Motherhood As Experience And Institution'. Norton. W.W. Norton & Company, Incorporated.

Baraylina, T. 2002. 'Moralnoe materinstvo i vosproizvodstvo jenskogo opyta' [Moral motherhood and the reproduction of female experience]. V poiskah seksualnosti. SPb., 350 s.

'Nazarbaev: Materinstvo – eto poiznennaiia doljnost jenny' [Motherhood is a woman's life position] [Elektronnyy resyrs] // https://forbes.kz/news/2019/03/07/newsid_194514 (data obraenna 30.04.2019 g.).

Nartova, N. 'Materinstvo: konventsii, kontseptsii, praktiki' [Maternity: conventions, concepts, practices]. [Elektronnyy resyrs] http://gender-route.org/articles/men_and_women/materinstvo_v_sovremennom_obwestve_normirovanie_vmesto_raznoobraziya/ (data obraenna 30.04.2019 g.).

‘Ocherki po istorii narodnoi meditsiny Kazakhstana’ [Essays on the history of traditional medicine of Kazakhstan], 1978. Alma-Ata, NII Kraevoi patologii Minzdrava KazSSR, 480 c.

‘Politika v otnoshenii jenin i myjchin v sovremennom Kazakhstane’ [Policy on women and men in modern Kazakhstan. Gender research], 2017. Gendernoe issledovanie. Almaty. [Elektronnyy resurs] <http://www.fes-centralasia.org/ru/statja/gendernoe-issledovanie-politika-v-otnoshenii-zhenschin-i-muzhchin-v-sovremennom-kazaxstane.html> (data obraeniia 30.04.2019 g.).

Stasevich, I. 2011. ‘Sotsialnyi statys jennyy y kazahov: traditsii i sovremennost’ [The social status of women among the Kazakhs: traditions and modernity]. SPb., Nayka, 160 c.

Shahanova, N. 1998. ‘Mir traditsionnoi klytury kazahov (etnograficheskie ocherki)’ [The world of traditional Kazakh culture (ethnographic essays)]. Almaty, Qazaqstan, 380 c.

Shlymbom, Iy. i dr. 2008. ‘Vvedenie. Istoriia meditsiny: aktyalnye tendentsii i perspektivy’ [Introduction. The history of medicine: current trends and prospects]. Bolezn i zdorove: novye podhody k istorii meditsiny. SPb., Evrop. yn-t v S.Peterborge, Aleteia, 350 c.

Түйін

Резвущкина Т. Ана - мекеме, идеология және күнделікті тәжірибе

Әлеуметтік гуманитарлы ғылымдар саласындағы аналыққа арналған зерттеулер жеке адамның күнделікті тәжірибелеріне бет бұрып, оны институт пен идеология ретінде қарастырып, олардың күнделікке әсерін анықтауда. Аналық тәжірибе ретінде өмірлік циклді оған дейін және содан кейін деп бөледі, сонымен қатар осы құбылысқа идеологиялық және баға беру категориялары мен қондырғыларды енгізеді. Осы қондырғылар аналықты атқаруда ресми, нормативтік күтулерді анықтап, нақты әйелдерге өз зиянын тигізуде, себебі олар заманауи қоғамдардың патриархатты құрылымын қолдайды. Заманауи қоғамда аналық сараланған, күрделі құрылымды феномен болып келеді. Аналық – ол күнделікті тәжірибелер, ерекше жеке тәжірибе, сонымен қоса, осы тәжірибені ұсынудағы стратегияларды реттейтін қатаң нормативтік құрылым, ана қызметін орындауын анықтайтын нормалар мен стандарттардың жүйесі.

Қазіргі Қазақстан қоғамында аналық институтының трансформациясы байқалады, яғни дәстүрлі қондырғылар мен ұсыныстар және интенсивті аналықтың идеологиясымен ұштасуда, сондай-ақ қазіргі таңда аналық туралы сыни дискурс қалыптасуда.

Түйін сөздер: аналық, идеология, институт, күнделікті, тәжірибелер, қазақ әйелі, қазақ мәдениетіндегі аналық.

Summary

Rezvushkina T. Maternity as an Institution, Ideology and Daily Practice

Modern maternity studies within the framework of the social sciences and humanities address such issues as the daily practices and personal experience of the individual are transformed into an institution and ideology, as well as how they determine and influence everyday life. Motherhood, as an experience, structures the life cycle for before and after, introducing into it always certain ideological, evaluative categories and prescriptions. These regulations not only define the official, regulatory expectations regarding the fulfillment of the role of the mother, but can also harm specific women, because support the patriarchal structures of modern societies. Maternity is a differentiated, complexly organized phenomenon in modern society. Maternity is both a daily practice, a unique individual experience, a rigid rationalizing institution regulating the practice, strategies and presentations of this practice, and a system of norms and standards that determine the process of performing the role of a mother.

In modern Kazakhstan society, there is a process of transformation of the institution of motherhood, when a combination of traditional attitudes and prescriptions with the ideology of intensive motherhood occurs, but a critical discourse about motherhood is also formed.

Keywords: Motherhood, Ideology, Institute, Everyday Life, Practices, Kazakh Woman, Motherhood in Kazakh Culture.

Наталья Сейтахметова, Шолпан Жандосова
(Алматы, Казахстан)

РОЛЬ ИНСТИТУТА СЕМЬИ В ФОРМИРОВАНИИ КАЗАХСТАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Институт семьи и его роль в конструировании казахстанской идентичности – тема очень актуальная и перспективная, как для развития семейных отношений, так и для процессов трансформации идентичности. Авторы статьи поднимают вопросы семейной политики, гендерного равенства в семье, поколенческие проблемы. Обосновывая роль семьи в становлении национальной идентичности, авторы не проводят дифференциацию традиционной и современной семьи, утверждая необходимость баланса традиции и новации в институционализации семьи.

Ключевые слова: институт семьи, семейные отношения, семейная политика, идентичность, казахстанская идентичность.

Введение

Институт семьи как феномен социальной жизни в гуманитарном дискурсе современности исследуется междисциплинарной методологией, поскольку он является многомерным и многоаспектным.

Зарубежные исследования XXI столетия открыли перспективу постнеклассических вариантов изучения феномена семьи. Концептуализация самого термина «семья» связана с проблематизированием в античном дискурсе проблем индивидуального и общественного. В связи с этим исследования семьи и семейных отношений фокусировались вокруг исторического дискурса семьи, тем более, что большинство работ до распада социалистических государств базировались на знаменитой работе Фридриха Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», которая определяла исторические тренды семьи.

С конца XX столетия происходит формирование нового типа семьи, основывающегося на изменениях социальной реальности. Естественно, это семья в своем становлении становится индикатором социальных и экономических проблем, оказывающих влияние на благополучие, интеграцию/социализацию материнства, отцовства, детства и др.

В это же время начинается интенсивно разрабатываться социологический дискурс семьи. Динамизм изучения семейных отношений связан с методами социологической интерпретации роли семьи в современных обществах.

Методология

Методология данной статьи основана на междисциплинарных подходах, среди которых феноменологический, социологический и исторический, позволивших проблематизировать тему семьи в ракурсе многомерности.

Основная часть

Международные документы, на которые опирается социальная политика современности в сфере семейных отношений, является базовой при моделировании и реформировании современных трендов семейной политики. В организации «Центр устойчивого развития» (ЦУР) дорожная карта семейной политики направлена на повышение качественных показателей института семьи. Президент страны – К.К. Токаев на Генеральной Ассамблее ООН подчеркнул важность социальных реформ, направленных на устойчивое развитие семьи.

Признавая значение института семьи в конструировании открытого общества с индексом устойчивого развития, международное сообщество считает необходимым постоянное изучение семейных отношений, проблем, возможностей улучшения качества семейной жизни. Вот почему семейная политика является наиболее действенной и продуктивной концепцией продвижения мер по реализации национальных и международных семейных стратегий.

Институционализация семейной сферы осуществляется на государственном уровне. Государственные программы охраны и поддержки семьи связаны с проблемой ликвидации нищеты, гендерного неравенства, обеспечения качества детства.

С 2000 года в национальные стратегии семьи и семейного права включены необходимые меры по образованию родителей и их интеграции в общество, особо это коснулось семей с низким семейным бюджетом.

Формирование адекватной семейной политики, реагирующей на социальные, экологические и другие процессы, связано с несколькими проблемами, более того, влияние глобальных семейных трендов, локальных, религиозных, традиционных сказывается на институционализации семейной сферы. Международный опыт семейной политики является разнообразным и вместе с тем, особенным, учитывающим специфику семейных традиций, исторического и культурного становления семейных ценностей.

В Докладе Генерального секретаря ООН «Реализация целей Международного года семьи и связанных с ним последующих процессов» включены вопросы, касающиеся мирового социального положения и молодежи, пожилых людей, инвалидов и семей, были рассмотрены проблемы современной семьи и позитивный опыт семейной политики отдельных стран,

заслуживающий внимания, изучения и возможного его применения. Так, например, отмечается опыт в сфере семейных отношений Венгрии, Италии, Люксембурга, Южной Африки («Белая книга») и др. [Электронный ресурс]. «Реализация целей Международного года семьи и связанных с ним последующих процессов» показывает устойчивый тренд на институционализацию семьи и на консолидацию государства и общественности в решении семейных вопросов и проблем.

Также в Докладе были выявлены общие тренды в семейной политике, требующие решения:

- борьба с индексом семейной нищеты;
- усиление защитных мер социального и психологического характера;
- обеспечение семейного дохода, соответствующего социальной, экономической реальности того или иного государства;
- превентивное соблюдение прав ребенка при разводе, потери одного/обоих родителей.

Собственно, эти тренды являются не новыми, а продолжающимися, но только в иных социально-экономических условиях. Анализ разных государственных программ по поддержке семьи, приведенной в указанном Докладе, таких как Национальные программы семейной солидарности (Джибути), Стратегии поддержки семей (Эквадор), программа развития через здравоохранение и образование (Ямайка), программа социальной интеграции «Проспера» (Мексика), программа «Семья 500 + (Польша), «Хорошее начало» (Польша) и др. [Электронный ресурс].

Социология института семьи не должна быть абсолютной методологией в социогуманитарной науке, поскольку в этом случае феноменальное и онтологическое значение семьи редуцируется. Вот почему наиболее правильно выбранной методологией является междисциплинарная, эту же методологию целесообразно применить и при аналитике трендов семейной политики. Исследование института семьи в проблемном ракурсе модернизационных процессов позволяет увидеть как ретроспективу, так и трансформацию семейных отношений. Почему семья в последние годы становится проблемой очень актуальной, этот вопрос связан с реализацией тренда устойчивости семьи в международном масштабе.

Только за последние три года были опубликованы доклады о семье и семейных проблемах на площадках мирового уровня: Генеральной Ассамблеи ООН, ЮНЕСКО, ЮНИСЕФ, ОИС и др. Казахские исследования семейной сферы также, как и международные, посвящены разным проблемам, центрирующимся вокруг института семьи:

1. институционализация;
2. социологические интерпретации;
3. семейно-брачные отношения;
4. гендерные вопросы семьи;

5. поколенческий вопрос в семейных традициях;
6. ценностные аспекты семейного права;
7. религиозный контекст в институционализации семьи и др.

Очень важным здесь представляется не только изучение наличного статуса семьи, но и его трансформации в ходе процессов развития современного общества.

Глобализационные процессы, которые оказывают влияние на трансформацию семьи, показывают сложность сохранения устойчивых традиционных ценностей при неолиберальном курсе социальной и семейной политики.

Но в этих же условиях наблюдается и тенденция к абсолютизации традиционных семей и их исключительного права на семейные отношения. Семья как феномен духовного, культурного, нравственного, социального развития представляет собой базовую модель общества, в которой свершаются высшие коммуникативные связи между женщиной и мужчиной, родителями и детьми, исторические связи преемственности поколений и семейных традиций. В семье формируется фактор со-причастности и со-бытийности к обществам, в которых человек социализируется, реализуя свой человеческий капитал.

Исследование семейных отношений и проблем в этой сфере связано с наиболее значимой задачей современности – формированием, определением и выявлением идентичности.

Культурное наследие прошлого, обращение к которому стало фактором культурного самосознания, возможно сохранить не только в культурных артефактах, письме, языке, музыке, философии, но и посредством «удерживания» семейных традиций как основ формирования общества и общественного сознания. Семья как «транслятор» знания о семье, о традициях прошлого, моральных императивах в семье, гендерных ролях, становится институтом «поколенческой» памяти традиций. Более того, практика взаимоотношений в семьях, основанных на обычаях этносов, групп, формирует культуру семейных отношений. Хранение традиций в семье воспитывает в человеке уважение к семейному опыту прошлого. Этнический компонент в опыте семейных отношений оказывает влияние на этническую идентичность, которая встраивается в гражданскую, национальную идентичность.

Роль семьи в конструировании идентичности становится основной темой в XXI столетии, поскольку за контекстуальностью социальных исследований, семейный аспект превращается в социологический фрагмент конструирования глобальной реальности. Необходимо отметить, что именно социология подтолкнула более глубоко исследовать данный феномен в связи с тем, что начались не только трансформационные процессы, но и деконструирующие традиционный институт семьи. В Казахстанской реальности представляющей собой поликонфессиональные, поликультурные

общество, в котором комфортабельно живут разные этносы, семья играет важную роль в сплочении и консолидации государства.

Изучение семейного аспекта в формировании идентичности в зарубежном гуманитарном дискурсе связано с философскими, социальными, культурными и политическими проблемами. Идентичность человека в контексте его «семейной» реализации рассматривалась как психологическая проблема, в которой личностный аспект должен был «балансировать» с общественным. В этой связи очень интересны работы Ю. Хабермаса, П. Бурдьё и других знаменитых ученых современности.

Интеграция человека в общество посредством семьи, активизация и раскрытие потенциала человека, представляется проблемой разрешения, снятия личностного отчуждения в социальной (общественной) идентификации.

Семейная идентификация как маркер национальной идентичности – не есть преувелечение роли семьи в этом процессе. От того, как строится семейная парадигма, выстраиваются взаимоотношения человека в обществе. Влияние семьи на идентичность человека прекрасно проявляется в социологических исследованиях. Так, например, в рамках социологического исследования, проведенного группой экспертов, определявших тренды семейных отношений в Республике Казахстан, выявилось, что в семьях, в которых культивировались религиозные ценности, сформирована религиозная идентичность, моноэтнические семьи придерживались строгой идентификации по этническому принципу, национальному.

Также в ходе данного социологического исследования было выявлено, что семья играет важную роль в формировании национального самосознания и гражданского патриотизма, в сохранении религиозной традиции и семейных ценностей, в передаче и трансформации поколенческой семейной связи и позитивного семейного опыта.

Семья имеет многовекторное значение и ее функции носят государственный характер, поскольку воспроизводство и воспитание детей – наиболее важные факторы, обеспечивающие жизнь любого общества. Оказывая действенное влияние на формирование гражданской идентичности, институт семьи должен развиваться в новых модернизационных процессах.

Еще в XX столетии Э. Эриксон, Ч. Кули и ряд других известных ученых предрекали, что одной из острых проблем столетия станет проблема идентичности, а точнее ее деконструктивный кризис. И в этом контексте наиболее уязвимой проблемой стали семейные ценности и семейная идентификация. Проблема семейной идентичности должна рассматриваться как проблема личностно-психологическая и социальная, во взаимосвязи. В противном случае, мы не сможем изучить феномен семьи как многомерный, полифонический процесс, став заложниками абстрактного, одномерного понимания семьи и ее роли в конструировании реальной, объективной идентичности.

Модель семьи – исторична, она имеет механизмы к устойчивости и механизмы к трансформации, в ней человек получает первые «сведения» о добре, зле, ценностях, формах коммуникаций. В семье начинается идентификация личности. Такая функция семьи как воспитание детей несет потенциал стремления к образованию. Это очень важно. Чем выше индекс образования в семье, тем выше индекс образования общества, что в свою очередь, оказывает влияние на развитие образованного общества. В семье формируются такие ценности:

- толерантность;
- уважение к Другому и Другой культуре;
- признание культурного многообразия;
- уважение других религиозных традиций.

Именно они становятся ценностными установками в идентификационных процессах того или иного общества. Но чтобы в семье формировались такие ценности необходима подготовка и образование родителей. В ходе социологического исследования респондентами были заданы вопросы о том, нужна ли подготовка (знание) к родительству. И на этот вопрос большинство респондентов ответили положительно.

Идентичность и проблема сохранения традиций семьи – еще одна актуальная тема. Связь между поколениями, передачи семейных ценностей формирует идентичность социальную.

Традиционализм в семейных отношениях играет роль в формировании духовной и психологической обстановки в семье. Что понимается под семейным традиционализмом? Прежде всего, это принятие норм, обычаев семейной практики, которые исторически укоренились и используются в современности. Так, например, традиционная казахская семья во многом формируется под влиянием ценностей поколений, передаваемых от родителей к детям. Конечно, мы до сих пор различаем семьи сельские и городские. В процессе нескольких витков урбанизации, городская казахская семья подвергается трансформации, например, молодые семьи предпочитают жить отдельно, наставления старших не всегда воспринимаются доброжелательно. Связано это с тем, что меняется социальный статус женщины (от домохозяйки до госслужащей и др.), изменяющийся, в свою очередь, представление об авторитете старших. Семья в неолиберальных обществах постепенно теряет зависимость от традиций, превращаясь в семью нового, неолиберального типа с гендерной ярко выраженной тенденцией.

В сельских же семьях все еще актуален авторитет родителей, даже в выборе невесты/жениха. Социологические исследования семьи показывают и роль интеграции и социализации молодых: выбор профессии, места жительства, религии.

При формировании семейной политики необходимо учитывать особенности национальных традиций, поскольку их можно продуктивно исполь-

зовать в развитии демографических процессов (повышение рождаемости), в развитии гражданского патриотизма, повышении культуры отношений между мужчиной и женщиной. Национальное самосознание – еще одна характеристика роли семьи в его формировании. Национальное самосознание как фактор национальной идентичности формирует чувство единства и консолидации общества. Казахская семья – основа общества, государства, она формирует идентичность человека, дает возможность встраиваться в общество. Затем уже в процессе социализации формируется гражданская идентичность человека.

Заключение

Изучение роли семьи в формировании идентичности является актуальной задачей в условиях тех процессов модернизации, которые осуществляет сегодня Казахстан.

Семья выполняет целый комплекс задач в жизни человека:

- формирует мировоззрение;
- способность коммуницировать с другими людьми;
- чувство национальной гордости;
- чувство ответственности за близких;
- чувство сопереживания;
- формирует духовно-нравственные основы гражданской идентичности;
- воспроизводит в человеке «со-причастность» к истории;
- стремление «осуществиться» как человек.

Образ казахской семьи сегодня очень современный, динамичный, позитивный. Семейные ценности – основной тренд молодого поколения, культивирование их – задача нашего государства, которая решается и будет решаться с учетом национальной специфики и глобальных трендов.

*Статья подготовлена в рамках проекта
«Подготовка национального доклада «Казахские семьи – 2019».
Грантополучатель - ОФ «Институт равных прав
и равных возможностей Казахстана».*

Библиография

‘Доклад Генерального секретаря «Реализация целей Международного года семьи и связанных с ним последующих процессов»’. [Elektronnyy resurs] URL // <https://undocs.org/pdf?symbol=ru/A/73/61> (дата обращения: 02.09.2019).

Transliteration

‘Doklad Generalnogo sekretarya «Realizaciya celej Mezhdunarodnogo goda semi i svyazannyh s nim posleduyushih processov»’ [Report of the Secretary-General “Implementation

of the Goals of the International Year of the Family and Related Follow-up Processes”] // <https://undocs.org/pdf?symbol=ru/A/73/61> (data obrascheniya: 02.09.2019).

Түйін

Сейтахметова Н., Жандосова Ш. Қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудағы отбасы институтының рөлі

Отбасы институты және оның азаматтық бірегейлікті нығайтудағы рөлі – отбасылық қарым-қатынастарды дамытуда болсын, бірегейліктің өзгеруі процесінде болсын өте өзекті әрі маңызды тақырып. Мақала авторлары отбасылық саясат, отбасындағы гендерлік теңдік, ұрпақ мәселелеріне проблемаларды көтереді. Ұлттық бірегейліктің қалыптасуындағы отбасының рөліне негіздей отырып авторлар дәстүрлі және заманауи отбасын бөле жарып жіктемей, керісінше отбасы институтын қалыптастыруда дәстүр мен жаңашылдықтың балансы қажеттігін айтады.

Түйін сөздер: отбасы институты, отбасылық қатынастар, отбасылық саясат, бірегейлік, қазақстандық бірегейлік.

Summary

Seitakhmetova N., Zhandossova Sh. The Role of the Family Institution in the Formation of Kazakhstani Identity

The institution of the family and its role in the construction of Kazakhstani identity is a very urgent and promising topic, both for the development of family relations and for the processes of identity transformation. The authors of the article raise issues of family policy, gender equality in the family, generational problems. Justifying the role of the family in the formation of national identity, the authors do not differentiate between traditional and modern families, arguing the need for a balance of tradition and innovation in the institutionalization of the family.

Keywords: Family Institution, Family Relations, Family Policy, Identity, Kazakhstani Identity.



ӘӨЖ 7.01.(075)

Жарқынбек Әбікенов, Ләззат Құрманбаева, Тұрсын Ғабитов
(Алматы, Қазақстан)

ДӘСТҮРЛІ МӘДЕНИЕТТЕГІ ЗЕРГЕРЛІК ТУЫНДЫЛАРДЫ СЕМИОТИКАЛЫҚ ТАЛДАУ

Аннотация. Мақалада Қазақстанның дәстүрлі мәдениетіндегі зергерлік өнер туындыларының семиотикалық мәртебесі мәдениеттанулық тұрғыдан сарапталды және олардың табиғаты коммуникациясының, «әлеуметтік жады», «әлеуметтік дағды» тетігі рөлінің және этникалыққа сай ерекшеліктердің арасындағы байланыстары анықталды. Зергерлік өнердің зерттелетін артефактілері таңбалы тілдер жүйесіне жатады, мұнда стильдік және киелі сипатының басымдылығы ерекшелік танытады. Тарихи эволюцияның мән-мәтінінде зерттелетін Қазақстанның зергерлік бұйымдары зерттеушілер үшін қызығушылық тудырады. Ғасырлық дәстүрлердің киелі мәнін ұғу және олармен үйлесімділікте өмір сүру біздің замандастарымыз үшін маңызды. Дала адамдарының артефактілерінде, киелі дәстүрлерінде, мәдениетінде және күнделікті тұрмысында дүниетанымның негіздері қалыптасқан, соған сай үлкенді құрметтеу, кішіге көмек көрсету, белгісіз жолаушыға қонақжайлылық білдіру қазақтардың өзара қатынастарының адамгершілік пен ізгіліктің қағидаттарына негізделгендігін білдіреді.

Түйін сөздер: зергерлік өнер, номадтар, семиотика, орнамент, сакральды.

Зерттеу әдістемесі

Дәстүрлік ұлттық мәдениеттің мән мәтінінде Қазақстанның зергерлік өнерін қарастыру мәдениеттанудың (С.Н. Иконникова, М.С. Каган, А.С. Кармин, А.Ф. Лосев, В.В. Селиванов, А.Я. Флиер және тағы басқалары) және семиотикалық тәсілдердің (Ю.М. Лотман, В.Н. Топоров, Б.А. Успенский, Л.М. Мосолова, С.Т. Махлина, Н.М. Калашникова, Н.Ж. Шаханова және тағы басқалары) қолданылуын талап етті. Осы тәсілдер қазақтардың зергерлік бұйымдарын көшпенділердің негізгі мәдени кодының мәдени мәтіні ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Өркениетті тәсілге бет бұрудың қажеттілігі проблеманы күрделендірді (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби), онда ерекше рөл мәдениеттің түсіндіру сұлбасы мен құрылымының өзіндік ерекшелігін зерттеуге бөлінеді.

Нысанның және зерттеу мәнінің ерекшеліктері салыстырмалы-типологиялық, тарихи-атқарымдық және семиотикалық әдістердің пайдаланылуының қажеттілігін ескертеді, олар тарихи эволюцияның негізгі кезеңдерін анықтауға, зергерлік өнерінде стильдердің ауысуын түсіндіретін этномәдени параметрлерін саралауға мүмкіндік береді.

Қол өнері мен ою-өрнектің өн бойында әлемнің бейнесі ретінде көрінетін оның бейнелік тұрақты нақыштары жөнінде айтқанда құрылымдық жүйесі мен мағыналық тілін ұғу барысында оның семиотикалық заңдылықтарын

ескеріп, рәміздік белгі жүйесінің үш деңгейін пайдалануға болады. Біріншісі-семантикалық деңгей-қол өнері бұйымдары мен ою-өрнек нақыштарының тұрақты қалыптардағы (сызықтық, таңбалық, ырғақтық сипаттары мен бояу түсі, материалындағы) берілетін мән-мағына, астарлы ой желісі. Ондағы бейнелік тұрақты қасиеттердің ғарышпен, о дүние, бұ дүниемен байланысы, кеңістік пен уақытқа қатынасы, кеңістіктегі бағдар ретіндегі, уақыт аралығындағы статикалы немесе динамикалы көрінісі және оның философиялық тұрғыдан алғанда өнердің басқа түрлеріне қатынасы қарастырылады [Эко 2000].

Екіншісі – синтактикалық деңгейі-қол өнері мен ою-өрнектегі бейненің тұрақты нақыштарының сыртқы дүниемен байланысты ішкі заңдылықтары қарастырылады. Яғни, бұл-біртұтас композицияға енетін жеке элементтердің рәміздік белгісі мен өзара қатынасын туындайтын белгі хабар. Үшіншісі- прагматикалық деңгей-рәміздік белгі жүйелерінің мән-мағынасының адамға қызмет етуі [Nöth 1999]. Осыған байланысты тұрмыста пайдаланылатын кез-келген қол өнерінің басқа түрлеріне қарағанда зергерлік өнер сәндік декоративті қызмет атқаруымен бірге, оның, біріншіден, бойтұмар ретіндегі сақтандырушы киелілік қасиеті, екіншіден, оның адамдар арасында бір-біріне ниет білдіруге қатынас, жөн-жоралғы, сый-сияпат, ізгілік, сәлемдеме қызметін атқарады.

Kipicne

Қазақ мәдениеті Ұлы Еуразия даласының көшпенділер мәдениетіндегі Қазақстан аумағындағы ежелгі көшпенділердің тарихи-мәдени мұрасын қамтиды (сақтар, ғұндар, үйсіндер, түркілер және т.с.с.). Осындай ой өрісінің мүмкіндігі осы мәдениетті мәдениетті ежелдендіруді немесе орталықтандыруды мақсат тұтпайды: міндеті – көшпенділердің дүниетанымының архетиптерін түсіндіру арқылы халықтың өмірі мен мәдениетінде зергерлік өнердің ролін анықтау болып табылады. Ал нақты бір мәдениетті оқытуға семиотикалық тәсіл, М.Ю. Лотманның ойынша [Лотман 2000], ұжымдық парасат пен ұжымдық жады ретінде қарастырылуын болжайды, олардың жадысының шегінде жалпы мәтіндердің сақталуы және өзектендірілуі мүмкін. «Сонымен қатар, оларды өзекті ету (жалпы мәтіндерді – Л.К.) жаңа дәуірдің мән мәтініндегі мәтіннің түсіндірудің нұсқаларын сақтап қалуға мүмкіндік беретін кейбір мәндік инвариант шегінде жүзеге асырылады. Осылайша, осы мәдениеттің кеңістігі үшін жалпы жады біріншіден, кейбір констанктілі мәтіндердің, және екіншіден, немесе кодтардың бірлігімен немесе олардың өзгермеушілігімен және трансформациялануының заңды сипатымен қамтамасыз етіледі».

Зерттеудің мақсаты қазақтардың ғарыштық, пайдалылық, эстетикалық ұғымдарында зергерлік әшекейлердің «заттылығы» мен

«таңбалылығын» семиотикалық талдаудан құралады. *Зерттеудің негізгі болжамы:* мәдени және семиотикалық тәсілдер Қазақстанның зергерлік өнерін зерттеу үшін ең адекватты болып табылады және әлеуметтік жадының, коммуникативтік табиғаттың және көшпенділік мәдениетінің семиотикалық мәртебесінің механизмдерін анықтауға мүмкіндік береді.

Теория

Жалпы адам өмірінің мәнмен толығуы ол өмір сүріп отырған қоғамның, қоршаған мәдени ортаның, жалпы адамзат өркениетінің мәнге ие болуына негіз болған. Рәміздік мәнге ие жәдігерлерді зерттеу арқылы адамның қоршаған ортасын, тұрмыс салтын, қоғамды, мәдениеті мен әдет-ғұрпын, бүкіл болмысын уақыт пен кеңістіктің ауқымына сыйайтын рухани әмбебап мәнділіктермен толтырғанын көреміз. Рәміздердің образдық сипаты адамдардың эстетикалық санасына ықпал етеді. Бұдан біз адамзаттың қоғамдық өмірінде рәміздердің ерекше орын алатынын байқаймыз. Рәміздің бұл ерекше сипаты шындықтың реалистік бейнесінің жалпы міндетіне байланысты дүниетаным ретінде сипатталады.

Ал рәміздің қызметі терең дүниетанымдық мағынасымен ерекшеленіп, бірқатар қасиеттерден тұрады. Оны тіл мен мәдениеттің байланысын анықтап, оның семантикалық шексіздігі, семиотикалық бейнелілігі, құрылымының күрделілігі адамға деген әсері мен эмоцияға бейімділігімен анықтай аламыз [Ivanov 2004].

Сонымен қатар таңба мәдениетінің қасиетін алғаш рет байыпты зерттеген Э. Кассирер болып табылады. Ол мәдениетті зерттеудегі семиотикалық концепциясының негізін қалады. Кассирердің ойынша адам өміріндегі барлық қызметте рәміздік мағына бар. Бұл теориядан қалыптасатын ой, адам өмірінің мәні рәміздерден тұрады. «Рәміздік формалар философиясы» еңбегінде ол мифология мен дінді, ғылымды мәдени-символикалық жүйе ретінде қарастырады [Cassirer 1992].

Ал енді негізгі тақырыпты қарастыратын болсақ көшпенділер иеленген аумақ қысқы, жазғы және күзгі жайылым ретінде тіршілік ету ортасының нақты жағдайына байланысты болып, ерекше табиғи жағдайлар соңғы үш мың жыл бойы көшпенділердің әлеуметінің архитектурасын анықтады. Көшпенді қазақтардың мәдениетін құрайтын барлық дерлік компоненттер табиғатты пайдаланудың стратегиясының ұзақ кезеңінде өндірілген нәтиже болып табылады».

Қазақтардың тарихи болмысында ертеректен құндылықтар жүйесінің әртүрлі сипаты қалыптасқан және олардың көбісінің идеялық, ділдік бастаулары түркілік замандағы түсініктермен, ұғымдармен тікелей байланысты [Нұрмұратов 2016].

Мәдениет адамның құндылықтарының, әсіресе, адам болмысының мәнімен байланысты құндылықтардың, оның мәнін ашатын құндылықтардың сыртқы қабаты [Нысанбаев 2006].

Біздің д.д. 1 мың жылдықтың ортасында мал шаруашылығының үш түрінің құрылуы орын алды: көшпенділік (Батыс және Орталық Қазақстан), жартылай көшпенді (Жетісу және Шығыс Қазақстан) және отырықшы (Оңтүстік Қазақстан). Халықтың тарихын зерттеушілердің пікірінше, қазақ мәдениеті-«көлденең-тік жинақылыққа негізделген күрделі ішкі сараланған жүйе болып табылады. Ол бастапқыда бірнеше этносубстраттардан құралған және үш табиғи-шаруашылық-көшпенді, көшпенді-егін шаруашылығы және егін шаруашылығы-көшпенді өңірлердің бірігуінен құралған супер аумақтық гетерогенді ортақтық ретінде туындаған».

Дәстүрлі қоғамның негізі қағидаттардың бірі-киелілік болып табылады. «Киелі» деген сөздің мағынасы «қасиетті» дегенді білдіреді, бірақ орыс тілінде «қасиетті» сөзі негізі шіркеулерге және дінге қатысты айтылады, сондықтан ғылымда «киелі» деген термин басымды түрле пайдаланылады. Бірақ киелі діни ұғымға қарағанда мәні кеңірек болып табылады. Оның өлшеуі дінге жатпайтын заттарда да байқалады. Киелі әлемнің ерекше көрінісі ретінде анықтауға болады, онда кез-келген нысан, кез-келген зат бейне, «күштің» белгісі ретінде анықталады. Киелілікті сезіну адам үлкен, ғаламдық мәселемен бетпе-бет кездескен кезде ерекше сезімін тудырады. Мирча Элиаде өзінің «Қасиетті және пендешілік» кітабында киелілікке кең анықтама берді: «Адам киелілік туралы әдеттегіден ерекшеленетін жағдайға тап болған кезде біледі [Богатырев 1972].

«Әдеттегіден тыс» – дәстүрлі қоғам мен оның иерархиялық құрылымын талдауға арналған басқа негізгі термин болып табылады. Ол киелілікке қарама-қарсылық ретінде қарастырылады. «Киеліліктің» өлшемінен айырылған әлемнің «қайта сакралдануының» өнімі осы кең мәнде әдеттен тыс болып табылады.

Талдау

Көптеген дәстүрлі мәдениет сияқты, қазақ мәдениетінде ою сурет өнерінің ежелгі түрі болып табылады. Өзінің көп жылдық тарихында ол халық шығармашылығының жеке түрі ретінде қалыптасты. Орталық Азия және Қазақстан халықтарының зергерлік әшекейлердің оюында өсімдік және геометриялық кескіндер мен зооморфтар басып болып табылады.

Сақтардың «Аң стилінің» айшықты көрінісіне Есіктен табылған мәдени жәдігерлер жатады. Онда сақ жауынгерінің басына әрбірінің биіктігі 65-70 сантиметр келетін алтынмен апталған 200-дей жұмсақ бөрік қаттап қойылған. Бұл бөріктер жылқының, жолбарыстың, арқардың бейнелерімен айшықталған. Бөріктердің алғы жағына бөкен мүйізді екі аттың бейнесі, екі

тал жапырақ және басқа әдемі өрнектер кестеленген. Үстіне 3000 парша алтын жапырақшалармен әшекейленген қызыл түсті тері тон кигізілген, белінде – алтын көздер (теңгелер) тағылған батқалас белбеу, мойнында – аждаһа басының суреті бар теңге алқа. Батырдың оң жақ иығына темірден соғылған ұзын семсер, оң иығына темірден соғып, сабын алтынмен аптаған селебе қойылған. Бұл фактілер сақтардың алтынды құрмет тұтқан, сән-салтанатты ел болғандығын онан сайын растайды [Акишев 1963].

Мөлдір сары түс табиғатынан жарықтың белгісін танытады және ерекше айқын, ғажайып нәзік әсемдігімен көз қуантады. Жарқыраған таза алтын, сол сары түс, бізге жан дүниені баурап аларлық ғажайып ұғым туғызды. Алтын – «жылы» металл. Оның түсі имен күңгірт болмысы жасырын келіп жаныңды аялаған күн нұрын сездіргендей болады [Акишев 1963].

Шығыс халықтары арасында «Дала алтыны не?» деген жұмбақты сұрау болған. Жауабы: Күн шапағы. Адамзат алтынды білгелі бері мыңдаған жылдар өтті. Талай тайпалар мен халықтар өмірге келіп кетті, өнер дүниесінде әр алуан құбылыстар туындап, жоғалып құрып жатты, бірақ адам әрқашан алтын бұйымдардың жарқыраған шұғыласынан күн нұрын сезінді, таң атып, күн батқан сәттегі шапақты көріп келді. Алтынның түсі отқа да теңестірілді. Мұндай түйсінудің ауқымы қай жерде де жан-жақты еді.

Қазақстан территориясынан табылған алтыннан жасалған заттардың молдығы бұл өңірде ерте заманнан бастап-ақ бұл металдың өндіріліп келе жатқандығын дәлелдейді. Шығыс және Орталық Қазақстаннан, Жетісудың шығысынан (Жоңғар Алатауы өңірінде) ежелгі заманда жасалған алтын бұйымдар табылды. [Руденко 1967].

Ең көне ескерткіштердің арасынан мысалға қола дәуіріндегі андрон мәдениетіне жататын алтын бұйымдар берілді. Олар Қазақстан территориясында біздің дәуірімізге дейінгі XVI-XIV ғасырлардың өзінде-ақ зергерлік өнер пайда болғандығын дәлелдейді [Руденко 1967].

Андрондық сәндік әшекейлердің арасынан ең көп кездесетіні екі ұшы иіліп қосылған дөңгелек сырға. Ондай сырғалар мыс сымнан жасалған. Мыс сым күдерімен ысып жалтыратылып, жұқа алтынмен қапталатын болған. Мұндай тәсіл қымбат металды үнемдеуге мүмкіндік туғызған. Алтынмен қаптау кейін көшпенділер өнерінде қолданылған.

Қазақстанда ерекше жасалған сырғалар табылды. Олардың бір ұшы жалпақ үш бұрышты болып келеді де, екінші жағы сүйірленіп жасалған. Мұндай сырғалар кеңінен тараған және олар тек андрондық зираттардан ғана емес, қола дәуіріндегі Орта Азия мен Сібірде өркендеген мәдениеттің басқа археологиялық ескерткіштерінен де табылды [Акишев 1984].

Жіңішке пластинадан иіп жасаған бір жарым оралымды сырғалар мен алқалар да андрон мәдениетін кеңінен айқындайды және сол мәдениеттің археологиялық рәмізі саналады. Олардың арасында таза алтыннан жасалған

заттар аз, көбісі алтынмен қапталған мыс сырғалар. Ол сырғалар өте қарапайым әрі форма жағынан да тым көзге ұрарлық ештеңесі жоқ.

Пышақтың қыны, түйреуіш, пластина сияқты бірсыпыра алтын бұйымдарда геометриялық ойма өнерінің мотивтері кездеседі.

Алакөлдегі Айбас-Дарасынан (Орталық Қазақстан) табылған алтын білезік – сирек кездесетін дүние. Қазіргі күнге дейін оның екі бөлігі – жұқартылған алтынмен қапталған қалың, сәл жалпақталған түтікшелер сақталған. Олардың біреуінің ұшына үш бұрышталып жасалған әсем өрнекті дөңгелек бекіткіш дәнекерленген. Білезіктің осы бөлігінің астыңғы жағына да дәл әлгідей ою-өрнек салған. Ал, білезіктің екінші бөлігі жіңішкелеу және оған ою-өрнек салынбаған. Сөз жоқ, бұл білезік болмысы жағынан кеудеге тағатын түтікті шағын әшекейге өте ұқсас дүние, кейініректе ол әшекей Еуразияның сақ-скифтер әлемінде кең тараған. Есік қорғанынан (біздің дәуірімізге дейінгі V–IV ғасырлар) табылған күміс әшекей соның дәлелі.

1980 жылы Жетісу шығысындағы Мыңшұңқырдан табылған екі алтын сырға Қарасұқ мәдениетіне жатады, ол мәдениеттің орталық азиялық мәдениеттен тарағаны белгілі. Сол сырғалардың біреуіне алтын жалатылған, оның андрондық дөңгелек сырғалардан еш айырмашылығы жоқ. Түр жағынан ерекше болып құйылған екіншісінің өте қолайлы да әдемі бекіткіші бар. Дөңгелек сырғаның ортасына бірінің артында бірі тұрған екі ат бейнеленген. Бұл бейнелер бір ізге түскен стиль бойынша қалыпты әдіспен жасалған. Аттардың әр мүшесі әсірелей салынғаны көрініп-ақ тұр: қалыптан тыс жуан мойны мен қақ айырыла төгілген жалы, кең танауы, сәл ғана төмен қарап қалған үлкен дөңгелек көзі қалыпты бір тәсілді танытады. Бұл бейнелер тегі жұмсақ тасқа ойылып салынған да, кейіннен әрі қарай жетілдірілмеген болуы керек. Стильдік жағынан олар қола қанжардың сабына салынған аттардың (Кама мен Волга бойындағы сеймин-тубин мәдениеті – олар да Қарасұқ мәдениетіне жатады) бейнелеріне өте ұқсас және Забайкальедағы Қарасұқ мәдениетінен туындаған аң бейнелеріне жақын. Бірақ біз сөз етіп отырған сырғалардағы жануарлар бейнелеріне керемет ұқсастықты Орталық Азиядан табылған ескерткіштерден көруге болады. Онда жануарлар бейнеленген сырғалар мен сақиналар «бұғы тастарына» қашалып жасалған. Мұндай тәсіл Таяу Шығыста біздің дәуірімізге дейінгі III мың жылдықтан бастап белгілі («керкук» сияқты баспа өрнектері), бұл тәсіл ол жақта біздің дәуірімізге дейінгі II–I мың жылдықтарда да сақталады (Луристан, Загрос және т.б.) [Акишев 1959].

Жетісудан табылған сырғалар, тегінде «бұғы тастарының» көбісі сияқты, сақтар заманынан бұрынғы біздің дәуірімізге дейінгі XII–X ғасырларда жасалса керек. Бір атап өтетін нәрсе – «бұғы» бейнелері қазіргі уақытта Оңтүстік Қазақстаннан (Қаратау, Ақсу-Жабағылы, Жоңғар Алатауы) табылуда. Көптеген белгілеріне қарағанда, Қола дәуіріндегі «бұғы та-

стар» стилі сақтарға ауысқан да, оның алғашқы туындыларына әсер еткен. Бұл сырғаларға ұқсас Таяу Шығыстағы дүниелер Қарасұқ және оған жақын мәдениеттердің батыспен байланысты болғандығын аңғартады. Жетісу сырғасы – әзірге Қарасұқ хайуанат стилінің алтынмен жасалған ең тартымды ескерткіші. Ол «Аң стиліне» жататын скиф-сақ өнерінің бастау көзін анықтауда өз рөлін атқаруы мүмкін. Екі аттың бейнелеу мотиві кейіннен скиф-сақтың және басқа индоирандық халықтар өнерінің бүкіл тарихынан берік орын алды. Ол орта ғасырларда да, одан кейін де қолданылып, барлық жерде жарық дүниелік рәмізге (символға) айналды да, оның өзі тәңір егіздері деген діни ұғыммен байланыстырылды.

Сонымен, археологиялық деректерге қарағанда, Қазақстан территориясында зергерлік өнер біздің дәуірімізге дейінгі II мың жылдықтың екінші жартысында пайда болған. Орталық Қазақстан білезігі мен Жетісу сырғасының жасалу техникасының жоғарылығына қарағанда, бұл өнер сол кездің өзінде-ақ айтарлықтай дамыған деуге болады.

Алматы маңындағы «Есік» қорғанынан табылған «Алтын адамның» бас киіміндегі үш түрлі композиция жоғарыда айтқан пікіріміздің айқын мысалы бола алады. Қорғанға осы уақытқа дейін ешкім тимегендіктен ертедегі көшпелілер өктемдігі рәмізін анықтауға мүмкіншілік туды. Оның үстіне кигені жұқа жібек көйлек, қысқа камзол, қызыл күдеріден тігілген шалбар, өкшесі жоқ ұзын қонышты етік. Камзолына фантастикалық бұғы мен бұлан басы тәрізді әшекей тігілген. Көсемнің басына кигені үш шабата-лы шошақ бөрік. Персеполь сатысындағы рельефте сақтардың ақсүйектері – «шошақ бөрікті сақтар» дәл осындай бас киіммен бейнеленген. Мойнына жолбарыстың басына ұқсаған ұштығы бар үш оралған әшекей таққан. Оң қолының саусақтарында екі жүзік: біреуінің айналы қалқаншасы бар екен; екіншісінің бетіне тәж киіп, қырынан тұрған адамның бейнесі салынған. [Арсланова 1974].

Есік қорғанынан табылған әшекейлер әр алуан тәсілмен жасалған: соғу, штамптау, ою, балқыту, соғып алтындау, жалтырату, әсем түйіршіктермен және пастамен безендіру т.б. тәсілдері қолданылған. Есіктен табылған аң бейнесіндегі ірі әшекейлердің көпшілігі жұқа рельефпен жасалған. Көз, қабырға, бұлшық еттің ширығуы, ойылған нүкте, сопақша белгі, үтір, бейнелі сызықтар сияқты белгілермен бейнеленген, мұндай тәсіл Ассирия мен Ахеменидтік Иранның жазық рельефтік және сызықтық бейнелерінде жиі қолданылған.

Есік шеберлері аңдарды жасағанда қырынан көрінетін бейнелерді мәнерлі сызықтармен көмкеріп, түр өзгертіп отыруға ден қойды. Айбат шегіп жатқан барыстың, жолбарыстың, құзғын құстың (бас киімдегі әшекейлері), бұлан мен жылқының (қанжар қынының түбі) денелері жанталаса шиыршық атқан кейіпте бейнеленген. Жануарлардың осынау ерекше бейнелері мысық тектес жыртқыштарды (арыстанды) қаһарманмен немесе

тәңірімен алыстырып қойған ежелгі месопотамиялық кескіндеумен байланысты дүниелер шығар.

Қанжар үлкен бір шеберлікпен безендірілген. Оның қанағарына бірінің соңынан бірі шұбырған қабандардың, барыстардың (жолбарыстардың), қояндардың, тау ешкілерінің, қасқырлардың, ақбөкендердің, жайрандардың, арқарлардың, түлкілердің бейнелері бар алтын пластиналар орнатылған. Композиция ырғағын баса көрсету үшін жануарлар денесінің шығыңқы жерлері айқынырақ бейнеленген – екі жауырынның ортасы мен сауырына тамшы сияқты белгілер жапсырылған [Арсланова 1974].

«Есік» қорғанынан табылған дөңгелек скульптура техникасымен жасалған жануарлар бейнелері (қанатты және мүйізді аттар, құс, шошақ бөріктегі арқар, қанжардың сабындағы құлақты құзғын құс), жазық рельефті бейнелерге қарағанда, өте шынайы жасалған.

«Есік» қорғанындағы сақ комплексі ең жоғары бағаға лайықты, басқаға ұқсамайтын кемел өнерді аңғартады. Бір ескеретін жай – табылған олжаның біршамасы Жетісу үшін жаңалық емес. Мәселен, көп жағдайда тонаушылыққа ұшыраған Есік, Талғар және басқа да қорғандардан жекелеген алтын бұйымдар табылды, олардың кейбіреулері «Есік» қорғанынан табылған қазыналарға ұқсас, кейбіреулері біздің жетісулық сақтар жөніндегі ұғымымызды кеңейте түсетін жаңа деректер береді [Төлеубаев 2005].

Нәтиже

Зерттеу жұмысының нәтижелері бойынша адамзаттың тарихи дамуы барысында зергерлік туындылардың қоғамдағы алатын орындары дәлелденіп, адамның ең қажетті рәміздік индикаторлары болып келгенін байқадық. Сонымен қатар зергерлік туындылардың рәміздік бейнесінде өркениеттік айырмашылықтарды тануға болады, себебі олар мәдениеттердің келбеті идеологиялық ықпалымен қалыптасатынын, оның ішінде салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпта, фольклор мен өнерде бекітіліп сақталуын қамтамасыз етеді. Бұл өз кезешінде көшпелі өркениетте дәстүрлі зергерлік туындыларымыздың қастерленуде бірізді тарихи сабақтастық барын байқатады.

Алынған ғылыми нәтижелерді қолданудың келешектегі перспективасын белгілеуде біз мына ой қорытындыладық. Зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесін зерттеудегі қолданылатын әдістемелер мен әдіснамалар әртүрлі болса да, негізгі мәселе зергерлік туындыларымызды мәдениеттің субъектісі ретінде бекіту болып тұр. Дүниежүзінде және өз еліміздегі зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесіндегі трансформацияларды түсінудің практикалық маңыздылығы қазіргі қоғамдағы болмыс пен рухани өмірдің сипатына байланысты, өйткені біз жаһанданудың, ақпараттық қоғамның, бұқаралық мәдениеттің, виртуалды мәдениеттің

ықпалында күнделікті өмір сүріп келе жатырмыз, теледидар мен интернет арқылы зергерлік туындыларымыздың түрлі рәміздік бейнелерін күнде көріп жүрміз. Сондықтан мемлекет тарапынан қазақы қазіргі қазақстандық әлеуметтің шеңберіндегі зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесін қалыптастырумен байланысты басымдылықтарды, міндеттерді, мақсаттарды анықтайтын базалық схеманы жасауымыз керек.

Осы жұмыста ұсынылған және қолданылған әдіснамалық көзқарастар зергерлік туындыларымыздың мәдениет саласындағы ешкімнен кем емес маңыздылығын дәлелдеуге мүмкіндік беріп, қазіргі қазақстандық өркениеттегі зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесіндегі өзгерістерін түсіндіреді.

Қорытынды

Қазақстанның зергерлік өнері дәстүрлі түрде археологтармен, этнографтармен және өнертанушыларымен зерттелді. Пәнаралық зерттеулердің қазіргі таңдағы күйі осы қазақ ерекшелігін зерттеуде жаңа мүмкіндіктерді ашады. Мысалы, өткен және қазіргі таңдағы өңірлерде этно-мәдени үдерістерін қайта таныстырудың жаңа тәсілдерін іздеуді жүзеге асыру (яғни, сипатты, өзіне тәнді табу). Біздің ойымызша, егер зергерлік өнері қазақ мәдениетінде мәтін ретінде белгіленетін болса, онда көшпенділердің тұрмыс салтынан туындаған құбылыс-адамдық тұрмыстың ежелгі тәжірибесінің бірі көшпенділікті қайта таныстырудың сапасы немесе қазақ мәдениетінің дәстүріндегі негізге алынған код болып табылар еді. «Көшпенділік» деген жалпы термин кешенді өзара әрекеттесу, бірақ біртұтас экологиялық, экономикалық және әлеуметтік күштердің және оларға байланысты дүниетанымдық және діни көзқарастың ұғымы дегенді білдіреді.

Библиография

- Акишев, К. & Кушаев Г. 1963. 'Древняя культура саков и усуней долины реки Или'. Алма-Ата, АН КазССР, 298 с.
- Акишев, К. 1984. 'Искусство и мифология саков'. Алма-Ата, Наука, 176 с.
- Акишев, К. 1959. 'Саки Семиречья (По материалам Илийской экспедиции 1954, 1957 гг.)'. *Труды Института истории, археологии и этнографии*. Алма-Ата, т 7., 4 с.
- Арсланова, Ф. 1974. 'VIII-VII в.в. до н.э. из Восточного Казахстана' *В глубь веков*. Алма-Ата, АН Каз ССР, 46-50 сс.
- Аванесова, Н. 1981. 'Орта Азияда қола дәуірінде мал өсірумен күнелткен тайпалардың киімі туралы'. *Археология, көне тарих пен этнография мәселелері*. Самарқанд, 34–46 бб.
- Антипина, К. 1962. 'Оңтүстік Қырғыздардың материалдық мәдениеті мен қолданбалы өнерінің ерекшеліктері'. Фрунзе, 78-79 бб.
- Богатырев, П. 1972. 'Халық өнері теориясының мәселелері'. М., 68-70 бб.
- Лотман, Ю. 1996. 'Ойшыл әлемнің ішінде'. *Адам-мәтін-семиосфера-тарих*. М., 168 б.
- Нұрмұратов, С. 2016. 'Қазақ халқының рухани құндылықтары тарих және қазіргі заман'. *Адам әлемі*, №3 (69), 89 б.

Нысанбаев, Ә. 2006. 'Егемендікке ие болу мен нығайы жағдайындағы қоғамдық сананың эволюциясы және жаңа құндылықтық жүйесінің қалыптасуы'. *Тәуелсіз Қазақстан философиясы*. Астана, 96 б.

Руденко, С. 1967. 'Культура населения Центрального Алтая в скифское время'. М., Наука, 277 с.

Төлеубаев, Ә. 2005. 'Шіліктіден шыққан ерте сақ алтыны'. *Қазақстанның мәдени мұрасы*. Алматы, ҰҒА ҚазҰПУ, 165-169 бб.

Чвырь, Л. 1990. 'XIX ғасыр соңы - XX ғасыр басындағы Шығыс'. *Түркістан халықтары*. М., 120 б.

Eco, U. 2000. 'Missing structure. Introduction to semiology'. SPB., 29 p.

Nöth, W. 1999. 'Handbuch der Semiotik'. Stuttgart. Weimar, 228 p.

Ivanov, V. 2004. 'Selected work on semiotics and history of culture'. М., Nauka, 189 p.

Transliteration

Akishev, K. & Қышаев, Г. 1963 'Drevniiia kúltúra sakov ı úsýnei doliny reki Ili' [Early Childhood Culture and Cucumber Valley Ridge Ilie]. Almaty, AN KazSSR, 298 b.

Akishev, K. 1984. 'Iskúystvo ı mifologua sakov' [Art and Mythology of Sac]. Alma-Ata, Nauka, 176 b.

Akishev, K. 1959. 'Saki Semirechia' [Saki Semirechya]. (Material on Ilias Expedition, 1954, 1957). *The Institute of History, Archeology and Ethnography*. Alma-Ata, т. 7., 4 cc.

Arslanova, F. 1974. 'VSh-VP v.v. do n.e. ı z Vostochnogo Kazakhstana' [VSh-VP BC. From East Kazakhstan]. *Back to the age*. Almaty, AN KazSSR, ss. 46-50.

Avanesova, N. 1981. 'Orta Aziada qola dáýirinde mal ósirýmen kúnelken taipalardyń kiimi týraly' [About Breeding Cattle Breeding in the Bronze Age in Central Asia]. *Problems of archeology, ancient history and ethnography*. Samarkand, 34-46 bb.

Anypina, K. 1962. 'Óntústik Qyrǵyzdardyń materialdyq mádeniети men qoldanbaly óneriniń ereksheликтери' [Features of Material Culture and Applied Arts of Southern Kyrgyzstan]. Frunze, 78-79 bb.

Bogatyrev, P. 1972. 'Halyq óneri teoriyasynyń máseleleri' [Problems of Theory of Folk Art]. М., 68-70 bb.

Lotman, Y. 1996. 'Oishyl alemnin ishinde. Adam-manin-semosfera-tarih' [Within the Thinking World. Man - Text - Semi - spheres - History]. М., 168 b.

Nurmuratov, S. 2016. 'Qazaq halqynyń rýhani qundylyqtary tarih jáne qazirgi zaman' [Spiritual Values of Kazakh People are History and Modernity]. *Adam álemi*, №3 (69), 89 b.

Nysanbaev, A. 2006. 'Egemendikke ie bolý men nyǵaiýy jaǵдайындағы қоғамдық сананың evolyútsiiasy және jańa qundylyqtyq júiesiniń qalyptasýy' [The Evolution of Social Consciousness and the Formation of a New Value System in the Conditions of Acquisition and Strengthening of Sovereignty]. *Tәуелсіз Qazaqstan filosofuasy*. Astana, 96 b.

Rudenko SI 1967. 'Kúltúra naseleniia Tsentralnogo Altaia v skifskoe vremia' [Culture of the Central Altai in Scythian time]. М., Hayka, 277 b.

Toleubaev, A. 2005. 'Shilikiden shyqqan erte saq altyny' [Early Saka gold from Shilik]. *Cultural Heritage of Kazakhstan*. Almaty, NAS KazNPU, 165-169 pp.

Shibir, L. 1990. 'XIX ғасыр соңы — XX ғасыр басындағы Шығыс Түркістан halyqtary [East Turkestan Peoples at the end of the XIX - Beginning of XX Centuries]. М., 120 b.

Eco, U. 2000. 'Missing structure. Introduction to Semiology'. SPB., 29 p.

Nöth, W. 1999. 'Handbuch der Semiotic'. Stuttgart; Weimar, 228 p.

Ivanov, V. 2004. 'Selected work on semiotics and history of culture'. М., Nauka, 189 p.

Резюме

Абикенов Ж., Курманбаева Л., Габитов Т. Семиотический анализ ювелирных изделий в традиционной культуре

В статье анализируется семиотический статус ювелирных изделий в традиционной культуре Казахстана как культурологически, выявляются их связи с природой, общением, социальной памятью, социальными навыками и этнической принадлежностью. Изученные артефакты ювелирного искусства относятся к системе символических языков, где стили и сакральные являются исключением. В контексте исторической эволюции ювелирные изделия изучаемого Казахстана представляют интерес для исследователей, понимание сакрального смысла многовековых традиций и жизнь в гармонии с ними важна для наших современников. В артефактах степных людей, в традициях, культуре и быту формируются основы мировоззрения, уважения к пожилым, помощи младшим, гостеприимства неизвестному путешественнику, а решение суда по спорным вопросам основывается на принципах морали и доброй воли казахов.

Ключевые слова: ювелирные изделия, кочевники, семиотика, орнамент, сакральное.

Summary

Abikenov Zh., Kurmanbayeva L., Gabitov T. Semiotic Analysis of Jewelry in Traditional Culture

In the article semiotics status of jewelry in the traditional culture of Kazakhstan as cultural is analyzed and their communications with the nature, communication, social memory, social skills and ethnic origin. The studied artifacts of jewelry art belong to the system of symbolical languages where styles and sacral are an exception. In the context of historical evolution jewelry of the studied Kazakhstan are of interest to researchers understanding of sacral sense of centuries-old traditions and life in harmony with them it is important for our contemporaries. In artifacts of steppe people, in traditions, culture and life bases of outlook, respect to elderly, help younger, hospitality to the unknown traveler is formed, and the judgment on controversial issues is based on the principles of morals and good will of Kazakhs.

Keywords: Jewelry, Nomads, Semiotics, Ornament, Sacral.



Абзал Сахов, Раушан Иманжүсіп (Астана, Қазақстан)

ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНІҢ ТАРИХЫНДАҒЫ ӘУЛИЕЛІК КУЛЬТ: БЕКАСЫЛ БИБОЛАТҰЛЫНЫҢ ЕҢБЕКТЕРІ

Аннотация. Мақалада қазақ тарихындағы шамандық, бақсылық үрдісі. Әулиелік культтің қалыптасуы жайында шолу жасалынады. Қазақтың рухани мұрасы болып табылатын әулиелік культін талдау арқылы Бекасыл Биболатұлының өз замнында ұлт мәдениетіне қосқан үлесі анықталып, төл еңбегі қазіргі заман талабына сай зерделенді. Сонымен қатар, Бекасыл Биболатұлының «Жұлдызнама» атты еңбегінде кейінгі ұрпаққа тек жұлдыз жорамалы ғана емес, адам өміріне жан-жақты қажет болатын ғылыми-философиялық көзқарасы дәріптеледі. Ғылыми мақалада әулиелік культінің мәні мен маңызына талдау жасалып, әулиеліктің рөлі сараланады.

Түйін сөздер: Бекасыл Биболатұлы, бақсылық, әулиелік, мәдениет, философия, ғылыми-философия, жорамалдау, көріп келділік.

Кіріспе

Мақалада Ш. Уалихановтың еңбегінің бір бөлімі – қазақ даласындағы шамандық немесе бақсылық культтер талданып, автордың ғылыми-тарихи ілімі арқылы қазақ халқындағы әулиелік культі мәдени құбылыс тұрғысынан қарастырылады. Қоғам дамуының кез-келген кезеңі жаңа құндылықтарды өмірге әкеледі. Сол құндылықтардың қоғамға әсері негізінде қоғамның дүниетанымдық жүйесі өзгеріске ұшырайды. Басты мәселе, біздің санамыздың қабылдауында. Рухани жаңғырудың қажеттілігі осындай сәтте туындайды.

Міне, осындай құндылықтардың бірі – қазақ даласына ислам дінінің келуімен қалыптасқан әулиелік культ. Әулиелердің қалыптасуы мен дүниетанымы, әулиелердің мәдениет пен дінге қосқан үлестері, әулие деген кім? Әулие қандай болуы қажет деген сұрақтар қарастырылады. Заманына қарай құндылықтар өзгеріп отыратындықтан, өзгеріс үстіндегі заманда біз не істеуіміз керек деген сауалға жауап іздеумен, яғни тығырықтан шығатын жолды іздеумен санамыз сан тарапқа жүгіреді.

Методология

Мақаланың әдістемелік негізі ретінде бақсылыққа, әулиелік культке, әулие сөзінің түсінігіне талдау жасалынады. Тақырыпты талдау барысында Ш. Уалихановтың, М. Бурабаевтың, Бекасыл Биболатұлының еңбегіндегі тұжырымдар ғылыми бағдарға айналады. Зерттеу жұмысында әулиелік культтің философиялық әдістер мен тарихи-компаративистикалық,

герменевтикалық әдістер қолданылады. Сонымен қатар әулиелік культке мәдени-философиялық тұрғыдан зерделеніп баға берілді.

Зерттеу тақырыбының өзектілігі

Бекасыл Биболатұлының араб, парсы, түрік – шағатай тілінде жазылған аса құнды мұрасы тек қазақ халқының ғана емес, бүкіл адамзаттың қымбат жауһарларының бірі саналатын еңбек, оны адам баласының танымын қалыптастыру мақсатында жазған. Бекасыл Биболатұлының еңбегін қазіргі еліміздегі идеялармен байланыстырудың маңызы зор.

Қазіргі заманда рухани құндылықтарды жаңғыртып, кеңінен насихаттау арқылы ұлттық құндылықтарды сақтай отырып, жаңа ойлауларға қадам басқан жөн. Осы тұрғыда Бекасыл Биболатұлы бабамыздың алатын орны ерекше. Оның көп уақт сыңаржақ саясаттың ықпалымен жасырылып сақталып келген қолжазбасының бүгінгі қоғамымызға берері мол. Бекасыл бабамыздың еңбегінде қазақ тарихының толғандырған мәселелерінің көп болғанын көз жеткізуге болады. Сыни ойлаудың озық үлгілерін көрсеткен. Елдің болашағының қандай болатынын болжаған, еңбегінің бір тармағы жұлдыз жорамалы арқылы одан сабақ алу қажеттілігін көрсеткен.

Қазақ философиясында ел болу идеясының негізін салушыларының бірі Асан қайғы болса, Бекасыл бабамыз оны жалғастырушы. Оның өмірден өтетін уақытын болжап, болашақта елді не күтіп тұрғанын алдын-ала айтқан әулие бабамыздың төл еңбегі «Зик Зал» сол заманға сай жазылғанмен де, бүгінгі күнге дейін құны жоғалған жоқ.

Бекасыл Биболатұлының төл еңбегінің бір бөлігі жұлдыз жорамалы, адамдардың туылған күні мен айы жәнеде туылған жылына қарай өмір жолының қалыптасуы жөнінде жазылған [Сахов & Тұрсынбаева 2018]. Әулиенің еңбегі тек жұлдыз жорамалы мақсатында емес, оқыған, ой өрісі дамыған адамға өмірі барысында бірден бір таптырмас жол нұсқайтын бағдаршы ретінде жазған, сонысымен құнды.

Әдебиеттерге шолу

Кез келген мәдениет әлемдік өркениеттен өзінің лайықты орнын алу үшін, өзінің төл тарихынан ажырамай, өзіндік дүние танымымен, дінімен, ділімен, мәдениетімен көзге түсуі қажет. Қазақ тарихында, мәдениеттің қалыптасуына тарихи құбылыстар мен өзгерістердің орны орасан болған. Қазақ мәдениетінде орны ерекше әулиелік культін алып қарайтын болсақ Ш. Уалиханов өзінің бес томдық еңбегінде мынадай мағлұматтар қалдырған «Менің пайымдауымша, қырғыздардың бақсылық дәстүрі монғолдарға қарағанда әлдеқайда бай. Бұл сөзім арқылы бақсылық дәстүр маңғолдарға қарағанда қырғыздарда таза сақталған деп айтқым келмейді.

Керісінше қырғыздарда бақсылық сенім мұсылмандық сеніммен араласып кеткен. Араласқан сенімдер бір сенімге айналды. Ол мұсылмандық сенім. Олар Мұхаммедті білмеді, Аллаға сене отырып әруақтарға да сенді. Мұсылмандардың әруақтарына құрбандық шалды, бақсыларға сеніп Мұхаммедтің қожаларын құрметтеді. Бақсылар отқа табынды, әруақтар мен періштелерге табынып, Алланы мадақтады. Бұл қайшылықтар бір біріне ешқандай кедергі келтірмеді, қырғыздар осының барлығына сенді. Ислам діні – дін жөнінде түсінігі аз, түсіндіруші молдасы жоқ қауымда санаға сіңе алмады. Бірақтан өзіндік орнын жоғалтқан жоқ. Осы исламның атын баяғы бақсылық жамылып жүре берді. Осыдан келе атаулар өзгергенімен негізгі ой өзгермеді. Өнгенді әруақ деп атай бастады, көк тәңірін Алла немесе құдай, жердің рухын жын, шайтан деп атағаны мен идеясы бақсылықта қалды. Дегенімен исламдағы жалғыз Алла түсінігі бақсылықты ысыра бастады. Бақсылықтың көк тәңірі идеясы ислам дінінің қазақ даласына нықтап енуінен Алла түсінігіне ұштасса, кейбір түсініктері мүлдем жойылды. Табиғат пен адам, өмір мен өлім құпияға толы мәселе болып келді. Адам мен табиғаттан асқан тылсым әрі керемет болуы мүмкін бе? Адамның табиғатпен қатынасы, өмір мен өлімнің сұрақтары мен әлемнің кереметтерін ұғыну – бақсылықты туындатты. Бақсылықтың туындауы – бұл жалпыға ортақ табиғатқа құрметтен басталған. Адамдар бақсы келбетіндегі тірі рухқа табынды, өлі рух ретінде әруаққа табынды. Бұл өмірдегі адам баласына табиғаттың әсері өте күшті, өте әсерлі болуына байланысты адам ережелер жасауға тиіс болды. Не істеп, не істемеу керектігін білуі қажет болды. Сол заманда тылсым болып есептелген, кейіннен бақсылық деп санаған салт-дәстүрлердің қалыптасуы осылай» [Уалиханов 1985, 48 б.]. Ғалымның осы бір еңбегінен бір бетке жуық сілтеме келтіру себебім, Ш. Уалихановтың бұл жазбасынан қазақ жеріндегі ғасырлар бойы қалыптасқан наным-сенімдердің, бақсылықтың ислам діні келгеннен кейінгі өзгеріске ұшырау барысы жазылған.

Ш. Уалиханов қазақ даласындағы ислам діні келгенге дейінгі бақсылардың заманын бейнелей келе ислам дінінің келуімен бақсылық наным-сенімдердің біртіндеп ислам қағидаларына ауысқанын айтады. Қазақ даласына ислам дінінің келуі әулие-әминдердің қалыптасуына алып келді. Түркі тілдес халықтарында дін мен ғылымның ұштасуы негізінде пәлсапа қалыптасты. Пәлсапаның негізінде түркі тілдес халықтардың әр қайсысының өзіне тән мәдениеті қалыптасты деп тұжырымдауымызға болады.

Қазақ даласына, оның мәдениетіне ислам дінінің келуі бақсылар мен қатар молдалардың және әулиелердің пайда болуына ықпал жасады. Ислам дінін насихаттау, білім беру мақсатында ислам дінін жетік меңгерген молдалар елдің ішіндегі білімге қызығушылық танытқан ұрпақтарға білім беріп, арапша сауаттарын аша бастады. Қазақ даласында ғылым мен дінді

ұштастырып, сабақтастырып тұратын пәлсапа негізінде сауатын ашқан ізденушілердің өзіндік мәдени түсініктері қалыптасты. Ол, әулие түсінігі. Халық өздігінен ешбір жанның ала жібін аттамаған, еркіндік пен шындықты қолдайтын, болашақты болжай алатын, ақиқатқа, адамгершілікке жол бастаған адамдарды әулие атаған. Халық ішінде әулие сөзіне өзіндік түсініктер де қалыптасқан.

Жазушы-этнограф Болат Бопай әулиелер жөнінде былай ой қозғайды. «Әулие деген – Алладан аян келген адам. Болатын істерді болжап алдын ала айтатын, айтқаны айнымай келетін, иман сақтап, бойын таза ұстап, білімге бар жан-тәнімен берілген, Құдай жолында құлшылық еткен, көріпкелі бар адамды қазақтар “әулие адам” деп атаған. Қысқартып айтқанда Аллаға іс-әрекеті жаққан, Алла жолында жүрген Алланың сүйікті құлы. Алла тағала ондай адамдарға ерекше шарапат дарытады, бөлекше білім, қабілет береді. Болатын істер туралы аян көрсетеді» деп ой қорытады [Электронды ресурс].

Ал М. Бурабаев өз еңбектерінде әулие ұғымы жөнінде былай дейді. «Мен, «Әулие» деген сөзге берілген, анықтамаларға көңілім толмады. Түрік-мұсылман халықтары оның ішінде қазақтарға «Әулие» деген сөз арабтардан келген. 1986 жылы Бейрутта шыққан Жубран Масғуд деген ғалымның «Раид әт-Туллуб» деген «Арабшадан арабша» түсіндірме сөздігіне көз жүгірттік: «Әулие» – бұл сөздің көпшілік түрі «әулиелер»; ұғым араб тіліндегі «әули» сөзінен шыққан (320).

Мағынасы:

1. Аллаға жақын адам; оның данышпандығын уағыздайды;
2. Әулие-бір заттың иесі.
3. Әулие қарапайым адамның қолынан келмейтін кереметтерді жасаушы.
4. Әулие көпті көрген білгір, адал, көреген, алдындағыны болжағыш адам.
5. Әулие-елді, жұртты, халықтарды татулыққа шақырады.

Жоғарыда айтылған, пікірге қосарым Әулиелердің қоғамдық, көрегендік (жан-жақты білімді болғандықтан), жастарға, халыққа үлгі-өнеге көрсетуінде. Фараби бабамыздың шәкірті Ибн Рушд айтқан екен: «Дана-данышпан адам пайғамбар бола алады, ал кейбір пайғамбар дана бола алмайды». Қазақтардың арасында молдалар (әсіресе шала молдалар) көп болған. Бірақ оларды «әулие» деуге болмайды. Ал әр «Әулие» молда бола алады. Әулиелерге ешқандай үкімет, әмір, хан, сұлтан немесе ВАК (жоғарғы аттестациялық комиссия) атақ, диплом бермейді, олар халықтың қалауымен «Әулие» дәрежесіне ие болады» деп ой қорытады [Бурабаев 2006, 186 б.]

Академик Ғарифолла Есім әулиелер жөнінде былайшы ойын айтады. «Әулиелік деген, бұл таза ойлаудың үлгісі. Әулие ешқашан өтірік айтпай-

ды. Өтірік айтпайтын адамды біз әулие дейміз. Өтірік айтқан адам әулие болмайды. Нағыз таза ойлауда жүрген адам ол әулие. Әулиенің тұлғасын таза ой арқылы анықтау керек. Таза ой ойлайтын адам әулие. Әулие – таза ойдың иесі. Өтірік айтып, алдайтын, өмірдің әңгімесін айтатын, дүниенің кірімен кірленетін адам әулие болмайды. Адам әулие болуы үшін әкеге қарсы сөз айтпайтын адам болуы керек. Әкесін налытқан адамнан әулие шықпайды» деп әулиелік жөнінде сөз қорытады.

Ойланатын мәселе «Таза ой иесі» атануда. Тазалық ол пәктіктің белгісі, таза ойдағы адам ол пәк адам. Демек адам ойы жан-жақты таза болуы керек. Пендешілікке салынбай, таза ойда жүрген, қоршаған тіршілікке жанашырлықпен қарайтын пәк адамды біз әулие дейтініміз. Қоса кететін бір жағдай, әулие атын тиесілі тұлғаларға халық берді. Халық сол тұлғалардың білімділігіне, біліктілігіне, адамгершілігі мен ұстанған өмір жолына қарай, оның кереметтеріне көзін жеткізгеннен кейін әулие атын берген. Жоғарыда аталған ғалымдардың ой-тұжырымдарынан қазақтың «Шеше сөзі бөк, әке сөзі оқ» деген мақалының мән-мағынасы ашылатын іспетті. Әкесін налытқан адам әкенің қарғысына ұшырауы мүмкін. Әке қарғысының бала үшін өте ауыр болатынын қазақ халқы мақалдарда айтқаны бекершілік еместігін айшықтала түседі.

Осындай тарихи-әлеуметтік нақтылы себептерге байланысты қазақ халқының арасында да әулие туралы түсінік ислам дінімен жапсарлас жайылып, киелі сипатқа ие болып, әулиелік туралы аңыз-әпсаналар молынан таралып, бір сөзбен айтқанда, әулие культі ел санасында берік орныққан деуге болады. Ғылымда анықталғандай әулие культі әсіресе ресми діннің орталығынан шеткерілеу аймақтарда тұрғылықты халықтың байырғы наным-сенімдерімен, салт-дәстүрімен, ырым-жораларымен тығыз сабақтастықта қалыптасатыны – анық та қанық жайт. Түйіндеп айтқанда, әулие культінің орнығуына жергілікті халықтың табиғат нысандарына табыну жорасы (Мысалы: көрікті тау-тас, сырлы үңгір, шипалы көл-бұлақ, т.б.), шаманистік мифологиясы, аруақтарды ұлықтау рәсімдері өзгеше лепте үндесіп, айырғысыз тұтастықта ұштасып, әбден кірігіп кететіні байқалады. Түптеп келгенде, мұның бәрі халықтық исламның сомдаған төл түсінігі болып табылады, осы ілімге сүйенген ел әулиені таңғажайып керемет иесі, береке-ырыздықтың бастау көзі, тілекті қабыл етіп жарылқаушы, әр түрлі кәсіптің жебеуші иелері, қамқоршысы бейнесінде таниды. Көзі тірісінде елді рухани тура жолға бастаған әулиелердің қайтыс болғаннан кейін де қадір-қасиеті тағы да арта түседі, себебі олардың қабіріне кесене тұрғызылып, бұл қасиетті дүрбе мұсылмандардың тұрақты зиярат ететін киелі мекеніне айналады. Мәселен, Қазақстандағы Баба түкті Шашты Әзіз, Арыстанбап, Ысқақ бап, Шайқы Ибраһим, Иасауи, Әулие ата, Қоңыр әулие, Бекет ата, Шілтері әулие т.с.с әулиелердің сағаналарына халық жиі тағзым етуде.

Қазақ арасында ислам дінін таратып, осы жолда өмірін сарп етіп, жанын қиған Арыстан бап, Қожа Ахмет Иасауи, Масат ата, Укаша ата секілді арғы тегі хазірет пайғамбардан таралған әулилер ерекше ілтипатқа ие. Олардың тұқым-жұрағаттарын халық қожа деген әлеуметтік қабатқа жатқызып, ақсүйек деп ардақтап келеді. Сонымен бірге дінді тарату жолына күш салып, бұқараны имандылыққа үндеген жергілікті халықтан шыққан Әулие ата (Сатық Бұғра Қара хан), Бахауиддин Нақышбанд, Бекет ата, Науан хазірет, Марал ишан, Қалжан ахун, Мәшһүр Жүсіп Көпей, Шәкәрім секілді тұлғалар да әулиелік жолды жалғастырушылар болып есептеледі. Осындай жергілікті халықтан шыққан дінді тарату жолында күшін салған, халықты имандылық пен мәдениеттілікке шақырған Бекасыл Биболатұлы жөнінде жергілікті ізденуші Ә. Кенбаев өз сөзінде «Ел ішінде Бекасыл әулие атанып, есімі күллі Қазақ еліне әйгілі, Сахара ғұламасы атанған. Әулие 1822 жылы Оңтүстік Қазақстан Облысы, Төлеби ауданы, Кеңесарық (бұрынғы Қара сора) ауылында туып, сонда өмір сүрген. 1915 жылы қайтыс болған» деп ой қорытады [Кенбаев 2013, 49 б.].

М. Қалдыбай өз еңбегінде «Ол 3 жасында жетім қалып, 7 жасынан байдың қозыларын жайып, қойшы Елемес ақсақалдың аузынан Асан қайғы, Аяз би, Жиренше шешен, Алдар көсе, Бәйдібек баба, Қарашаш, Домалақ ана, Қыз Жібек, Қобыланды батыр, Әз Төле, Қаз дауысты Қазыбек, Әйтеке билер туралы аңыз-әңгіме, хисса-дастан, тағы сол сияқты халық фольклорымен сусындап өскен. 9 жасында қазіргі Сайрам ауданының Қарамұрт ауылындағы Қарамолланың медресесінде оқып, оқуда үздік болғаны үшін халфе атанған. Яғни ұстаз жоқта орнына дәріс беруге құқылы болған» деп жазған [Қалдыбай 2006, 9 б.].

Бекасыл Биболатұлының төл еңбегінің 2017 жылғы шыққан соңғы аудармасы Зик Залда «Бекасыл Биболатұлы 17 жасында Бұхарадаға Мир-Араб оқу орнына қабылданған. Құран Кәрімді жатқа біліп қана қоймай, қазақ тіліне аударғаны үшін хафиз атанған. 1845 жылы туған ауылына оралып, медресе ашып, шәкірттер тәрбиелеген. Бар ғұмырын білімге, ғылымға арнаған Бекасыл әулие білімін медресе ашып бала оқытумен қатар ел ішіндегі дауларды шешуге де араласып сарп еткен. Бекасыл әулие өзінің қартайған шағында болашақты болжап Зұлмат заман келе жатыр, құл-құтан көтеріліп, ылғи жалаңаяқтар ел басқарып, қаныңды судай шашады. «Жылан тақыр» боласыңдар. Көмусіз адам көбейеді. Қырғын соғыс болады. Жесір көбейеді. Соғыста ұтасыңдар. Сөйтіп көрер көзге, жарқын, бірақ іштей іріп жатқан бір заман басталады. Көлік төрт дөңгелекті темір болады. Аспан жол болады. Бір үй орыс, бір үй қазақ болып отырасыңдар. Олар жерлеріңді тартып алады. Көшіремін деп әуре болмаңдар, жетпіс жылдан соң өздері көшеді. Имандылық азаяды. Өнеге тозады, қасиет азады. Жастар ит ішпейтін сусынға құмар болады. Еркек үйшіл, әйел базаршыл болады. Қатын ел билейді. Қысқа етектегі көйлек киіп, есек тұяқ етікпен жүреді.

Қатын жіберу көбейеді, әйел еркекті сыйлаудан қалады. Тірі жетімдердің саны артады. Бірақ осының бәріне ертелі-кеш Алланың бір тыйымы болады» [Зик Зал 2017] деп болашақты болжап айтып өмір бойы жазған, жиған кітаптарын тауға жасарған. Ғұламаның осы заманға жеткен еңбегі шәкірті Қазанғап Байболатұлына сақтауға тапсырып, ол шәкіртінің әулетінде сақталып кейіннен ұрпақтарына тапсырылғаны жазылған. Жалғыз төл еңбегі алғашында екі рет «Жұлдызнама» деген атпен аударылып шықса, 2017 жылы жарық көрген аудармасында «Зик Зал» деген атпен баспа бетіне шықты. Кітап атауының бұлайша өзгертілуіне бір себеп ол, Бекасыл Биболатұлының туындысы өлең жолдары мен төл еңбектің құрылымы себеп болса керек. Ол өлең жолдарында былай делінген:

«Жарандар, қалай деме Құдай ісін,

Болмайды бәнде білім қылған ісін.

«Мехнатсыз рахат жоқ» деген сөз бар,

Біле бер ғәһім-ғақыл ендігісін.

Қолыма қалам алып жаздым зикзал,

Басқаның бір өлімнен ертесі абзал.

Жақсылар, оқып көрсең, міне кітап,

Ішінде әрбір түрлі нұсқалар бар» [Биболатұлы 2017] – деп бір кітабында 11 бағыт бойынша қалам тартқанын айтып өтеді. Зик Зал – қиюластыра, ұштастыра деген мағынаны беретіндігі байқалады. Елдің мәдени өміріне зор үлес қосқан Бекасыл әулиені М. Бурабаев «Бекасыл әулие бабамыз-дана адам» деп ой қорытқан.

Қорытынды

Қазақ даласына ислам дінінің келуімен қалыптасқан, ғылым мен дінді сабақтастыра меңгеріп санасында қорытқан әулиелердің елдің мәдени өміріне қосар үлесі мол болған. Мәдениет табу немесе шектеуден тұратынын ескерсек, әулиелерлер тұрғылықты халықты діни, адамгершілік тұрғысында шектеулермен мәдениеттілікке шақырған. Ғылым мен дінді меңгеруге шақырған. Тәуелсіздігіміздің арқасында егеменді ел атанып, бұрын жоғалған, бір себептермен айтылмай келген асыл қазыналарымызды қайта таптық. Бекасыл бабамыздың төл еңбегі исламның асыл қасиеттерін, адамның байтақ тәжірибесі мен дәстүрін, өмір салтын, замананың ой-санасын, ғылымының сан саласын қамтыған, қазақ топырағында бұрын-соңды кездеспеген аса құнды, тағылымды, ғибрат мұраға ХХІ ғасырдың басында қол жеткіздік.

Бекасыл әулие қазақтың дархан даласын ілім-білім жолында аралап, Ташкент, Самарқант, Сирия елдеріне барып білімін шыңдап, сол заманның саяси, әлеуметтік, рухани, мәдени өміріне белсене араласты. Өзінің ілімін қалыптастырды. Өзіне дейінгі ойшылдардың озық ойларын санасы-

на сіңіріп, өзінің төл еңбегінде жаңа тұжырымдар жазды. Өзінен кейінгі ойшылдарға ой салды. Болашақты болжады.

Ел Бекасыл Биболатұлын даналығы үшін әулие атаса, одан кейінгі қазақтың бір туар ұлы Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы Бекасыл әулиені «Бекасыл Хазірет» атаған. Асыл мұра не бары 2003 жылы табылуына байланысты аударылып, бойға сіңіріп, жан-жақты, терең зерттеліп, тағылымын, қоғам пайдасына, адамзаттың тіршілігіне пайдалану негізгі мақсат саналып, қоғам қайраткерлері мен ғалымдар еңбектерінде көрініс табуда.

Библиография

‘Б. Бопай Әулие деген кім?’ [Электронды ресурс]. URL [http:// https://www.qamshy.kz/article/awlye-degen-kim-.html](http://https://www.qamshy.kz/article/awlye-degen-kim-.html) (қаралған күні: 17.04.2015).

Биболатұлы, Б. 2017. ‘Зик Зал’. Астана, Ғылым, 483 б.

Бурабаев, М. 2006. ‘Фараби Аристотельден кейінгі екінші ұстаз. Құран және Ахмед Яссаудің хикметтері. Ислам және Бекасыл Биболатұлының философиясы’. Алматы, Мәрия, 275 б.

Қалдыбай, М. 2006. ‘Бекасыл әулие. Тарихи-ғұмырнамалық хикаят’. Астана, Елорда, 248 б.

Сахов, А. & Тұрсынбаева А. 2018. ‘Бекасыл Биболатұлы мұрасындағы космологиялық қиял-елестерінің қалыптасуы’, *Адам әлемі*, №4 (78), 100-109 бб.

Уалиханов, Ш. 1985. ‘Собрание сочинений в пяти томах’. Алма-Ата, Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 547 с.

Transliteration

‘B. Bopai Áýlie degen kim?’ [Who is Holi] [Elektrondy resýrs]. URL [http:// https://www.qamshy.kz/article/awlye-degen-kim-.html](http://https://www.qamshy.kz/article/awlye-degen-kim-.html) (qaralǵan kúni: 17.04.2015).

Bibolatuly, B. 2017. ‘Zik Zal’ [Zik Zal]. Astana, Ğylym, 483 b.

Býrabayev, M. 2006. ‘Farabi Aristotelden keingi ekinshi ustaz. Quran jáne Ahmed Iassaydıń hıkmeteri. Islam jáne Bekasyl Bibolatulynyń filosofıasy’ [Farabi Second Teacher Afte Arestotel. Kyran and Axmed Iassayı Xikmetteri. Islam and Philosophy Bekasyl Bibolatuly]. Almaty, Marıa, 275 b.

Qaldyбай, M. 2006. ‘Bekasyl áýlie. Tarıhı-ǵumyrnamalyq hıkaiat’ [Bekasyl Aylic. History of life Stories]. Astana, Elorda, 248 b.

Sahov, A. & Tursynbaeva A. 2018. ‘Bekasyl Bibolatuly murasyndaǵy kosmologıalyq qıal-elesteriniń qalyptasýy’ [Cosmological Formation of the Legacy of Bekasyl Bibolatuly], *Adam álemi*, №4 (78), 100-109 bb.

Ýalıhanov, Sh. 1985. ‘Sobranie sochitanıı v piati tomah’ [Collection of Five Volumes]. Alma-Ata, Glavnıaıa redaktsııa Kazahskoı sovetskoi entsiklopedıı, 547 s.

Резюме

Сахов А., Иманжүсіп Р. Культ святости в истории казахской культуры: труды Бекасыл Биболатұлы

В статье дается обзор об истории шаманства казахов и его тенденция в истории казахов. Проведется обзор о формировании культа святых. Через анализ казахского духовного

культы святых определить вклад в культуру казахов Бекасыл Биболатулы. Анализируется рукопись автора в соответствии с современными требованиями. Труд Бекасыла Биболатулы «Жұлдызнама» рассматривается не только как звездное предсказание, но и как научно-философское произведение, необходимое для всесторонней жизни людей. В научной статье анализируется смысл и ценности культа святых, дифференцируется рол святых.

Ключевые слова: Бекасыл Биболатулы, шаманство, святые, культура, предсказание, философия, научная философия.

Summary

Sakhov A., Imanjusun R. The Cult of Holiness in the History of Kazakh Culture: Works Bekasil Bibolatulu

The article examines the themes of shamanism, quackery and the formation of the cult of the saints. Through an analysis of the cult of the saints, which is the spiritual heritage of the Kazakhs, the contribution to the culture of Bekasyl was determined and was rethought under the modernism. In each era of history there are struggles, philosophers, astrologers, healers and foretellers, saints and rulers. And these saints and forecasters predicted and determined the causes of difficulties. Bekasyl has a main role in the history of spiritual heritage. He foresaw difficult times and ways out of it and wrote manuscripts for future generation.

In his book called “Zhuldyzna” along with astrology written scientific and philosophical views that will help a person in his life. The scientific article analyzes the cult of saints and the role of saints.

Keywords: Bekasyl Bibolatuly, Horoscope, Saint, Philosophy, Scientific-Philosophy, Wiseman.



*Дастан Ахметжанов, Алия Алимжанова,
Ақмарал Малдыбек, Тұрсын Ғабитов
(Алматы, Қазақстан)*

ҰЛЫ ЖІБЕК ЖОЛЫ ӨРКЕНИЕТІНІҢ ІРІ ОШАҚТАРЫ АРАСЫНДАҒЫ ӨЗАРА МӘДЕНИ АЛМАСУЛАР

Аннотация. Дүние жүзінде Ұлы Жібек жолына қызығушылық, оны зерттеудегі сұраныс жоғары болып келеді. Мәдениет, коммуникация, экономика, туризм салалары Ұлы Жібек жолы негіздеген әлемдік өркениет желісімен басталып, ірі мәдени ошақтардың дамуы бүгінгі күнге дейін жалғасын табуда. Көптеген ғасырлар бойы Еуропаның және Азияның арасындағы көпірге айналған жалғыз трансқұрлықтық жол, Жібек жолы материалдық құндылықтарды (сауда қатынастары, қолөнерді дамыту, жаңа қоныстарды құру) ғана емес, сондай-ақ бүкіл мәдени кешендердің өзара іс-қимылын дамытумен және алмасуымен айналысты. Ұлы Жібек Жолының өткен ғасырларында ел аумағы арқылы өтіп, Қазақстанға ерекше келбет әкеледі, бұл шетелдік қонақтар арасында үлкен қызығушылық тудырады. Ұлы Жібек жолы бойындағы мәдени ауысуларды мәдениеттанудың өзекті мәселесі ретінде қарастырып келеміз. Біз санамыздағы жақсыға ұмтылудан, үлгі алу-дан, адамзаттық өркениет жетістіктерінен ешқашан бас тарта алмаймыз, өзін құрметтеу, табыстылық, бақыт біз үшін өлімнің алдында да тайынбайтын, күнделікті тіршіліктен де артық құнды, тіпті одан тыс өркениеттің болуы мүмкін емес, себебі одан тыс прогресс жоқ, олай болса, біз, біздің өлкені құтты деп ашық айта аламыз.

Түйін сөздер. Ұлы Жібек жолы, өркениет, мәдениет, мәдени туризм, мәдени құндылықтар, жаһандану, мәдениетаралық байланыс, Шығыс пен Батыс, көшпелілік пен отырықшылық, мәдениеттің өзара әсері.

Kіріспе

Көптеген туристік аймақтардың тәжірибесі көрсеткендей, туристік саланы дамытуға жақсы ойластырылған көзқарас мәдени құндылықтарды өзара тиімді байыту және тарату үшін бірегей таптырмас мүмкіндік екендігі мәлім. Қазақстанның туризмді дамыту саласындағы әлеуетін талдай келе, ғалымдар мен тәжірибешілердің көбі туризмді дамытудың экономикалық артықшылықтары айқын екеніне келіседі, бірақ қазіргі уақытта қол жеткізілген нәтижелер толық емес, өйткені Жібек жолы қайта құруды қажет ететін әлеуетті туристік ресурс ретінде жеткілікті түрде пайдаланылмайды, ірі интеграцияланған туристік өнімге айналды.

Осы мақаланың ғылыми мақсаты ағымдағы жағдайды бағалауға негізделген, сондай-ақ аймақтық өзгерістердің алуан түрлілігін қамтамасыз ететін негізгі үрдістерге негізделген, қысқа, орташа және ұзақ мерзімді кезеңде Ұлы Жібек жолының әлеуметтік-мәдени трансформациясы мәселелерін дамыту болып табылады. Ұлы Жібек жолының

мәселелерін зерделеу Қазақстан үшін де, тұтастай алғанда халықаралық қатынастарды дамыту үшін кең ауқымды экономикалық перспективаларды жүзеге асыруға көмектеседі. Бұл жоба Қазақстанға өзінің географиялық орналасуының артықшылықтарын барынша тиімді пайдалану, қазіргі заманғы инфрақұрылымды құру, жаһандық экономиканың қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін қазіргі өндірістік әлеуетті жаңғырту, жаңа жұмыс орындарын ашу және халықтың өмір сүру деңгейін көтеру мүмкіндігін береді.

Әдістеме

Мақалада тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдісі, диалектикалық, жүйелілік, салыстырмалық, нақтылық, біртұтастық, тарихи-методологиялық принциптері басшылыққа алынды. Тақырыпты зерттеуде мәдени саясат, экономика және мәдени философиялық тұрғыда қарастырылды, қоғамдық ойда белгілі методологиялық-теориялық принциптер қолданылды.

Ұлы Жібек жолы бойындағы мәдени орталықтар

Дүниежүзілік өркениеттің таңғажайып жетістігі болған Ұлы Жібек жолы арқылы халықтар бір-бірімен етене қарым-қатынас жасап, әдебиет пен өнер, қолөнер, архитектура, жалпы мәдениет және экономика өркен жайып, адамзат қоғамының дамуына қомақты үлес қосты. Ұлы Жібек жолы бойындағы мәдени байланысқа түскен әрбір мәдениет өздерінде бар нәрсені жетілдіріп қана қоймай, бір-бірінің шығармашылық синтезі арқылы өздерін және бірін-бірі зор түсіністікпен дамытуға да ұмтылады.

Ұлы Жібек жолының әлеуметтік мәдени жүйесінің өзіндік ерекшелігі, мәдени элементтерінің даралығы, оның қайталанбас ерекше сипатын көрсетеді. Ұлы Жібек жолы осы тұрғыда ұлттық мәдениетіміздің ажырамас зерттеу нысаны ретінде қарастырылады.

Жібек жолы – ұлы мәдениеттің, баршылық пен молшылықтың бастауы. Бұл сара жолмен керуендер жылдың төрт мезгілінде ел-елді аралап, халықпен байланыс жасалды, халықтардың мәдениеті, әдебиеті, философиясы, ән мен күйі тарады. Ұлы Жібек жолы әлем өркениетінің жетістігі болғандығын тарих ғылымы айғақтайды.

Ұлы Жібек жолы – ежелгі өркениеттердің жеткен тамаша жетістіктерінің бірі. Оның тарихы беймәлім елдердің аумағындағы шөл мен тауларды алғаш басып өтушілердің ерлігімен қызықты. Осы континент аралық жолмен тек әр түрлі тауарлар ғана емес, мәдени құндылықтар да өтті. Ұлы Жібек жолы адамзат тарихында алғаш рет Жерорта теңізінен Тынық мұхитына дейінгі ұлан-ғайыр кеңістіктегі әр түрлі елдер мен халықтарды біріктірді.

Ұлы Жібек жолы туралы мәселе біршама уақыт арнайы зерттелмеді. Кейбір зерттеушілер мақалаларында жанама түрде сөз болып қана отырды. Мысалы, А.Н. Бернштамның Орта Азияның орталығынан тегі Ирандық Соғды тайпалары б.з I ғасырында Жетісу мен Талас өңіріне келгенін, олардың бірте-бірте Шығысқа қарай жылжып, Тянь-Шань арқылы Шығыс Түркістанға жетіп, Қытай қорғанына барып тоқтағанын жаза отырып, Ұлы Жібек жолын Қытайдан гөрі Соғдылықтар көп пайдаланды деп атап өтеді.

Қазақстандық еңбектерде әлі де болса Ұлы Жібек жолына арналған, сол атаумен шыққан еңбек бола қоймады. Тек 1973 жылы Д. Досжановтың «Жібек жолы» атты тарихи романы жарық көрді. Жазушы бұған дейін 1967 жылы жариялаған «Құм жұтқан қалалар» атты кітапшасында Отырар, Сығанақ, Сайрам, Түркістан қалалары туралы жазған кітабында Жібек жолы мен оның маңызы жөнінде айта кеткен еді. Тарихи маңызы аса жоғары халықаралық керуен жолын жоқтаумен аяқталатын «Жібек жолы» атты тамаша әдеби шығарма сол кезеңдегі көпшіліктің ойын білдірсе және ғылыми ортаға ой тастаса керек.

1977 жылы жарық көрген Қазақ Совет энциклопедиясында Ұлы Жібек жолы туралы арнайы мақала жарияланған. Онда: «Ұлы Жібек жолы – сауда, керуен жолдарының жалпы атауы, б.з.б. II ғасырда Чжан Цяньның жасаған саяхаты нәтижесінде ашылды деп көрсетілген» [Қазақ Совет энциклопедиясы. 1997, 632 б.]. Онда I-II ғасырларда Ұлы Жібек жолы арқылы сауда-дипломатиялық байланыстың мейлінше дамығандығы ерекшеленген. III-VI ғасырларда Ұлы Жібек жолы көбінесе «қажылар жолы» болғандығы, ол арқылы будда монахтарының Қытай мен Үндістан аралығында жүріп отырғандығы айтылады да, VII-X ғасырларда Ұлы Жібек жолының халықаралық маңызының арта түскені, Қытайдың Византиямен, арабтармен байланысының дамығандығы жазылады. Ұлы Жібек жолы XV ғасырда өз маңызын жоя бастағаны атап көрсетіледі және оның себебі теңіз жолының пайда болуымен байланыстырыла түсіндіріледі. Ұлы Жібек жолының ұзындығы 7 мың шақырымнан асты деп көрсетіледі де, оның Кіші Азия мен Орта Азия және Қытай халықтары арасындағы экономикалық және мәдени байланысты дамытуда маңызының зор болғандығы жөнінде тұжырым жасалады.

Архолог ғалым К.М. Байпақов Ұлы Жібек жолының ірі орталықтары туралы былай сипаттайды: «Ұлы Жібек жолы – Жерорта теңізінен Қытайға дейін Еуроазияны көктей өтіп жатқан керуен жолдарының тоғысқан торабы» [Байпақов & Нұржанов 1992, 7 б.]. Ұлы Жібек жолы қалалары саудасының кең түрде дамығанын баса көрсете келе, алдымен егіншілікті аудандардан астық, жеміс-жидек, ет келіп жатса, егіншілер қаладан қыш бұйымдарын, әйнек, зергерлік және сәндік бұйымдар алып отырған, сауданы екі жаққа да тиімді болған деп есептейді.

Ибн Хаукаль және Бартольдтың жазғандары негізінде қалалардың жылқыларды, малды, жүнді, терілерді, киізді, сүт өнімдерін алып отырғанын жаза отырып, кейбір қалалардың сыртқа белгілі бір тауар түрін шығаруға маманданғанын нақты деректер негізінде жазған.

Ұлы Жібек жолы әр түрлі халықтардың ақпарат, мәдени ой, жетістіктер алмасып отыратын арна. Керуен жолы арқылы Орта Азия халқы жібек өндіру ісін қытайлықтардан үйренсе, қытайлықтар олардан жүзім, пияз, анар, грек жаңғағы мен мақта, қияр, жоңышқа өсіруді меңгерді. Әл-Фарабидың, Ибн Синаның трактаттары, Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі», Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани хикметі», Рудаки, Фирдауси, Бирунидің пәлсапалық дүниелері дүние жүзіне тарады. Ал Батыстан Шығысқа Аристотель, Сократ, Платон, Демократиттің ғылыми еңбектері танылды.

Ә. Кекілбаев айтуынша: «Жібек жолы сонау ерте заманның өзінде ел мен елді, құрлық пен құрлықты байланыстыруға дәнекер болған шын мәнісіндегі ұлы жол. Сол шақта оның мәні кейінгі Колумб пен Магелан ашқан жаңалықтардан кемболған жоқ», – деп тұжырымдап, ол ойын Ұлы Жібек жолының Азия мен Еуропаны бір емес, бірнеше ғасыр бойы жалғастырған үлкен даңғыл болғандығымен, тек сауда ғана емес, дипломатия мен мәдени алмасулар жолы болғандығымен және қазіргі өркениетке, жаһандану үрдісіне өзіндік үлес қосқандығымен дәлелдейді [Қазақстан коммунисті 1991, бб. 46-52].

Жаһандану құбылысын зерттеушілер өз еңбектерінде жиі айтқанымен ол көзқарастарда жүйелілік, реттілік жоқ. Тіпті жаһандануға қатысты ортақ анықтама да жасалынбаған. Зерттеушілердің жаһандануға қатысты ойларына қарасақ олар бір-бірін жоққа шығаратын немесе қарама-қайшы пікірлерден тұрады. [Абдильдина и др. 2017, 55-56 бб.].

Бүгінгі жаһандану процестері адам іс-әрекетінің барлық салаларын қамтыды. Сонымен қатар, мұндай тенденция мәдениеттердің бүкіл рухани әртүрлілігін, олардың ниеттерін құрайтын рухани мағыналар мен құндылықтардың плюралистік әлемін, олардың ерекше, ерекше экзистенциалды белгілерін, олардың болу тәсілдері мен дүниетанымдарын анықтайтын, бірыңғай рационалды жүйеге айналдыруға бейім [Абишева 2015, 30 б.].

Жібек жолы арқылы елдер арасында сан түрлі тауарлар тасымалданды. Олардың ішінде хош иісті қарашайырлар, жасмин суы, жұпар жаңғағы, кілемдер мен маталар, бояғыш және минерал шикізаттары, асыл тастар, піл сүйегі мен балық азулары, күміс пен алтын құймалары, аң терілері, садақ пен жебелер, қылыштар мен найзалар, арғымақтар мен сәйгүліктер, түйелер мен пілдер, мүйізтұмсықтар мен арыстандар, қабыландар мен еліктер, қаршығалар мен қырандар, тауыстар мен тотықұстар кең түрде алмасып сатылды. Дегенмен, басты сауда заты – жібек болып қала берді. Жібек халықаралық валюта орнына айналды.

Ұлы Жібек жолы бойындағы мәдени өнімдердің алмасуы тек отырықшы өркениеттердің арасында емес, көшпелі қоғамда да жүзеге асты. Көшпелілер адам өмір-тірлігінен айырғысыз, адамзаттың күнделікті тұрмысында қолданылатын көптеген бұйымдарды ойлап тапты.

Шығыс пен Батыстың сұхбаты монғолдық мемлекеттерде де өз жалғасын таба білді. Мысалы, Гильом Рубрук монғолдардың астанасы Қарақорымға келгенде, қаланың бір бөлігін алып жатқан мұсылман көпестерін және қолөнершілерін кездестірді, онда екі мешіт орналасқан екен, ал христиандық шіркеу қаланың басқа жағында орын алған. Қалада еркін түрде мұсылмандар мен несториандар, буддашылар мен дәстүрлі көшпелі сенім өкілдері пікір таластырып жатты.

Этникалық және діни көптүрлілік өнерде стильдердің алмасуына әкелді, көптеген өнер туындылары эклектикалық сипатта жасалды. Г. Рубрук оны былай суреттейді: «Хан сарайына кіре берісте ұста Вильгельм күмістен үлкен ағаш үлгісін жасаған, ағаштың тамырлары арыстан бейнесінде орындалған, одан сүт ағып жатқандай болып көрінеді, күміс ағашты жылан орап алған, ал ағаштың ең жоғары жағына періште мүсіні қойылған...» [Даркевич 1976, 158-159 бб.]. Шынында да бір өнер туындысында әлемнің бүкіл стильдері араласып кеткен.

Ұлы Жібек жолы мәдениетінің өркениеттер сұхбатындағы орны

Ұлы Жібек жолы мәдениетінің тағы бір маңызы мәдени қарым-қатынастардың көпжақтылығы болып табылады. Тек отырықшылар көшпелілерге емес, сонымен бірге көшпелілер де қалалық мәдениеттің өркендеуіне үлкен үлес қосып отырған.

Ұлы Жібек жолы бойындағы мәдени өнімдердің алмасуы тек отырықшы өркениеттердің арасында ғана жүзеге аспады. Көшпелі қоғамда мәдени қарыштау болуы мүмкін емес деп ойлаудың өзі қате. Жалпы көшпелілер, оның ішінде әсіресе түркілер, үндіарийлер, арабтар адам өмір-тірлігінен айырғысыз нәрсе ретінде, қазір барша адамзаттың күнделікті тұрмысында қолданылатын көп бұйымдарды ойлап тапты. Бұл жөнінде тек олардың ұрпақтары ғана емес, сонымен бірге әділ пиғылдағы батыстық және ресейлік ғалымдар да жиі қайталайды. Мысалы, Л. Гумилев түркілер мен монғолдардың материалды мәдениеттегі жетістіктерін жоғары бағалайды: «Қазіргі еуропалықтардың еркек жыныстыларын айтқанда, көз алдына келе қалатын киім-кешектің бір түрі – шалбарды көшпелілер тіпті ежелгі заманда-ақ ойлап тапқан. Үзеңгі 200 және 400 жылдар арасында бірінші рет Орталық Азияда пайда болған. Алғашқы, ағаш дөңгелекті көшпелі арба, әуелгі үлкен доңғалақты күймеге ауысты да, сосын оның орнын киіз үй басты, бұл көшпелілердің орман-тоғайлы тау қырларынан қиналмай асып түсулеріне жағдай жасайды. Ауыр да түзу семсердің орнын басқан қайқы

қылышты көшпелілер шығарған жебелерді аңыратып, 700 м жерге дейін жеткізетін, садақты ойлап тапқан да солар. Ақыр сонында, ол заманда үй жайдың ең жетілген түрі киіз үй болып есептелетін» [Даркевич 1976, 39 б.].

Ұлы Жібек жолы фольклордағы стильдер мен мазмұндардың алмасуына да үлкен әсер етті. Бұл эпостық құбылыстар өнердің басқа түрлерінде де көрініс тапты. Еуразияның көп бөлігін жаулап алған түркілік эпостардың мотивтерімен жасалған мәдени артефактылар әр жерде күні бүгінге дейін табылып жатыр.

Ұлы Жібек жолы мәдениетіндегі көркем идеялармен алмасуы туралы сөз қозғалғанда, оларға Орталық Еуропадағы руна жазуы үлгілері, гректегі шамандыққа сүйенетін өнер формалары, Ақ Бешімдегі будда ғибадатханасынан табылған тәж және салтанат киімі, Алматы маңындағы Қарғалыдан табылған біздің заманымыздың I–II ғасырларына жататын түйелер бейнесі және асыл таспен зерлендірілген алтын сақиналар жатады.

Ұлы Жібек жолы бойындағы өзара мәдени алмасулардың тамаша бір үлгісіне Алматының маңайындағы қазба жұмыстарында табылған құрбандық сәкісін жатқызуға болады. Онда бүкіләлемдік көркем және діни сана тоғысып тұрғандай. Осында түркілердің «аң стилінен» әлемнің тіршілік етудің мейрамдылығы мен рухани тазарудың күндерін мойындауымыз қажет. Сәкіде тек «аң стиліне» байланысты кескіндемелер ғана емес, сонымен бірге далалыққа жатпайтын жануарларды да көре аламыз. Мысалы, оның бұрыштарына қанатты барыстың бейнелері бекітілген, табаның жиіктеріне жеті жолбарыстың мүсіні салынған, ал ортасында екі түйенің бейнесі бар. Көркем өнердің, қолөнердің, сәулет өнерінің, қабырғалық көркем суреттердің үлгілері мен эталондарын Шығыс пен Батыс елдеріне таратумен қатар музыка мен би өнерлері де, көрнекті көріністі ойындауықтар тұс-тұсқа таратылып отырды. Көрнекті көріністер, музыканттар мен бишілердің, тағы хайуандарды үйретушілердің, акробаттар мен ым-қимыл шеберлерінің, «сиқыршылардың» өнерлері ерекше жылдам жайыла түсті. Мұндай ойындар гректің басилевсіне де, киевтік князіне де, түріктің қағаны мен қытайдың императорына да бірдей көрсетіле берген.

Өзара мәдени алмасулармен келген дионистік культ Ұлы Жібек жолы бойымен Іле алқабындағы қалаларда тарады. Билеуші ордасының маңында қыш ыдыс-аяқ, қару-жарақ, әшекейлер мен маталар даярлайтын қолөнершілер қоныстанды. Көршілес елдер мұнда астық пен жеміс, көкөніс, салтанатты тойларға арналған шараптар әкеліп жататын. Алыс елдерден көпестер келетін болды. Олармен бірге Христос пен Будда, Зороастр немесе Мұхаммед сияқты құдайлардың діні мен наным-сенімін уағыздаушы монахтар мен священниктер шұбырып келді. Жібек жолымен келген діни алмасуларда қатаң догмашылдық терең тамырын жаймады.

Зерттеушілер атап көрсеткендей, Ұлы Жібек жолы бойындағы елдерде Шығыс Түркістан мен Орталық Азия қалаларының музыкалары

неғұрлым көбірек тыңдалғаны белгілі болған. Қушанның, Қашғардың, Бұқара мен Самарқандтың, Үнді мен Корейдің музыкалық дәстүрлері ресми қамқорлықтың арқасында қытайдың музыкалық дәстүрімен етене астаып кетіп жатты [Гумилев 1992, 448 б.].

Жібек жолындағы түрлі ескерткіштерді қазған кезде музыка және театр саласындағы даму барысымен өзара бірін-бірі байытып отырғанын дәлелдейтін көптеген айғақты заттар табылды. Бұған Тан дәуіріндегі саздан күйдіріп жасалған түйе бейнесінің қос өркеші арасына сыйғызып салынған биші жігіттер мен қыздардың, маска киген актерлердің санаты жатады. Осы әртістердің көпшілігінің бет-бейнелері Орта Азия халықтарының өкілдері екенін көрсетеді. «Пенджикенттің, Варахшаның, Афрасиабтың, Топыраққала мен Шығыс Түркістан қалаларының қабырғаларында салынған музыканттар мен беткеп киген актерлердің бейнелері сақталған» [Eliade M. & Joan P. 1997, 366 б.].

Көп ғасырлар бойында өзара мәдени алмасулар нәтижесінде қазақ тайпалары түркі дәуірі мәдениетінің тас қашау өнерін де ұмытпаған. Әсіресе, өлген адам басына құлпытас қою, оның жанына қойтас, қошқартас, сандықтас, бестас (бес мін), үштас (үш мін), там тұрғызу сияқты түрлерін одан әрі дамытқан. Сонымен бірге, құлпытас беттеріне жазу жазылып, екінші жағынан қылыш, найза, айбалта, кісе, садақ (ер адам болса), ал әйел басына алқа, сырға, сәукеле, қайшы суреттері салынатын болған.

Сарыарқадағы көшпелі тайпалар мен Орталық Азияның егінші, қолөнершілерінің тауар айырбастайтын орталықтары Ұлы Жібек жолы бойындағы қалаларда орналасқан. Мысалы, Отырарда биік қорған, қақпа, сәулетті медресе-мешіт, мұнара, кітапхана ғимараты, қала әкімінің мекемесі т.б. көркем құрылыстар болған. Қару-жарақ, алтын-күміс, асыл тас бұйымдары, шыны ыдыстар, зат қоймаларының табылуына қарағанда, қалада зергерлер мен темір ұста салары, шыны, керамика шеберлері тұрғаны көрінеді. Жуейнидің жазуына қарағанда, 1219 жылы монғолдар ойрандап кеткен Янгикент (Жанакент) осының нақтылы көрінісіне жатады. Жазба деректерде көрсетілуінше, қала Сырдың Арал теңізіне құярлығына орналасқан, Оғыздардың көне астанасы болды. Қаланың биік дуалы, мұнара, қақпалары болған. Ежелгі Русьтің, Новгородтың, Хазар, Бұлғар хандықтарының көпестері Хорезм, Үндістан, Қытай саудагерлерімен тауар айырбастап тұрған. X ғасырдағы араб саяхатшысы Ибн Хаукал Янгикентке Үргеніштен 10 күнде, Фарабан 20 күнде жетуге болатынын хабарлайды [Машук 1967, 25-27 бб.].

Түркілер, қала мәдениетімен бірге адамзат өркениеті тарихында тас қашау, тас бедерлеу, тасты қырнау өнерімен де даңқы шыққан ел. Тас бейне жасау өнері әуелгіде жартастарға шекіп салудан басталған. Соның өзінде тастан адам бейнесін қашау сатысына бірден жетпеген. Бұл саладағы аса білгір ғалым Әлкей Марғұланнның топшылауы бойынша: «Ең ескі тас

мүсіндер ғұн дәуірінде – б.з.б. II–I ғ., б.з., I–V ғасырларда шыға бастаған. Олардың құрылысы өте биік, ... 8 метрге дейін жоғары көтеріліп тұрады. Оларда тек бас жағын ғана әдемілеп безендірген, өзге пішіні салынбаған... Ғұндардың тас мүсіні ата-ананың рухын қадірлеуден шыққан, аспанға, күнге табынудың бір елесі» [Марғұлан 1984, 12-16 бб.].

Қорытынды

Осылайша, мақалада Ұлы Жібек жолы бойындағы елді мекендер мен қалалардың Атлантикалық және Тынық мұхит сақиналарын байланыстыратын ежелгі маршруттың маңыздылығы қарастырылады. Ол сондай-ақ халықаралық ұйымдар мен әртүрлі елдердің қатысуымен Ұлы Жібек жолын туризмді дамыту үшін жаңғыртуға бағытталған трансұлттық жобаны қарастырды. Дегенмен, осы жобаның айқын экономикалық маңыздылығына қарамастан, оның дамуы ежелгі мәдени мұраны қалпына келтіру және сақтау секілді басқа да маңызды мақсаттарды қамтиды, сондай-ақ барлық бағыттар бойынша хабардарлықты арттыру, тек сауда-саттық емес, барлық бағыттар бойынша мәдениетаралық қарым-қатынасты жалғастыратын болады.

Жоба қазақ халқының көркемдік пен руханияттағы ежелгі тамырларын ашуға, сондай-ақ Орталық Азиядағы түрлі мәдениеттер арасында аумақты және оның медиация миссиясын көбірек көруге мүмкіндік береді. Осылайша, жоба қазақ халқының ерекше тарихы мен мәдениетіне және оның тек қана көшпелі өткеніне ғана емес, сонымен қатар Ұлы Жібек жолының бойында белгілі бір елді мекендерді құруымен де байланысты. Қазақстан әрдайым халықтар арасындағы бейбітшілік пен жақындастыруды қолдайды, гуманитарлық құндылықтар негізінде құрметтеуге, толеранттылыққа және өзара түсіністікке тәрбиелейді, ал қазақстандықтар осы ежелгі бағыттарды ынтымақтастыққа ынталандырушы факторлар ретінде Қытай, Ресей, Еуропа және Атлантикадан арғы бетімен экономикалық инвестицияларды тартып, сондай-ақ саясаткерлермен тығыз қарым-қатынастар ұстануына өз үлесін қосады. Атап айтқанда, Ұлы Жібек жолы жобасының жаңғыру бастамасы бойынша, Қазақстан жобаға қатысушы елдер мен қоғамдастықтардың арасындағы мәдениетаралық және дінаралық диалогты кеңейтуге ұмтылады, олардың ішінде Ұлы Жібек жолы мен бүкіл әлем аумақтары жатады.

Мақала Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің «AP 05135735 «Қазақстан-2050» Стратегиясы мән-мәтінінде Қазақстандағы жаңғыру үдерістеріндегі мәдени ескерткіштердің орны мен мәні» атты ғылыми жобасы аясында орындалды.

Библиография

- Абдильдина, Х. и др. 2017. 'Жаһандану жағдайындағы саяси үдерістердің ментальдық астарының өзгеруі'. *Адам әлемі*, №3 (73), 55-56 бб.
- Абишева, А. 2015. 'Ценностный смысл глобализации и социокультурная идентичность'. *Адам әлемі*, №3 (65), 30 б.
- Гумилев, Л. 1992. 'Қиял патшалығын іздеу'. Алматы, Балауса, 448 б.
- Даркевич, В. 1976. 'Аргонавты средневековья'. М., Наука, с. 200.
- Қазақ Совет энциклопедиясы. 1997. 'Ұлы Жібек жолы'. Алматы, т.11, 632 б.
- Қазақстан коммунисті. 1991. 'Ұлы Жібек жолы. Оның өткені мен болашағы хақында'. 46-52 бб.
- Лашук, Л. 1967. 'Историческая структура социальных организмов средневековых кочевников'. *СЭ*. № 4, сс. 25–27.
- Марғұлан, Ә. 1984. 'Арқадағы тас мүсіндер'. *Білім және еңбек*. № 9, 12–16 бб.
- Eliade, M. & Joan, P. 1997. 'Couliano. Dinler Tarihi Sözlüğü'. İnsan Yayınları, 366 б.

Transliteration

- Abdildina, H. i dr. 2017. 'Jahandanu jagdaiindagi sayasi yderisterdin mentaldik astarinin ozgerui' [Changes in the Mentality of Political Processes in the Context of Globalization]. *Adam alemi*, №3 (73), 55-56 bb.
- Abisheva, A. 2015. 'Cennostnii smisl globalizacii i sociokulturnaya identichnost' [The Values of Globalization and Sociocultural Identity]. *Adam alemi*, №3 (65), 30 b.
- Gumilev, L. 1992. 'Qial patsalygyn izdeu' [Search of fantasy Kingdom]. Almaty, 448 b.
- Darkevits, V. 1976. 'Argonavty srednevekovia' [Medieval Argonauts]. Moskva, 200 b.
- Qazaq Sovet Entsiklopediasy. 1977. 'Uly Jibek joly' [Great Silk Road]. Almaty, t.11, 632 b.
- Qazaqstan kommunisti. 1991. 'Uly Jibek joly. Onyn otkeni men bolasagy haqynda' [Great Silk Road. It's About its Past and Future]. 46-52 bb.
- Lashuk, L. 1967. 'Istoricaskaia struktura cotsialnyh organizmov srednevekovyh koevnikov' [The Historical Structure of Social Organisms of Medieval Nomads]. *SE*. № 4, 25–27 b.
- Margulan, A. 1984. 'Arqadagy tas musinder' [Stone Sculptures in the Arch]. *Bilim jane enbek*. № 9, 12–16 bb.
- Eliade, M. & Joan, P. 1997. 'Couliano. Dinler Tarihi Sözlüğü'. İnsan Yayınları, 366 b.

Резюме

Ахметжанов Д., Алимжанова А., Малдыбек А., Габитов Т. Культурные переходы на Шелковом пути

В мире интерес к Великому шелковому пути пользуется повышенным спросом. Культура, связь, экономика и туризм начались с создания всемирной цивилизационной сети, основанной на Великом шелковом пути, и развитие крупных культурных центров продолжается и по сей день. В течение многих веков, единственный трансконтинентальный путь, который стал мостом между Европой и Азией, Шелковый путь был ориентирован не только на развитие материальных ценностей (торговые отношения, развитие ремесел, создание новых поселений), но также на развитие и совместное использование взаимосвязанных культурных комплексов. В последние века Великого шелкового пути это уникальный способ посетить Казахстан, который вызывает большой интерес у иностранных гостей. Мы рассматриваем культурные переходы вдоль Великого шелкового пути как актуальную проблему культурологии. Мы никогда не сможем отрицать лучших из наших умов, модели,

достижений человеческой цивилизации, самоуважения, счастья, счастья, более ценного, даже вне повседневной жизни, Можно сказать, что мы рады приветствовать нашу страну.

Ключевые слова: Великий Шелковый путь, цивилизация, культура, культурный туризм, культурные ценности, глобализация, межкультурная коммуникация, Восток и Запад, кочевое и межкультурное взаимодействие.

Summary

Akhmetzhanov D., Alimzhanova A., Maldybek A., Gabitov T., “Cultural Transitions on the Silk Road”

In the world, interest in the Great Silk Road is in high demand. Culture, communication, economy and tourism began with the creation of a world-wide civilizational network based on the Great Silk Road, and the development of major cultural centers continues to this day. For centuries, the only transcontinental path that became a bridge between Europe and Asia, the Silk Road was not only focused on the development of wealth (trade relations, the development of crafts, the creation of new settlements), but also the development and sharing of interconnected cultural complexes. In the last centuries of the Great Silk Road it is a unique way to visit Kazakhstan, which arouses great interest among foreign visitors. We consider cultural transitions along the Great Silk Road as an actual problem of cultural science. We can never deny the best of our minds, the model, the achievements of human civilization, self-esteem, happiness, happiness, more valuable, even outside of everyday life. We can say that we are pleased to welcome our country.

Keywords: Great Silk Road, Civilization, Cultura, Cultural Tourism, Cultural Values, Globalization, Intercultural Communication, East And West, Nomadic And Intercultural Interaction.



*Құдайберді Бағашаров, Нұргүл Тутинова,
Ғалымбек Табашев, Наурызбай Утпинов
(Алматы, Қазақстан)*

ИСЛАМНЫҢ ЗАМАНАУИ ТЕХНОЛОГИЯЛАР АРҚЫЛЫ НАСИХАТТАЛУЫ

Аннотация. Полиэтностылығымен және мәдениеттерінің алуантүрлілігімен ерекшеленетін Қазақстан бүгін конфессияаралық келісімсаясатын ұстанып келеді. Мақалада ислам діні рухани күш ретінде, халықты біріктіре алатын, конфессияаралық қатынасты нығайтатын, жастардың рухани мәдениетінің маңызды элементі ретінде талданады. Сондай-ақ, бұл мақалада елімізде кең өріс алып келе жатқанмен әлі де өз шешімін таппаған дәстүрлі ислам дінін насихаттау мәселелері көтерілген, Ислам дінін насихаттаудың бұқаралық ақпарат құралдарымен, оның ішінде ғаламтормен байланысына, бұқаралық ақпарат құралдары арқылы көпшіліктің санасына және қоғамдық қатынастарға әсер етуін зерттеуге арналған, заманауи ақпараттық технологиялардамыған қоғамдағы бақылаудан қалып қоятын діни байланыс мәселелер де зерттеу нысанына алынды. Сонымен қатар, елімізде ислам дінін таратуда мешіттердің, оқу орындарының, бұқаралық ақпарат құралдарының орны көрсетілген.

Түйін сөздер: дін, мемлекет, қоғам, ислам, насихат, бұқаралық ақпарат құралдары, әлеуметтік желілер.

Kіріспе

XXI ғасыр тек қана жаһандану, вестернизациялану, модернизациялану ғасыры емес, сонымен қатар, исламның бүкіл әлемге кеңінен таралуымен де айқындалады. Жаһандану жаңа бір мәдени жағдайдың туындауына негіз болып отыр. Қаншама негізсіз болып көрінгенмен, бүгінгі күні жаһандану тек қана вестернизациялануды немесе модернизациялануды, яғни батыстық құндылықтар мен батыстық өмір салтын ғана білдірмейді, ол сонымен қатар исламдық өмір салты мен исламдық құндылықтардың кеңінен таралуын білдіреді, оның еліміздің тұрғындарының бір бөлігі үшін тіпті дәстүрге айналғандығын да байқауға болады. Бұл үдеріс көптеген жағдайлармен сипатталады.

Қазақстан саяси тәуелсіз ел болуымен қатар, зайырлы мемлекет ретінде дамып келеді, қазіргі уақытта өзіндік бірегей зайырлылық нұсқасын жасауға талпынуда, зайырлы мемлекет пен дін арақатынасының және діндердің өзара қарым-қатынасының өзіндік моделі қалыптастырылуда. Егеменді Қазақстан Республикасының алғашқы қабылдаған заңдарының бірі – 1992 жылдың 15 қаңтарындағы «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңы болды. Мейлінше либералды бұл заңның жұмсақтығын жатжерлік теріс пиғылды діни ағымдар өз мүддесіне

пайдаланып, елімізде қалыптасқан дінаралық татулыққа сызат түсіріп, діни ахуалды шиеленістіруге тырысқаны белгілі. Нәтижесінде, 2011 жылы Қазақстанда Дін істері агенттігі құрылып, 18 қазанда ҚР-ның «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңы қабылданды. Бұл заң Қазақстан Республикасының өзін демократиялық, зайырлы мемлекет ретінде орнықтыратынын, әркімнің ар-ождан бостандығы құқығын растайтынын, әркімнің діни нанымына қарамастан, тең құқылы болуына кепілдік беретінін, халық мәдениетінің дамуы мен рухани өмірінде ханафи бағытындағы исламның тарихи рөлін танитынын, Қазақстан халқының діни мұрасымен үйлесетін басқа да діндерді құрметтейтінін, конфессияаралық келісімнің, діни тағаттылықтың және азаматтардың діни нанымдарын құрметтеудің маңыздылығын танитынын негізге алатынын Сатершинов өз еңбегінде атап өткен болатын [Сатершинов 2017, 59-64 бб.].

Халық Қазақстанда Президент Н.Ә. Назарбаев негізін салып кеткен діни бірлік пен рухани тұтастық саясатын қолдап келеді. Соның арқасында көп ұлысты Қазақстан қоғамында әр түрлі діни қауымдастықтардың арасында бірлік пен татулықтың орын алуына мүмкіншіліктер жасалуда. Бұл ұстанған бағыт елдің рухани салаларын дамытуға көмектесері сөзсіз. «Дін қоғамды құлдыраудан сақтайтын бірден бір құрал. Егер де барлық адамдардың құрметіне бөленген қасиетті заң болмаса қоғам құлдырайды» [Махфуз 2007, 28-31 бб.]. Сондықтан мемлекет діни бірлестіктер арасындағы өзара байланысты және олардың қоғамның рухани өмірімен пайдалы байланысқа түсуін қамтамасыз еткені дұрыс. Сонымен қоса, Қазақстандағы барлық діни ұйымдардың мүдделерін ескере отырып, олардың қызметіне бақылау жасап, қоғамға пайдалы қызметтеріне мүмкіндік беретін шаралар жүйесі жасалып және іске асырылып отырғаны дұрыс. Мұндай шараларды іске асыруда ақпараттық технологиялардың орны маңызды.

Заманауи әлемде халыққа ақпараттық әсер етудің түрлі әдістері кеңінен қолданылады. Коммуникацияның әр түрлі арналары, баспасөз, теледидар, радио немесе интернет болсын, біз тауарымызға, қызметімізге немесе мәселеге назар аудару мақсатында, бізге қажетті аудиторияға хабарламамызды ойдағыдай жібере аламыз. Мұндай мысалдар ретінде ислам дінін бұқаралық ақпарат құралдары арқылы насихаттауды да жатқызуға болады.

Әдістеме

Қазіргі таңда қоғам өмірінде болып жатқан түрлі өзгерістер әр халықтың өткен тарихы мен мәдениетіне мән бере көңіл аударып, олардың ғасырлар бойы қалыптасқан әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлерінің мәнін ұғынуға, оны тануға деген ұмтылысын туғызып отыр. Қазақ жерінде халықтардың, өркениеттердің, мәдениеттер мен алуан діни сенімдердің бір мемлекетте

қатар өмір сүруінің бай да бірегей тәжірибесі жинақталған. Бұл тәжірибе біздің бірлігіміздің түп-тамырын айқындайды және болашағымызды айқынырақ көруімізге жәрдемдеседі. Мақалада жалпылау, сипаттау, талдау, каузалдық, контент анализ, қорытындылау әдіс-тәсілдері қолданылды.

Негізгі бөлім

Кез-келген ғылымның да, кәсіптің де өзіне тән әдіс-тәсілдері болады. Дін насихатшысы басқаларға уағыздамай тұрып, әуелі өзі дінді әрі дінге қатысты мәселелерді жақсы білуі керек. Алдымен ғылым ретінде насихаттаудың бірнеше танымал анықтамаларын, сондай-ақ оның функцияларын, қасиеттерін және субъектілерін қарастырайық. Исламның таралу заңдылығын зерттегенде діни және рухани себептердің де болатынын ескерген жөн. Мәселен, жеке адамдар жаңа идея, философия, дін және жаңа технологияны кездестіргенде, өздерінің бұрынғы ескі ұстанымдарын ысырып тастап, жаңаны бірден қабылдамайды. Егер адамдарға жаңаны ұнатса, олар оны өз білімдерінің қорына қосады. Кейіннен уақыт өте келе жаңа мен ескіні салыстырып тандау жасайды.

Кеңес энциклопедиясында «насихат» термині саяси, философиялық, ғылыми, көркем және т. б. көзқарастарды қоғамдық санаға енгізу және жалпы практикалық іс-әрекетті жандандыру мақсатында тарату ретінде түсіндіріледі [Прохоров 1969, 264-269 бб.]. Ушаков түсіндірме сөздігі де «насихат» терминін түсіндіріп өтеді. Бұл сөздікке сәйкес, насихаттау – бұл нақты және терең танысу арқылы қандай да бір идеяларды, ілімдерді, білімді тарату [Ушаков 2000, 137 б.]. Британниктің энциклопедиясы қоғамдық пікірге ықпал ету мақсатында ақпаратты, фактілерді, естулерді, дәлелдерді, жартылай басқаруларды тарату процесі ретінде насихат анықтамасын береді.

Ал Ожеговтың түсіндірме сөздігі насихаттың келесі анықтамасын береді: «Насихаттау – қоғамда тарату және қандай да бір көзқарастарды, идеяларды, білімді, ілімдерді түсіндіру» [Ожегов 2005, 201-202 бб.].

Эдвард Бернейс кітабында терминнің мына анықтамасын береді: «Қазіргі заманғы насихат – бұл массаның кәсіпорынға, идеяға немесе топқа қатынасы үшін түрлі оқиғаларды жасауға немесе ақпараттық ресімдеуге бағытталған дәйекті, жеткілікті қысқа қызмет» [Бернейс 2010, 59 б.]. Саяси анықтамалық сөздік – саяси насихатты арнайы дайындалған ақпаратты және әдетте популистік идеяларды тарату жөніндегі қызмет деп атайды. Мұндай қызметтің мақсаты саяси көшбасшыларға, институттарға, жалпы жүйеге қандай да бір қарым-қатынасты қалыптастыру, сондай-ақ базистік субъектіге қажетті саяси мінез-құлық модельдерін әзірлеу болып табылады.

Осылайша, жоғарыда аталған терминдердің барлық анықтамаларын жинақтап және біріктіре отырып, біз мынадай анықтамаларды тұжырымдай

аламыз: насихаттау – бұл қоғамда әртүрлі ақпаратты, естуді, дәлелдерді, фактілерді, тұжырымдалған жолдауды, идеяларды, хабарламаларды тарату бойынша алдын ала жоспарланған, мұқият ойластырылған қызмет.

Бүгінгі таңда технологиялар қарқынды дамып келеді. Осыдан он жыл бұрын адамдар интернетке тек үйде немесе арнайы интернет-кафеде шығу мүмкіндігіне ие болды. Қазіргі күнде коммуникациялық технология дамуымен интернет бізді қоршап алды. Ал планшеттер мен смартфондар пайда болғалы, интернетті үйден тыс жерде ақпарат алу үшін пайдалану, әлдеқайда ыңғайлы болды. Бүгінде көптеген брендтер тұтынушылармен байланыс үшін әлеуметтік медианы пайдаланады. Әлеуметтік медиа – бұл адамдар арасындағы коммуникативтік қарым-қатынас үшін платформа [Быков 2011, 226-237 бб.]. Әлеуметтік желілер, платформа функциясы ғана бар, пікір алмасуға арналған алаң. Дәстүрлі БАҚ бірінші орынға мазмұнды қояды, ал әлеуметтік медиада ең бастысы пайдаланушылар арасындағы қарым-қатынас пен коммуникация болып табылады.

Қазіргі Қазақстан жастары нарықтық заманындағы барлық талаптарға бейімделген, сонымен қоса олар бәсекеге қабілетті, компьютерлік технологиялар мен әлеуметтік желілерді еркін меңгерген. Жастар барлық ақпараттарды әлеуметтік желілерден алуда [Мекебаева & Халикова 2016]. Соңғы жылдардағы тәжірибе көрсеткендей, ислам қоғамда руханилықты қолдау мен дамытуға ықпал ететін маңызды рөлге ие болып отыр. Сондай-ақ, діндарлар арасындағы өзара қарым-қатынасты нығайту, діни экстремизмнің алдын алу, терроризмнің алдын алу, сондай-ақ діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі іс-шараларға да өзіндік әсері бар [Жусупов 2008, 714 б.].

Тәуелсіз Қазақстандағы исламның қоғамдаықпалы артуда. Мұсылман қауымдарының саны қарқынды өсуде. Бүкіл ел бойынша ислам дінін насихаттау мақсатында жаңа мешіттер салынды. Мысалы, 2012 жылы ашылған елдегі ең үлкен және аса ұлы «Хазірет Сұлтан» жаңа мешітінің салынуы - барлық қазақстандықтар үшін ерекше маңыздылыққа ие болды. Ұлы ұстаз Қожа Ахмет Яссауи атындағы жаңа діни ғимарат – біздің халқымыздың рухани дәстүрлерінің сабақтастығының символы. Мешіт салу үшін дәл осы орынды – еліміздің басты алаңын, еліміздің астанасының басқа да сәулет маржандары арасында Бейбітшілік және келісім сарайымен қатар таңдап алынған. Жоғарыда айтылып кеткендей, елімізде ислам дінін насихаттауда, мешіттердің орны ерекше болып табылады. Қазіргі уақытта Қазақстанның әр өңірінде мешіт салынып, күнделікті мешіт имамдары уағыз айтып, қасиетті рамазан айында ауыз ашарларда дастархан жайылады. Қасиетті жұма күні жұма намазға мешіттерге жиылған жамағат қауым саны жылдан жылға артуда.

Жалпы алғанда тәуелсіздік алғанымыздан бастап ислами діни сенімдерді тарату мақсатында түрлі әдіс-тәсілдер пайдаланылды. Олардың ішіне діни

әдебиеттерді қазақ тіліне аудару, адамдар арасында уағыз-насихат жүргізу жергілікті тұрғындар арасынан діни қызметшілер дайындау, мешіт, медреселер салу, заманауи технологиялар (ғаламтор желісі, телеарна, радио, БАҚ) пайдалану, араб тілін оқыту сияқты әдіс-тәсілдерді атап өтуге болады. Қазіргі ақпараттық қоғам дәуірінде көп жағдайда заманауи технологиялар көмегімен ислам дінінің насихатталуы мен таралуы орын алып отыр. Жаһандану үрдісі мен ашық қоғамның дамуына сай, бүкіл әлемдік елдердің ұстанымы мен бағыт-бағдары айқындалуда. Бұл үрдістер Қазақстанның да діни саясатының анықталуында өз көрінісін табуда. Барлық адамзатқа ортақ діни құндылық ретінде – Қазақ халқына да ортақ ұлттық діниқұндылықты қалыптастыратын еліміздің біріктіруші және мемлекеттік тұтастықтың негізін қалайтын сенім мен діни саясатының алғышарттарын дамытумен бірге тең құқықты азаматтық қоғамның іргетасын қалау үрдістері қатар жүріп жатыр. Ахмет Байтұрсынов: «Газет – халықтың көзі, құлағы, һәм тілі» дегендей ақпарат адам өмірімен біте қайнасып жатыр. Біз қазір таңдау еркі өте мол заманда өмір сүріп жатырмыз. Кім болуы, нені тұтынып, тұтынбауы әркімнің өз еркінде. Соның ішінде рухани тұрғыдағы діни таңдау да өзге көп таңдаулардың арасында өзекті бола түсуде.

2018 жылдың екінші тоқсанындағы жағдай бойынша республикада 1 республикалық діни бірлестік – Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы жұмыс істейді. Діни ғимараттардың саны 2594 құрайды.

Бүгінгі Қазақстан халқының мұсылмандар саны 72 пайызын құрап отыр. Республикадағы мұсылмандық бағыт Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы арқылы қадағаланады. Қазақстан мұсылмандары Діни басқармасының ислам дінін насихаттау, дұрыс жолға бағдарлау негізгі мақсаты болып табылатын келесі құрылымдық жүйесі «Діни істер», «Діни уағыз, оқу-ағарту», «Халықаралық байланыс, қажылық және хаттама», «Шариғат және пәтуа», «Мешіт істері», «Интернетпен байланыс» бөлімдері халыққа жұмыс істеуде.

Діни басқарма Республика аумағында 5000-ға тарта мешіттер, 9 медресе, 1 қарилар дайындайтын орын, имамдардың біліктілігін арттыратын институт және т.б. арқылы ислам дінін халыққа насихаттауда. Сондай-ақ «Иман», «Грани», «Қазақстандағы ислам» журналы, «Ислам және өркениет» газеті, «Асыл арна» ислами ағартушылық телеарна арқылы діни үгіт-насихат жұмыстарын жүргізеді.

Соңғы уақыттарда ислам дінін насихаттауда Қазақстан мұсылмандары Діни басқармасы және Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қорының қамқорлығымен көптеген мазмұнды еңбектер шығарылып, халыққа тегін таратылуда. Ол еңбектердің қатарын Ханафи мазхабы мен Матуриди ақидасы турасындағы кітаптар толықтырып отыр. Сондай-ақ, осы кітаптар қатарында қолданысқа өте ыңғайлы: «намаз оқып үйренейік», «дәрет алу», «мұсылман қорғаны» және т.б. сияқты кішкентай кітапшалар еліміздің барлық өңірлерінде таратылған.

Өңірлердегі медреселердің негізгі мақсаты – сол аймақтағы балаларды оқытып, сол өңірлерге мамандық бойынша қызметке тағайындау [Дербісәлі 2008, 3-5 бб.]. Медреселерде қазақ, өзбек, тәжік, түркімен және де тағы басқалар ұлт өкілдері білім алады.

Қазақстанда 15 діни білім беру ұйымдары, мешіттер мен жексенбілік мектептерде 400 бастауыш курстар, діни ғимараттардан тыс жерде діни іс-шаралар өткізуге арналған 383 мекеме, майлану, намаз оқу бөлмелері мен шіркеулер бар. Діни әдебиетті және басқа да діни-ақпараттық материалдарды таратуға арналған 257 арнайы стационарлық үй-жай анықталды [Tutinova i dr. 2018].

Соңғы уақыттарда мешіттерде айтылатын жұма күнгі уағыз тақырыптары да жүйеленуде. Онда халыққа діни бірлік пен ынтымақтастық, татулық, мәзхабқа бөлінбеу, радикалды ағымдарға ілеспеу, Ханафи мазхабын ұстану т.б. қоғам үшін тәрбиелік мәні зор тақырыптар көтерілуде. Профессор Айдар Әбуов ислами оқу орындарында діни мамандыққа қосымша зайырлы, кәсіптік мамандықты игерту мәселесін шешу қажеттігі туралы мәселе көтерген болатын: «Ата дініміз исламды дамыту мақсатында мемлекет пен исламдық құрылымдар (ҚМДБ) арасында келісім (конкордат) жасалғаны жөн болар еді. Имамдарды тағайындау, мешіттер мен мемлекеттік құрылымдардың өзара қарым-қатынасы, білім жүйесіндегі исламның орны, мешіттер мен ислами оқу орындары мен баспаларды мемлекеттің қаржыландыруы, әскери жүйеде ислам институттарын қалыптастыру секілді көптеген мәселелер осы келісім негізінде шешімін тапқан болар еді. Бұл идеяны жүзеге асыру мемлекет пен Діни басқарманың өзара қарым-қатынасын оңтайландырады, мешіттердегі идеологиялық насихат жұмыстарын, діни баспалар қызметін, ислами оқу жүйесін мемлекет тарапынан бақылау мен реттеуге, мүфти мен облыстық, аудандық имамдарды тағайындауға мемлекеттің араласуына мүмкіндік береді» [Борбасова 2013, 98-101 бб.].

Қазіргі таңдағы исламды насихаттауда әлеуметтік желілер басымдылықта, соның бірі Instagram әлеуметтік желісін алатын болсақ, келесідей парақшаларды байқауымызға болады. Еліміздің жастарының көпшілігі Instagram әлеуметтік желісі арқылы жаңалықтар оқып, өздеріне идеал тауып отырады. Instagram әлеуметтік желісінде ислам дінін насихаттау да кең ауқымда. Олардың қатарына келесі парақшаларды алуға болады: Асыл Арна телерадиокомпаниясының ресми парақшасы – 1,2 млн оқырманы бар; Ислам Насихат парақшасы – 795 мың оқырманы бар; Мұхамеджан Тазабектің ресми парақшасы – 757 мың оқырманы бар; Ғибратты әңгімелер парақшасы – 565 мың оқырманы бар; Дін Ислам парақшасы – 137 мың оқырманы бар; Мұсылман парызы – 147 мың оқырманы бар; Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының ресми парақшасы (hikmettv) – 122 мың оқырманы бар.

Жоғарыда көрсетілгендей, қазіргі уақытта Instagram әлеуметтік желісінде көптеген парақшалар ашылып, ислам дінін насихаттауда ерекше орын алып отыр. Осы тізім қатарына ондаған, тіпті жүздеген «мұсылман қорғаны», «намаз оқып үйренейік», Қазақстан мұсылман діни басқарама-сының қайырымдылық қоры парақшалары да қосылады.

Тағы бір мәселе, қашықтықтан оқытуды кеңінен алып қарастыратын болсақ, оның негізінде ХХІ ғасырдың жаңа парадигмасы, басымдығы ретінде танылған Smart education жатыр. Smart технологиясын дінді насихаттау жүйесінде қолданудың да мүмкіндіктері бар. Дінді насихаттау жүйесінде Smart технологиясын қолданудың алғашқы қадамдары жасалған. Қазіргі уақытта дінді насихаттауда мешіттерде, арнайы діни маманданған оқу орындарында оқытумен қатар қашықтықтан оқыту түрі тиімді қолданылып жүр. Бұл дегеніміз дінге қызығушылығы ояңғандардың оқу-тәрбие үдерісінен, отбасынан қол үзбей, білімін жетілдіруіне мүмкіндік береді. Мешіттердің шағын жинақты екенін, ондағы мамандардың санаулы ғана әрі имамдардың ерлер қауымынан екендігін ескерсек, уағыз айту, діни білім берудің бұл түрінің мейлінше тиімділігіне көз жеткізе түсеміз. Smart технологиясы арқылы желілік байланыстар құрылған. Сол арқылы дінге қызығушылығы бар жандар соңғы жаңалықтармен, уағыздармен таныс болады [Невоструев 2011].

Қазіргі уақытта өзіміз күнделікті қолданып жүрген смартфон, планшетті компьютерлер, ноутбуктер, электронды кітаптар, смартбуктер және тағы да басқа құрылғыларға арналған операциялық жүйенің негізгі әзірлеушілері Android System-ді Google, iOS-ті Apple және Windows Mobile операциялық жүйесіндегі Microsoft болып табылады. Бұл операциялық жүйелердің барлығының да өзіндік ерекшеліктері мен артықшылықтары бар. Осылардың ішінде ең танымалы Android болып табылады. Android платформасы түрлі өндірушілердің көптеген құрылымдарына орнатылған. Android-тің операциялық жүйесін Samsung, LG, Lenovo, Acer өнімдерінің барлығынан да байқауға болады, ал iOS тек қана Apple компанияларының өнімдерінде ғана кездеседі. Сондықтан да өте аз таралған Windows Mobile тек Nokia смартфондарында ғана болады. Қандай құрылғыны алсаңыз да, желілік технологиялар әлемінде интернетсіз, желілерсіз Сіздің құрылғыңыз көңіліңізден шығатынына күмән бар. Сіздің смартфоныңыз, планшетіңіз ең алдымен, шапшаң ақпарат жеткізу, алу, тарату көзі [Невоструев 2014]. Осы әрбір операциялық жүйелеріне әр түрлі нысанда ұялы бағдарламалар жазу арқылы көпшілік халық ақпарат алып отырады.

Исламтанушы мамандарға күнделікті мультимедияны пайдалану тиімді. Мультимедиа – ақпараттың сақталатын құралы. Сандық құралдың әрекеті, мысалға латын тілінде мәтін, жазу-сызу, аудио, анимация және видео деген ұғымды білдіреді.

Атап айтқанда, 2017 жылы дін саласындағы мемлекеттік саясатты түсіндіру, дәстүрлі құндылықтарды насихаттау, діни экстремизмнің ал-

дын алу және радикалды идеяларға қарсы иммунитетті қалыптастыру шеңберінде министрлік пен жергілікті атқарушы органдардың күшімен республикалық және өңірлік БАҚ-тарда 42 мыңнан астам материал (радио және теледидарда – 3 506, баспа БАҚ-тарда – 12 335, интернет қорларда – 25 967, сұхбаттар – 195) жарияланды.

Республикалық телеарналарда 110-нан астам бағдарламаның шығуы ұйымдастырылды (журналистік зерттеу жанрындағы деректі фильмдер, ток-шоу, жаңалықтар, сұхбаттар). Аталған бағдарламаларға мемлекеттік органдардың, ғылыми-сараптамалық қауымдастықтың, ҰЕҰ-дың, Қазақстанның мұсылмандар діни басқармасының өкілдері жұмылдырылды («Интервью», «Сұхбат», «Бастау керек» (Хабар 24); «Біздің назарда», «Терроризм тұзағы», «Жаһандық саясат» (Хабар); «Портрет недели» (КТК); «Бетпе-бет», «Апта» (Қазақстан).

Жоғарыда көрсетілген мақсаттарды іске асыруға бағытталған ірі жобалардың бірі «Kazislam» ақпараттық интернет-порталының жұмысы болып табылады. Жылдың басынан аталған порталда 5,5 мыңнан аса ақпараттық-ағартушылық материал әзірленіп жарияланды (оның ішінде 4 411 жаңалық, 1 000 сұхбат пен мақала, 180 аудио-бейне материал). Аталған материалдар «Youtube.com», «KazTube» бейне арналарда және «Facebook.com», «Twitter.com», «ВКонтакте» танымал әлеуметтік желілерінде шықты.

Сайтты қарағандар 93 мың, сайтқа кірушілер саны айына 45 мыңнан асады. Жарияланатын материалдар саны артты, егер 2013 жылы материалдар саны 3,3 мыңнан асса, 2018 жылы аталған көрсеткіш 40 % артты. Ресурсты пайдаланушылардың басым бөлігі Қазақстан тұрғындары – 92,2%, РФ – 2,9%, Түркия – 2%, США – 1,2%, Қырғыз – 0,7%, Украина – 0,3% [Электронды ресурс].

Косиченконың пікірінше, дінді әлсіз, о дүниеге ғана қатысы бар, ал, бүгінгі, нақты, қазіргі заманызға еш қатысы жоқ, жоғары нәрсеге балауды тоқтату керек. Дінді демистификациялау қажет, яғни, оны жалған ғибадат немесе билеуші және оппозициялық элита өздерінің позициясын нығайтуға арналған құрал ретінде қолдануы жағдайынан алып тастау керек.

Діннің рухты сақтауға бағытталған заманауи қоғамның мақсаттарын жетілдіруге арналған имманентті, әрі сыртқы жолдары бар. Діннің бұл аталған екеуін де жүзеге асыруда үлкен тарихи тәжірибесі бар. Қазіргі жағдайда бұл тәжірибені көрсете алып жатыр. Сонымен қатар, осы мүмкіндіктерді іске асыру әлемнің қазіргі заманғы мемлекеттерінің абсолюттік көпшілігінің зайырлы сипатына кедергі келтірмейді. Кедергі келтіретін жалғыз нәрсе, бұл – діннің мәнін дұрыс түсінбеу, осы түсінбеушілікті түбегейлі қайта қарастыру қажет [Косиченко 2012, 29 б.].

Қорытынды

Қазіргі күні діни білім беру, ислам дінін насихаттау мәселесі елімізде өзекті мәселенің біріне айналып отырғаны жасырын емес. Өйткені ұзақ жылдар бойы атеистік қоғамда өмір сүріп, халқымыздың рухани желісі үзілер кезеңде тәуелсіздігімізді алдық. Бізге тұрақты қоғам құрудағы төл жетістіктерімізді сақтап қалу өте маңызды. Елімізде әралуан этномәдени және діни дәстүрлердің бірге өмір сүріп келе жатыр. Бұл көпэтникалық және көпконфессиялық жасампаздыққа жетуде ислам құндылықтарының рөлі де аса маңызды. Біз рухани тәжірибедегі, тарих пен мәдениеттегі табиғи алуан түрлілікті баршаға ортақ игілік жолында пайдалануымыз керек. Ислам діні өзара түсіністік пен татулық жолын ұсынады, осы жол арқылы ғана қазақстандық қоғамның сан айшықты келбетін құрайтын барлық діндер мен мәдениеттердің бірегей ерекшеліктерін сақтай отырып, исламды насихаттап, қоғамдағы тұрақтылықты нығайтып, дінді төл мәдениетіміздің өзегі ретінде негіздей аламыз.

Библиография

- Бернейс, Э. 2010. 'Пропаганда'. Москва, Hippo Publishing LTD, 59 с.
- Борбасова, Қ. & Абжалов, С. 2013. 'Ислам дінінің Қазақстандағы дінаралық, ұлттаралық, келісімді нығайтудағы рөлі мен маңызы'. *ҚазҰУ Хабаршысы*, 98-101 бб.
- Быков, И. & Филатова, О. 2011. 'Технологии Веб 2.0 и связи с общественностью: смена парадигмы или дополнительные возможности'? *Вестник Санкт-Петербургского университета*, Сер. 9, №2, 226-237 сс.
- Мекебаева, М. & Халикова. Ш. 2016. 'Духовное развитие молодежи казахстана'. *Адам әлемі*, №1 (67), 102 с.
- Дербісәлі, Ә. 2008. 'Біздің ұстаным: бір дін, бір мазһаб, бір ұлт, бір тіл және халықтың ынтымағы'. *Айқын*, №26, 3-5 бб.
- Tutinova, N. i dr. 2018. 'Ethnic and religious tolerance is the important factor of sustainable development of the company (experience of the Republic of Kazakhstan)'. *Адам әлемі*, №4 (78), 148 с.
- Жусупов, С. 2008. 'Религиозная, межэтническая ситуация. Политическая аналитика. Исследования'. Алматы, Агпа-б, с.714.
- Косиченко, А. 2012. 'Религия: сущность и актуальные проблемы'. Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 29 с.
- Махфуз, М. 2007. 'Діннің қоғамдағы орны. Аль-Фараби – Абай: проблема премственности'. *Материалы международной научной конференции*. Алматы, Қазақ университеті, 28-31 бб.
- Невоструев, П. 2011. 'Возможности создания и использования интерактивных мультимедийных учебных материалов с помощью технологий SMART'. [Электронный ресурс]. Компания Литер. Режим доступа: /www/URL: <http://leater.com/RU/publications/10364/> (дата обращения 30.03.2011).
- Невоструев, П. 2014. 'Smart учебники в smart образовании. Новая парадигма контента'. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.slideshare.net/pnevostruiev/smartcongress> (дата обращения 25.04.2014).

Ресми Интернет-ресурс Қазақстан Республикасы Ақпарат және қоғамдық даму министрлігі. [Электронный ресурс]. <https://akk.qogam.gov.kz/kk>. (дата обращения 26.08.2019).

Ожегов, С. & Шведова, Н. 2005. 'Ожеговтың түсіндірме сөздігі'. Москва, 201-202 сс.

Прохоров, А. 1969-1978. 'Үлкен Кеңес энциклопедиясы'. Москва, 30 т. 3-4 басылым, 264-269 бб.

Сатершинов, Б. 2017. 'Қазақстандағы діни бірегейлік және исламдық дәстүрлер'. Алматы, Нұр-Мұбарак, 59-64 бб.

Ушаков, Д. 2000. 'Орыс тілінің түсіндірме сөздігі'. Москва, 4 т. Репринттік басылым, 137 б.

Transliteration

Berneys, E. 2012. 'Propaganda' [Propaganda]. Moscow, Hippo Publishing LTD, с. 59.

Borbasova K. & Abzhahov S. 2013. 'Islam dininin Kazakstandagy' dinarly'k, ultarly'k, kelisimdin y'gajtudagy' roli men many'zy' [The Role and Importance of Islamic Religion in Strengthening Interreligious, Interethnic and Harmony in Kazakhstan]. *KazUU Habarshisi*, 98-101 ss.

By'kov I. & Filatova O. 2011. 'Texnologii Veb 2.0 i svyazi s obshhestvennost'yu: smena paradigm' ili dopolnitel'ny'e vozmozhnosti'? [Web 2.0 Technologies and Public Relations: Paradigm Shift or Additional Opportunities]. *Vestnik of St. Petersburg University*, vol. 9. №2, 226-237 ss.

Mekebayeva, M. & Khalikova. SH. 2016. 'Qazaqstan jastarınıń rwxanı damy' [Spiritual Development of the Youth of Kazakhstan]. *Adam Älemi*, №1 (67), 102 s.

Derbisali, A. 2008. 'Bizdin ustany'm: bir din, bir mazhab, bir ult, bir til zhane xaly'kty'n y'nty'magy' [Our Position: one Religion, one Mazhab, one Nation, one Language and Solidarity of the Population]. *Aikyn*, №26, 3-5 ss.

Tutinova, N. i dr. 2018. 'Etnicheskaya i religioznaya tolerantnost' - vazhnyy faktor ustoychivogo razvitiya' (opyt Respubliki Kazakhstan) [Ethnic and Religious Tolerance is the Important Factor of Sustainable Development of the Company (Experience of the Republic of Kazakhstan)]. *Adam Älemi* №4 (78), 148 s.

Zhusupov, S. 2008. 'Religioznaya, mezhe'tnicheskayasituaciya. Politicheskayaanalitika. Issledovaniya' [Religious, Interethnic Situation. Political Analysis. Researches]. Алматы, Arna-b, 714 s.

Kosichenko, A. 2012. 'Religiya: sushhnost' iaktual'ny'eproblemy' [Religion: the Nature and Actual Problems]. Алматы, 2015.

Maxfuz, M. 2007. 'Dinnin kogamdagy' orny'. Al'-Farabi – Abaj: problema premstvennosti' [The Place of Religion in Society. Al-Farabi – Abai: the Problem of Continuity]. *Proceedings of the international scientific conference*. Алматы, Kazakh University, 28-31 ss.

Nevostruev, P. 2011. 'Vozmozhnosti sozdaniya i ispol'zovaniya interaktivny'x mul'timedijny'x uchebny'x materialov s pomoshh'yu texnologij SMART' [The Ability to Create and use Interactive Multimedia Training Materials Using SMART Technologies]. Leater company. [Elektronnyy res'ys]. Rezhim dostupa/ www/URL: http://leater.com/RU/ publications/10364/ (data obraennia: 30.03.2011).

Nevostruev, P.Yu. 2014. 'Smart uchebniki v smart obrazovanii. Novaya paradigma kontenta' [Smart Books for Smart Education. A new Paradigm of Content] [Elektronnyy res'ys]. Rezhim dostupa/www/URL: <http://www.slideshare.net/pnevostruev/smartcongress> (data obraennia: 25.04.2014).

'Resmi Internet-resursK, azak, stan Respublikasy Ak, parat zhəne k, oğamdyk, damu ministrлігі' [The Official Internet Resource is the Ministry of Information and Public

Development of the Republic of Kazakhstan]. [Elektronnyı resýrs]. [https://akk.qogam.gov.kz/kk.](https://akk.qogam.gov.kz/kk.(data obraeniia: 26.08.2019).) (data obraeniia: 26.08.2019).

Ozhegov S., & Shvedova N. 2005. 'Ozhegovty'n tusindirme sozdigi' [Explanatory Dictionary of Ozhegov]. Moscow, 201-202 ss.

Proxorov, A. 1969-1978. 'Ulken Kenes e'nciklopediyasy' [The Great Soviet Encyclopedia]. Moscow, 30 т./3-4, 264-269 ss.

Satershinov, B. 2017. 'Kazakstandagy' dini biregejlik zhane islamdy'k dasturler' [Religious Identity and Islamic Traditions in Kazakhstan]. Almaty, Nur-Mubarak, 59-64 ss.

Ushakov, D. 2000. 'Ory's tilinin tusindirme sozdigi' [Explanatory Dictionary of Russian Language]. Moscow, 4 т. Reprinted edition», 137 s.

Резюме

Бағашаров Қ., Тутинова Н., Табашев Ғ., Утпинов Н. Распространение ислама через современные технологии

Казахстан отличающийся полиэтничностью и разнообразием культур демонстрирует своеобразную модель межконфессионального диалога. В статье анализируется роль ислама как важного элемента духовной культуры молодежи, как духовной силы способной объединить большинство людей, укрепить межконфессиональные отношения. Также рассматриваются вопросы, связанные с распространением ислама все больше приобретающие актуальность в нашей стране и до сих пор ожидающих реальных решений проблем. Авторы изучают роль средств массовой информации, в том числе, роль интернета в информационно-просветительской деятельности по пропагандированию ислама, также в статье изучается вопрос влияния средств массовой информации на общественное сознание и на взаимоотношения в социуме. Также уточняется роль мечетей, образовательных учреждений, средств массовой информации в распространении ислама на территории нашей страны.

Ключевые слова: религия, государство, общество, ислам, распространение, СМИ, социальные сети.

Summary

Bagasharov K., Tutinova N., Tabashev G., Utpinov N. The Spread of Islam Through Modern Technology

Kazakhstan, which is characterized by multi-ethnic and diverse cultures, today adheres to the policy of inter-religious harmony. The article analyzes Islam as a spiritual force, as an important element of the spiritual culture of young people, able to unite the people, to strengthen inter-religious relations. This article discusses the increasing issues of the spread of Islam in our country, many of which have not yet found any real solutions, is devoted to the relationship of the distribution of Islam and secular media, especially with the Internet, modern information technologies were taken to the object of research on religious communication, defending against control in a developed society. Also, clarified the role of mosques, educational institutions, the media in spreading Islam in our country.

Keywords: Religion, State, Society, Islam, Spreading, Media, Social Network.

*Шамиша Рысбекова, Руслан Сарсембаев
(Алматы, Казахстан)*

КОНЦЕПЦИИ О СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОЗНОМ ПЛЮРАЛИЗМЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ КАЗАХСТАНА

Аннотация. Данная статья представляет собой исследование современного религиозного плюрализма путем анализа религиоведческого дискурса от истории до современности, а также сопоставление ключевых вопросов, исходящих от дискурса с религиозной ситуацией Казахстана. В данной статье осуществляется попытка в системном описании природы религиозного плюрализма и некоторых ее особенностей в Казахстанской религиозной жизни.

В концептуальном анализе выделяются основные подходы в исследовании религиозного плюрализма, определяются значительные условия, формирующие данный феномен и рассматриваются ключевые проблемы, исходящие от исследования.

Данная статья раскрывает этимологическое содержание религиозного плюрализма, ее проявление в историческом пространстве, а также эволюцию научного осмысления. Вместе с этим, производится сравнение ключевых факторов и проблем религиозного плюрализма, выявленных в религиоведческом дискурсе с факторами и проблемами религиозного плюрализма в Казахстане.

В целом исследование современного религиозного плюрализма направлено на выделение ее как социокультурного феномена, имеющей определенные условия и проявляющей своеобразное представление о религиозных тенденциях. Через призму современного представления данного социокультурного феномена, расширяется возможность осмысления современной религиозной ситуации в ее динамике и охватом различных религиоведческих проблем в едином ключе.

Ключевые слова: религия, религиозный плюрализм, идентичность, толерантность, межконфессиональный диалог.

Введение

Современный религиозный плюрализм является своеобразным социокультурным феноменом, который имеет глубинную историю. Философская мысль и исследователи общественных наук в современности стали больше уделять внимание данному феномену. На сегодняшний день, религиозность в мире находится в процессе «глокализации», то есть, с одной стороны религии становятся глобальными и с другой стороны локально дифференцированными. Данная тенденция показывает активную динамику среди религий, а также процесс порождения многочисленных новых религиозных движений.

В этих условиях религиозный плюрализм представляется в качестве показателя современного состояния религиозной жизни, также становится связующим звеном ряд проблем общественных наук.

В данное время, через призму современного религиозного плюрализма актуальными становятся вопросы о роли религии и их влияние на социокультурную среду. Современный религиозный плюрализм имеет междисциплинарное значение, так как, от степени религиозной разновидности в одной социальной среде зависит организационное и культурное содержание общества.

В данной статье внимание будет уделено анализу этимологии, истории, основных концепций, значительных условий и проблем религиозного плюрализма, также ее проявление в современной религиозной ситуации Казахстана.

Методология исследования

В исследовании современного религиозного плюрализма как социокультурного феномена изначально проводился анализ этимологии понятия «религиозный плюрализм», следовательно, чему была определена общая интерпретация религиозного плюрализма.

Согласно общему понятию данный феномен рассматривался в историческом пространстве и концептуальном дискурсе. В этом этапе, применялись контент анализ, исторический анализ, сравнительный анализ, индуктивный метод, синтез. В следующем этапе осуществлялось выявление основных условий и ключевых проблем религиозного плюрализма. В этом случае был применен сравнительный, индуктивный метод. В контексте рассмотрения религиозного плюрализма Казахстана были использованы статистические данные и информация документов, регулирующие религиозные отношения, на основе которых были выявлены основные условия и проблемы религиозного плюрализма Казахстана. В дальнейшем данные условия и проблемы сравнивались с основными условиями, проблемами в концепциях религиоведения и общественных наук.

Концептуальный дискурс о религиозном плюрализме в истории и современности

Состояние религиозного плюрализма интерпретируются различными научными концепциями. Если обратить внимание на исторический процесс рассмотрения религиозного плюрализма в концепциях теологии, философии и общественных наук, то становятся видны различные варианты интерпретации смысла религиозного плюрализма. Данное положение связано с политическим, научным, социальным, культурным и т.д. факторами. В истории до середины XX века религиозный плюрализм ассоциировался как религиозное разнообразие не в одном социальном пространстве, а в общем глобальном смысле.

В период средневековья мыслители смотрели на религиозный плюрализм с точки зрения партикуляризма, то есть, исключительность определенной религии в качестве истинности, а остальные религии как ересь.

В эпоху нового времени произошли значительные сдвиги в понимании религиозного плюрализма. В этой эпохе стало актуализироваться естественное положение религии. Философы пытались описать суть и происхождение религии через внеконфессиональных подходов. Религиозное многообразие детерминировалось логикой исторического развития. К примеру, Д. Юм описывал суть происхождения религии через фантазию людей, стимулируемых страхами и надеждами. Продолжая мысль Д. Юма [1996, с. 228] можно считать, что религиозное многообразие есть результат естественного положения человеческого опыта.

И. Кант [1980], осмысливая религиозное многообразие, делил религию на историческую религию и чистую религию (религия разума). Многообразные религии он относил к исторической религии. Согласно его мнению, религия воспринимается как конечная цель морали. Историческая религия понимает свою роль как вспомогательная для понимания чистой религиозной веры. Кант относит христианство к религии, которая изначально содержала зародыш веры разума. Историческая вера, которая ориентирована на торжество веры разума, Кант считал «душеспасительной». Остальные относились к «богослужебным религиям», в которых нет искренности.

Авторитетное положение того времени, занимала концепция Ф. Гегеля, который в философии религии классифицировал религиозное разнообразие на три уровня: природные религии, духовно-индивидуальные религии и абсолютная религия. В этой классификации религиозное многообразие просматривается согласно логике исторического перехода от многообразных религий к особенной религии [Горохова 2017].

В процессе продолжения истории, парадигма исторического, естественного развития религий перешла к позитивистским, эволюционным, психоаналитическим, структуралистским, феноменологическим концепциям.

Основатель идеи позитивизма О.Конт рассматривал религию как одну из стадий общественного развития: теологическая, философская, научная. В своей стадии религия занимала неотъемлемую часть человеческого общества, затем оказывается изжившей себя и становится ненужной. Данная теория в последствие легла в основу концепции секуляризации [Гараджа 1995]. В условиях концепции О. Конта можно считать, что религиозное многообразие есть определенный этап общественного развития. Религия внутри себя проходила уровни развития от фетишизма к политеизму и в конце к монотеизму.

К. Маркс анализировал религию в качестве формы общественного сознания и видел в нем идеологическую значимость. Согласно логике К. Маркса религиозное многообразие есть формы общественного сознания, исходящих из естественного, исторического положения общества, по сути выполняющие единую функцию [Гараджа 1995].

Последовательно З. Фрейд выдвигает психоаналитическую концепцию, в чем имеется схожий смысл с теорией К. Маркса. В этой концепции также

определяется компенсационная функция религии, которая призывает восполнить неудовлетворенные человеческие желания в будущем, ином мире. «Религия – это «сердце бессердечного мира» [Гараджа 1995, с. 42]: страдания в этом мире не напрасны, они будут вознаграждены в будущей жизни, праведники обретут «царство божье»». Согласно мнению З.Фрейда религиозное многообразие есть различные формы коллективного невроза, но по сути выполняющие единую функцию.

Э. Дюркгейм также, как Э. Тэйлор, Дж. Фрезер уделяет внимание на первобытные верования. Э.Дюркгейм как открыватель идеи тотемизма, рассматривая многообразные первобытные верования, пытался определить первые кирпичики структуры религии. В своих исследованиях Э.Дюркгейм подводит мысль к религиозному многообразию как, изменение содержания религий, но суть функции в интеграции остается. Он считает, что нет ложных религий, все они истинны под свой лад [Гараджа 1995].

М. Вебер осмысливая разнообразие религий, утверждал, что каждая религия своеобразно влияет на общественное поведение. Вместе с этим, он считает, что развитию рационалистического мышления оказали воздействие иудаизм, христианство, ислам. Согласно мнению М. Вебера в мире происходит процесс «расколдования», то есть де сакрализации, что приведет в будущем религиозному вымиранию [Гараджа 1995].

К. Леви-Строс [1985, с. 157] в труде «Структурная антропология» выдвигает идею о том, что религии по форме вариативны, несмотря на это, их суть в структуре едины, которые сопричастны структуре мышления. Религия как социальный феномен имеет общую структуру как феномен языка. Религиозные феномены обусловлены не общественными и природными условиями, а структурами психики.

Р. Отто [2008], являющийся последователем феноменологии, в религиозном многообразии видит единую суть «нуминозности», то есть, страха перед величественной силой и влечение таинственному притяжению.

Анализируя концепции ярких философских и научных представителей, внимание бросается тот факт, что большое внимание в религиозном многообразии было уделено лишь определению субстанциональной и функциональной сущности общего понятия религии. В этом смысле понимается то, что акцент ставился на определение сущности религии, чем на исследование религиозного многообразия как целостного феномена в одном социальном пространстве. Данная тенденция возможно связано с социокультурными условиями обществ тех времен.

В концепции Э. Дюркгейма описывается феномен, связанный с трансформацией религиозных условий в обществе. Он объяснял о том, что с возрастанием общества происходит перемена от механической солидарности религиозных сообществ к органической солидарности. Следуя мыслями Э. Дюркгейма, можно увидеть, что феномен религиозного плюрализма только начала проявляться в Европе [Гараджа 1995].

В середине XX века представление о религиозном плюрализме полностью начало меняться. В научных и философских дискурсах, учитывая социокультурное состояние общества, производилось переосмысление данного понятия. В центральное место ставился вопрос не субстанциональное осмысление сущности религии, а динамика религиозного разнообразия в гетерогенном обществе. Как пишет Ю.А. Кимелев [1989, с. 12]: «в современную эпоху религиозный плюрализм – это уже не просто взаимонепроницаемое сосуществование различных религиозно-культурных традиций в одном историческом пространстве. Сегодня религиозный плюрализм – это ситуация сосуществования различных религиозных традиций в любой точке исторического пространства. Иными словами наблюдается свободное глобальное передвижение религиозных представлений и идей».

На сегодняшний день существуют различные подходы в исследовании современного состояния религиозного плюрализма.

В 60-х годах XX века господствующей парадигмой, интерпретирующей религиозный плюрализм, стала концепция о секуляризации. П.Бергер в книге «Священная завеса» выдвигает мнение о том, что концепция секуляризация неразрывно связана с плюрализмом мировоззрений, в том числе и с плюрализмом религиозным. Религия перестает быть символом той главной святыни, которая объединяет и сплачивает как единое целое то или иное общество. Она становится делом личного выбора индивида, а не олицетворением единственно возможной истины и одного, единственно возможного пути в жизни. Религия становится частным делом индивида, она «приватизируется» и это неизбежно приводит к уменьшению ее власти, силы воздействия на жизнь человека [Гараджа 1995].

Секуляризацию многие социологи описывали как движение «от мифа к логосу». Как описывает О.Ди, в секуляризации видны две основные факты: первое – де сакрализация, второе – рационализация мышления.

В условиях парадигмы секуляризации выдвигаются концепции о видоизменении религии в современных общественных условиях. Согласно мнению Р.Белла в состоянии секуляризации общества религии не исчезают, а видоизменяются. Но, не смотря на это, все равно влияние религии на общество ослаблено.

Вместе с этим, концепция секуляризации дала толчок формированию теории о религиозной экономике. Данная теория в последующем стала самостоятельной парадигмой в описании религиозного плюрализма. Центральная идея религиозной экономики базировалась на возникновении конкурирующей религиозной среды. Р.Старке, Р.Финк и другие исследователи интерпретировали религиозный плюрализм через рыночные закономерности. Теория рыночной экономики до сегодняшнего дня является актуальной парадигмой в осмыслении нынешней религиозной ситуации, даже не смотря на спад концепции секуляризации [Ahdar, 2004].

Господство секуляризации в религиозном разнообразии протекало до 90-х годов XX века. Парадигма секуляризации стала ставиться под сомнение с неожиданной активацией религиозных движений. Религии снова стали де персонализироваться, вероисповедания удерживали свои позиции в обществах. В теоретическом мире стало популяризоваться идея Ю.Хабермаса о пост секуляризации.

В философии и общественных науках исследователями Ю. Хабермас, Т. Адорно, М. Уолцер, Жижек, В. Браун, С. Фиш и т.д. началась актуализироваться концепция о толерантности. Данная концепция базировалась на культурных и психологических аспектах религии, человека и общества. В толерантности поднимаются вопросы диалога и конфликтности межконфессиональных отношений, т.е. вопросы о вероятности сосуществования религий в условиях религиозного плюрализма [Мичурин, 2009].

Одним из популярных парадигм можно считать концепцию о глобализации. Вопрос религиозного плюрализма исследователи Л. Куртц, С. Брюс рассматривали через призму глобализации. В труде Л.Куртца [2016, с.185] «Боги в глобальной деревне» пишется: «тенденция религиозного плюрализма будет необходимым предусловием глобальной деревни для предвидимого будущего» [2016, с. 185].

Отношение глобализации и религии в мировом масштабе исследовали Дж. Бекфорд, Р. Робертсон, П. Бейер, Д. Леман и т.д. Данные исследователи особо подчеркивали о роли религий в возрастающих конфликтах.

Взаимоотношение государства и религии также имеет особый интерес в интерпретации религиозного плюрализма. В этом аспекте З. Лаел, Д. Уэйбергер, М. Лилла, У. Сторрар, Р. Хиршл и множество другие исследователи рассматривают роль государства в нормативно-правовом регулировании межконфессиональных отношений, также обеспечение свободы на вероисповедание и защите прав меньшинств и т.д. В основном исследователи акцентируют внимание на государственно-религиозное сотрудничество через призму демократических ценностей [Nieuwenhuis 2012].

Таким образом, были перечислены основные подходы в исследовании современного состояния религиозного плюрализма. Данные подходы показывают о многоаспектности исследуемого феномена. Для целостного понимания природы религиозного плюрализма необходимо обратить акцент на ряд вопросов, среди которых обращается внимание на базовые условия, формирующие религиозный плюрализм в обществе.

Основные условия, формирующие религиозный плюрализм в современном обществе

В соответствии с анализом основных подходов, исследующих современное состояние религиозного плюрализма, предполагается выделить три

основных факторов, становящихся условиями для религиозного плюрализма: социокультурные, когнитивные, политико-правовые. Данные факторы тесно взаимосвязаны друг с другом.

Многие исследователи в гетерогенном обществе современный религиозный плюрализм обуславливают рядом социокультурных факторов. И.Г.Каргина [2015] выделяет следующие основные факторы, создающие состояние религиозного плюрализма: миграция, транс национализм, медиа технологии и интернет, религиозные инновации. Такое же утверждение делает и Д.Кук, который выделяет следующие схожие факторы: путешествия, иммиграция, экономические силы, массовая коммуникация.

В обобщенном смысле вышеперечисленные факторы являются яркими показателями современного состояния социокультурных условий. Наряду с данными факторами можно увидеть такие тенденции, как увеличение городов в масштабе мегаполисов, становление английского языка средством мирового общения, становление эталоном современности светского типа государства с демократическими ценностями и т.д.

Данную ситуацию Ю.А. Кимелев [1989] характеризует, как процесс столкновения различных культур, что является следствием усиления интернационализации всех сторон социальной и духовно-идеологической жизни.

Вместе с этим Ю.А. Кимелев [1989] считает, что религиозный плюрализм также связан с когнитивными факторами. В первую очередь кризисом идеационного компонента религии. В этом случае имеется в виду проблема об осмысленности, обоснованности, рациональности и истинности религиозных верований.

В пользу когнитивных причин вероятнее будет отнести факт, связанный с тем, что причину религиозного плюрализма относят к общему современному индивидуализму. К примеру, Грэйс Дэви [1994, с. 47] пишет: «даже осознающие свою принадлежность к традиционной организации верующие выше этой формы традиционной организации ставят собственные убеждения, личную веру».

Согласно мнению М. Уилда [1994, с. 206] сказывается: «фактором происхождения религиозного плюрализма определяется то, что в условиях модернизации теряется влияние христианской церкви, хотя, тем не менее, религия компенсирует сторонников в виде нетрадиционных форм».

Продолжая мысль М. Уилда Г. Ореханов, К.А. Колкунова [2017] утверждают, что христианство, также и другие религиозные организации конкурируют в попытках дать современному человеку ответы на его религиозные запросы, что приводит к появлению новых форм религиозных культур.

В ряд данных компонентов, формирующих религиозный плюрализм необходимо включить политико-правовые условия, которые являются также немаловажными. Современные политико-правовые условия ярко выражаются нормативно-правовой обусловленностью. Согласно инициативе ООН

были реализованы многочисленные акты, регулирующие права на свободное вероисповедание. Среди них важным документом является декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений (1981 год). На основе данной декларации большинство государств на правовых основах создают условия в защите человеческих прав на свободу мысли, совести и религии. Вместе с тем, защиту прав религиозных меньшинств.

В сфере нормативно-правового регулирования религиозных отношений важной силой выступают государство, гражданское общество, международные организации. Данные субъекты оказывают сильное влияние на состояние религиозного плюрализма.

Заключение

Религиозная ситуация Казахстана ярко отражает современный религиозный плюрализм, который на сегодня актуализируется в религиозоведческих дискурсах.

За последний период истории значительно наблюдается трансформация понятия религиозного плюрализма. Сегодня религиозный плюрализм – это есть религиозное разнообразие в одном социальном пространстве, т.е. религиозный плюрализм не только в глобальном, но и в локальном значении.

Данный феномен в религиозоведческой рефлексии осмысливается с различных подходов. В данной статье внимание было уделено к попытке системному представлению природы религиозного плюрализма. В ходе анализа рассматривались исторические и концептуальные аспекты религиозного плюрализма. Благодаря чему определены основные подходы, условия и проблемы данного феномена.

В области анализа религиозной ситуации Казахстана были представлены сведения о существовании религиозного плюрализма в отечественном социокультурном пространстве. На основе рассмотрения программных документов, нормативно-правовых актов, регулирующих религиозные отношения, а также концепций общественных наук страны были выявлены основные условия и проблемы современного религиозного плюрализма в Казахстане.

Библиография

Агаджанян, А. 2000. 'Религиозный плюрализм и национальная идентичность в России', *Международный журнал по Мульти культурным Обществам*, Вып. 2, №2, 3-5 сс.

Ahdar, R. 2004 'Endorsement, Neutrality or Suppression: what is the best government Policy for Christianity', *The future of Christianity: historical, sociological, political and theological perspectives from New Zealand*, Edited by Stenhouse, J. & Knowles, B., Australia, Adelaide, Openbook print, p. 237

Гараджа, В. 1995. 'Социология религии'. М., Наука, 223 с.

Горохова, С. 'Религии народов мира'. [Электронный ресурс]. URL https://bstudy.net/651157/religiya/religii_narodov_mira (Дата обращения: 13.03.2019).

'Государственная политика в сфере религии Республики Казахстана на 2017-2020 годы'. [Электронный ресурс] URL <http://carmo-pvl.kz/ru/article/koncepciya-gosudarstvennoy-politiki-v-religioznoy-sfere-respubliki-kazahstan> (дата посещения: 15.03.2019)

Дэви, Дж. 1994. 'Религия в британской науке 1945'. Оксфорд, Blackwell, 385 с.

Кант, И. 'Религия в пределах только разумного'. Трактаты и письма. [Электронный ресурс]. URL <https://uchebnikfree.com/kant-filosofiya/traktaty-i-pisma-izdatelstvo-nauka-moskva.html> (дата обращения 28.03.2019).

Кимелев, Ю. 1989. 'Современная западная философия религии'. М., Мысль, 285с.

Kurts, L. 2016. 'Gods in global village'. Los Angeles, Sociology for a new century, 401 p.

Леви-Строс, К. 1985. 'Структурная антропология'. М., Наука, 396 с.

Мичурин, А. 2009. 'Эволюция идей толерантности', *Вестник Башкирского университета*, №2, 534-537 сс.

Nieuwenhuis, A. 2012. 'State and religion, a multidimensional relationship: Some comparative law remarks', *International Journal of Constitutional Law*, Volume 10, Issue 1, Pages 153–174

Ореханов, Г. & Колкунова, К. 2017. 'Духовность: дискурс и реальность'. М., из-во ПСТГУ, 152 с.

Отто, Р. 2008. 'Священное'. СПб., С.-Петербургский университет, 272 с.

Wild, M. 1996. 'Shensuchreligion. Neue religiose Kulturformen als Herausforderung fur die Praxis der Kirchen'. F./M. print, p. 356.

Юм, Д. 1996. 'Естественная история религии'. *Малые произведения*. М., Канон, 427 с.

Transliteration

Agadzhanian, A. 2000. 'Religiozniy plyuralizm i natsionalnaya identichnost v Rossii' [Religious Pluralism and National Identity in Russia], *Mezhdunarodnyiy zhurnal po Multi kulturnyim Obschestvam*, Vyip.2, #2, 3-5s.

Ahdar, R. 2004 'Endorsement, Neutrality or Suppression: what is the best government Policy for Christianity', *The future of Christianity: historical, sociological, political and theological perspectives from New Zealand*, Edited by Stenhouse, J. & Knowles, B., Australia, Adelaide, Openbook print, p. 237

Garadzha, V. 1995. 'Sotsiologiya religii' [Sociology of Religion]. М., Nauka, 223 s.

Gorohova, S. 'Religii narodov mira' [Peoples' Religion of World]. [Elektronnyiy resurs]. URL https://bstudy.net/651157/religiya/religii_narodov_mira (Data obrascheniya: 13.03.2019).

'Gosudarstvennaya politika v sfere religii Respubliki Kazahstana na 2017-2020 godyi' [State Policy in the Sphere of Religion of the Republic of Kazakhstan for 2017-2020]. [Elektronnyiy resurs] URL <http://carmo-pvl.kz/ru/article/koncepciya-gosudarstvennoy-politiki-v-religioznoy-sfere-respubliki-kazahstan> (data posescheniya: 15.03.2019)

Devie, Dzh. 1994. 'Religiya v britanskoy nauke 1945' [Religion in British Science 1945]. Oksford, Blackwell, 385 s.

Kant, I. 'Religiya v predelah tolko razumnogo' [Religion Within Reason Only]. Traktaty i pisma. [Elektronnyiy resurs]. URL <https://uchebnikfree.com/kant-filosofiya/traktaty-i-pisma-izdatelstvo-nauka-moskva.html> (data obrascheniya 28.03.2019).

Kimelev, Yu. 1989. 'Sovremennaya zapadnaya filosofiya religii' [Modern Western Philosophy of Religion]. М., Myisl, 285 s.

Kurts, L. 2016. 'Gods in global village'. Los Angeles, Sociology for a new century, 401 p.

- Levi-Stros, K. 1985. 'Strukturnaya antropologiya' [Structural Anthropology]. M., Nauka, 396 s.
- Michurin, A. 2009. 'Evolutsiya idey tolerantnosti' [The Evolution of Ideas of Tolerance], *Vestnik Bashkirskogo universiteta*, #2, 534-537 ss.
- Nieuwenhuis, A. 2012. 'State and religion, a multidimensional relationship: Some comparative law remarks', *International Journal of Constitutional Law*, Volume 10, Issue 1, Pages 153–174.
- Orehanov, G. & Kolkunova, K. 2017. 'Duhovnost: diskurs i realnost' [Spirituality Discourse and Reality]. M., iz-vo PSTGU, 152 s.
- Otto, R. 2008. 'Svyaschennoe' [Sacred]. CPb., S.-Peterburgskiy universitet, 272 s.
- Wild, M. 1996. 'Shensuchreligion. Neue religiose Kulturformen als Herausforderung fur die Praxis der Kirchen'. F./M. print, r.356.
- Yum, D. 1996. 'Estestvennaya istoriya religii' [Natural History of Religion]. *Malyie proizvedeniya*. M., Kanon, 427 s.

Түйін

Рысбекова Ш., Сарсембаев Р. Қазіргі діни плюрализм туралы тұжырымдар және қазақстанның діни жағдайы

Осы мақала өз бойында қазіргі діни плюрализмді тарихтан қазіргі заманға дейінгі діни дискурстық талдау арқылы, сонымен қатар, дискурс аясындағы маңызды мәселелерді Қазақстанның діни жағдайымен салыстыру арнасында ұсынады. Осы мақалада діни плюрализмді жүйе тұрғысынан және оның Қазақстанның діни өміріндегі ерекшеліктерін түсіндіру болып табылады.

Жалпы зерттеу діни плюрализмді әлеуметтік мәдени феномен ретінде өзіндік жағдайлары бар және өздігінше діни тенденциялар туралы ой қалыптастырушы ретінде айқындау болып табылады. Діни плюрализм аясында қазіргі діни мәселелерге ерекше көзқарас қалыптастырылып, діни динамиканы толық күйінде түсінуге жол ашылды.

Түйін сөздер: дін, діни плюрализм, біргеілілік, толеранттылық, конфессияаралық диалог.

Summary

Rysbekova Sh., Sarsembaev R. Concepts on Modern Religious Pluralism and Religious Situation of Kazakhstan

This article is a study of contemporary religious pluralism by analyzing religious discourse from history to modernity, as well as a comparison of key issues arising from discourse with the religious situation in Kazakhstan. This article attempts to systematically describe the nature of religious pluralism and some of its features in Kazakhstan's religious life. The conceptual analysis highlights the main approaches to the study of religious pluralism, identifies the significant conditions that shape this phenomenon and addresses the key issues arising from the study.

Through the prism of the modern view of this sociocultural phenomenon, the possibility of comprehending the contemporary religious situation in its dynamics and covering various religious problems in a unified manner is expanding.

Keywords: Religion, Religious Pluralism, Identity, Tolerance, Interfaith Dialogue.

Ғылымбек Мажиев, Қайрат Затов (Алматы Қазақстан)

ЗАЙЫРЛЫ МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ДІН ҚАТЫНАСЫНЫҢ ТАРИХИ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Аннотация. Қазіргі таңда зайырлы мемлекет пен дін институттарының қатынасы құқықтық негізде реттеледі. Алайда, зерттеулер зайырлы мемлекеттің жалпылама анықтамасы мен үлгісінің жоқ екенін көрсетеді. Зайырлы мемлекет пен діни ұйымдардың қарым-қатынасы нақты елдің тарихи дамуы ерекшеліктерімен және қалыптасқан саяси-әлеуметтік және мәдени факторларымен айқындалатынын байқатады. Бұл мақала, біріншіден, зайырлы мемлекет пен діннің қатынасына әрбір халықтың ұстанып келген діни дәстүрінің ықпалын көрсетуге талпынады. Византиялық-православиелік, римдік-католиктік және протестанттық діни дәстүрлердің мемлекетпен қарым-қатынасы қазіргі заманғы саяси-құқықтық ұстанымдар мен көзқарастарға да ықпал тигізіп отыр.

Екіншіден, үстемдік етуші немесе басымдылыққа ие идеология да мемлекет пен дін қатынасы субъектілерінің қоғамдық өмірдегі позицияларын анықтайды. Либеральдық идеология зайырлы мемлекет пен дін қарым-қатынасының үйлесімді моделін қалыптастырып, осы субъектілердің құқықтық теңдігі мен өз саласындағы дербестігін қамтамасыз етеді. Ал атеистік идеология, әсіресе зобалаң атеизм идеологиясы мемлекеттің дінге қатысты авторитарлық ұстанымын қалптастырады. Бұл модель өзінің антиномиялығымен, яғни дінді толықтай немесе ішінара терістеуімен сипатталады. Осы модельдердің өзіндік сипаты мен ерекшеліктерін дұрыс пайымдай алу зайырлы мемлекет пен дін институттарының қатынастарын жетілдіруге және осы қатынастарда құқықтық, демократиялық принциптердің орнығуына ықпал етеді.

Түйін сөздер: мемлекет, дін, конфессия, діни құқық, конституция, заң, азаматтық қоғам, діни ұйым.

Kіріспе

Қазіргі посткеңестік елдердегі маңызды мәселелердің бірі – мемлекет және дін қатынасы. Өткен ғасырдың 90-жылдары өз тәуелсіздігін жариялаған ТМД мемлекеттерінің барлығы негізгі Заң – Конституцияларында мемлекеттің зайырлы сипатын бекітті. Алайда әр елде қалыптасқан саяси-діни жағдай мемлекет пен діни институттар арасындағы қарым – қатынастарды қоғамдық даму тәжірибесін ескере отырып қалыптастыруға итермеледі. Көршілес жатқан кейбір елдерде діни топтар саясатқа араласып, мемлекетке өз көзқарастары мен мұраттарын ашық немесе бүркемелеп таңуға талпынды. Конституцияға сай мемлекет зайырлы болып танылғанымен зайырлылықтың мазмұны мен формасы толыққанды ашылмай қалды. Әрине, мемлекеттік құрылысты, оның институттары мен осы институттардың функционалдық ауқымын анықтау өте күрделі мазмұнды жұмысты талап етті. Соның нәтижесінде қоғамның саяси саласы қалыптасып, мемлекет пен қоғамның тұрақты қызмет етуін қамтамасыз етті.

Бұл жұмыс қордаланып қалған экономикалық қиыншылықтарды шешумен қатар іске асқанын ескерсек оның өте шиеленіскен және сығымдалған уақыт аралығында өткенін байқаймыз. Алайда, экономикалық-шаруашылық қиыншылықтардың біразын еңсергеннен кейін мемлекеттік басқару мен қоғамдық қатынастар саласында көлеңкеде қалып келген мәселелерді шешу күн тәртібіне шықты. Қоғамдық өмірдің демократиялануы мемлекет пен азаматтық қоғам институттарының, соның ішінде діни бірлестіктермен қарым-қатынасының заңнамалық-құқықтық іргетастарын айқындау мен бекітуді талап етті. Ал бұл өз кезегінде методологиялық маңызы бар категориялардың мәні мен мазмұнын, ұғымдық ауқымын анықтауды қажет етеді. Осындай ұғымдардың бірі – зайырлылық ұғымы. Оны тек мемлекеттің діннен ажыратылуы ретінде қарастырумен шектелу жеткіліксіз. Зайырлы мемлекет діннен ажыратылған және екеуі өзара бір-бірінің ісіне араласпайды деу қоғам үшін аса маңызды осы екі институттар өзара қарым-қатынаста болмайды дегенін білдірмейді. Мемлекет пен дін қарым-қатынасының ұзақ тарихы бар. Мемлекет дін арақатынасын теориялық тұрғыдан талдаған кезде әр елдер мен мәдениеттердің, тұтас өркениеттердің осы екі әлеуметтік институттар арасындағы қарым-қатынасының тарихи қалыптасуы ерекшеліктері мен эволюциялық үдерістерін, даму кезеңдерінің өзіндік сипатын назардан тыс қалдырмауымыз қажет. Айталық Ортағасырлық Батыс Еуропадағы мемлекет дін қатынасы Византиялықтан өзгеше жолмен өрбіді, ал ислам тарихындағы мемлекет пен дін қатынасы бұл екеуінен де мүлдем басқа сипатта болды. Бұл ерекшеліктер қазіргі уақыттағы мемлекет дін қатынасына да ықпал етеді. Христиан әлемінде мемлекеттік және діни биліктің ажыратылуы Исаның “Құдайға құдайдікін, патшаға патшанікін” беріңдер деген Інжілдік өсиетінен бастау алғанымен, христиан теологтары Құдай билігінің адам мен қоғам билігінен жоғары болатынын және мемлекеттік билік пен оның заңдарының құдайылық билік пен заңдардан бастау алуы қажеттілігін теологиялық-философиялық және заңгерлік-құқықтық тұрғыдан негіздеп, дейектеуге талпынды. Соңғы антикалық замандағы христиан патристикасының көрнекті өкілі – Августин екі түрлі патшалықты, “Аспан патшалығын” және “Жер патшалығын” ажыратады. Олар бір-біріне қарама-қайшы, антогонистік сипаттағы құрылымдар. “Аспан патшалығы” адамның құдайға деген махаббатына, ал “Жер патшалығын” оның өзіне деген сүйіспеншілігіне негізделеді. Бірақ нақты өмірде бұл екеуі араласып кеткен. “Жер патшалығы” (зайырлы билік) қаншалықты кемелденбеген болса да ол да “құдайылық жоспардың” бір көрінісі. Алайда, зайырлы мемлекеттік билік шіркеуге қызмет еткенде ғана өз мәні мен мақсатына сай болады. «Зайырлы биліктің қасиетті дінбасыларының беделі мен басшылығына толықтай бағыныштылығы жағдайында ғана қоғам мен мемлекет біртұтас, үйлесімді организм тәрізді өз қызметтерін жемісті атқара алады» [Соколов В. 1979, 83 б]. Грек философиясы мен логикасының

көрнекті авторы Софоклдың «Антигон» атты шығармасында Креон патша мен ағасынан айырылған Антигон арасындағы «құдайлық заң» мен «адамдық заңның» қайсысы дұрыс, қайсысына басымдық берілуі керек деген тақырыптағы тартыс оқиға желісінің арқауы болып табылады. Екі тараптың да өзін дұрыс деп табуға негіз болар себептері қарала отырып, бір-біріне қарсы ұғым ретінде беріліп отырған екі түсінік қақтығысы өзара байланысты және таралу аймағы үздіксіз кеңейіп отырған мәселелердің бастауы ретінде емес, жекеленген жағдайға қатысты түсініспеушілік орнауы ретінде ғана көрсетіледі [Segal 1964, ss. 46-66.].

Әдістер

Мақала тақырыбы үшін тарихи-құқықтық және құқықтық модельдеу тәсілдері өзінің тиімділігін танытады. Тарихи-құқықтық талдау мемлекет пен дін институттарының қатынасының қалыптасу мен даму кезеңдерін сипатауға және олардың өзіндік ерекшеліктерін ашуға мүмкіндік берді. Құқықтық модельдеу XX ғасырда қалыптасқан мемлекет-дін қатынастарын сараптап, оның негізгі екі: үйлесімді және антиномия модельдерін анықтап, сипаттау мүмкіндігін туғызды. Құқықтық болжамдау тәсілі Қазіргі Қазақстан Республикасындағы осы екі модельдердің өзара байланысын ашып, мемлекет дін қатынастарындағы өзгерістердің тенденцияларын пайымдауға және құқықтық қатынас субъектілерінің қоғамдағы орны мен рөлінің трансформациялануын тұжырымдауға ықпал етті.

Зайырлы мемлекет және дін қатынастарының қалыптасуы мен эволюциясы

Батыстық ортағасырдағы мемлекет пен дін қатынасын жан-жақты қарастырып, талдаған тағы бірі ойшыл – Фома Аквинский. Фома Аквинский заңдардың төрт типін ажыратады: құдайлық заң (Lex divina), мәңгілік заң (Lex aeterna), табиғи заң (Lex naturalis) және адами заң (Lex humana). Құдайлық заң – қасиетті жазбаларда бекітілген, табиғи заңдармен сәйкес келе бермесе де, оған қарсы болып табылмайтын, адам санасы жасаған шектеулерден асып кететін заң. Бұл заң адамның ақылын қолдануына және сол арқылы құдайдың мінсіздігіне қарай өз болмысын жетілдіруіне себеп болады [Curzon 1995, 40 б.]. Мәңгілік заң – құдайлық заң, барлық жаратылыстың әмбебапты тәртібі мен реттілігі. Бұл заңды құдайдың таңдаулылары – пайғамбарлары мен әулилер ғана біле алады. Алайда, парасатты тіршілік иелері ретінде бұл заңдарға адамдар да қатысты бола алады. Адамзаттың осы мәңгілік заңдарға қатыстылығы жаратылыс немесе табиғи заңдылық деп аталады және ол “жақсылыққа бастап, жамандықтан тыю-

да” көрініс табады. Табиғи заңды қабылдау саналы жаратылыс ретіндегі адам үшін өз санасына сай жақсы болып табылатын ұғымдарға ұмтылуды білдіреді. Қоғамда өмір сүруге талпыну, бір-бірен көмектесуге тырысу, ғылыми ізденіс негізінде шындыққа жету, айналасындағы тіршілік иелеріне зиян келтірмеу – бәрі құдай тарапынан берілген мәңгілік заңның бір аспекті болып табылатын табиғи заңның талаптары. Табиғи заң адам жүрегіне жазылған және оны өшіріп тастау мүмкін емес [Gilson 1929, 215 б.]. Адами заң (*Lex humana*) осы жаратылыс немесе табиғи заңдылықпен тығыз байланыста болады. Адамдар әлеуметтік жан болғандықтан ол жамандық пен күнәға қарсы тұру үшін адами қатынастарды реттейтін заңдарды орнатады. Бірақ адами заңдар жаратылыс заңдарына қайшы келмеуі керек, керісінше жағдайда олар заң сипатынан айырылады.

Фома Аквинский шіркеулік және зайырлы билікті үйлесімділікке келтіруге талпынады. «Мемлекет адамдарды игілікке бағыттай алады және солай істеуі тиіс, позитивті құқық (*Lex humana*) адамдардың осы дүниелік мақсаттарына жетуіне қызмет етеді. Бірақ адам үшін әрқашан өзекті – тылсым мақсаттарға қол жеткізуінде мемлекет шарасыздық танытады. Жаратылыс заңдары да, адами заңдарда бұл жерде жеткіліксіз. Тек Құдайылық заңдар, Қасиетті кітаптарда баяндалған заңдар ғана адамды тылсым рахатқа бөлейді, адами заңдардың барлық жетілмеген тұстарын толықтырып, кемел сипат береді» [Джовани 1994, 368 б.].

Еуропаның батыс бөлігіне қарағанда шығысында, яғни Византия империясында зайырлы императорлық билік діни биліктен жоғары тұрды. Мұнда Византия василевстері шіркеу ісіне араласып, шіркеуді мемлекеттік мүддеге бағындыра алды. Константинопольдық православиелік шіркеудің басшысы – патриархтардың сайлануы зайырлы билік иесі василевстердің тағайындауымен немесе қолдауымен жүзеге асты. Зайырлы билік діни биліктің барлық билікті өз қолына шоғырландыру әрекеттерін басып-жаншып отырды. Кейбір заманауи ғалымдар Византия императорының шіркеу үстінен орнатқан шексіз билігінің күшіне таңдана отырып, империялық билікке қатысты толыққанды азаматтық және шіркеулік биліктің бір адам қолына шоғырланып, оның бір мезетте император әрі поп ретінде қызмет атқаратынын көрсететін «Цезаропапизм» деген терминді енгізді [Deno 1965, 381 403 бб.]. Мемлекет пен дін қатынасының осындай үлгісі кейіннен Ресей мемлекетінде де орын алды (Петр І-нің реформаларын еске түсірейік). 313 жылы баршаға ортақ діни сенім бостандығын кепілдендіретін саясатты бекіткен Милан эдикті жарияланғанша Рим империясы шіркеуді ресми түрде мойындаған емес. Тіпті 313 жылға дейін христиандықтарды қудалау кезеңдері де болған. Рим империясындағы христиан дінінің беделге ие болуы IV ғасырда Ұлы Константин (313-337) билігі кезінде жүзеге асырылып, Католиктік бағыт күш алды [Hubert 1980, 421 б.]. Католиктік шіркеудің зайырлы билікті уысында ұстап, діни биліктің үстемдігін арттыруға

талпынған әрекеті Батыс Еуропаның бірқатар елдеріндегі билеушілер мен ақсүйектерінің саяси мүдделеріне сай келмеді. Осының бәрі реформация қозғалысының пайда болып, өріс алуына алып келді. Өзінің атақты “95 тезистерінде” М. Лютер зайырлы және діни биліктің өзара тәуелсіздігін негіздейді. Оның пайымдауынша осы екі билікті, шіркеу мен мемлекетті орнатқан Құдайдың өзі. Бірақ шынайы діни сенімді ұстанатындар тым аз кездеседі. Адамдар зайырлы заңдар болмаса өзара қырқысып, жауласа беретін еді. Сондықтан адамдар қауымдастығында бейбітшілік пен тұрақтылықты сақтап тұру үшін мемлекет пен құқық қажет. Дін әрбір адамның ар-ожданының ісі, сенім мәселесінде мәжбүрлікке жол берілмейді. Адамның жан дүниесіне мемлекет пен оның заңдарының әмірі жүрмейді. Бұл рухани биліктің құзіретіндегі мәселе. М. Лютердің христиан дінін реформалау туралы идеялары бірқатар неміс княздарының тарапынан қолдау тапты. Ал М. Лютер болса діни биліктің зайырлы билікке бағыныштылығын жақтады. Оның бұл ұстанымы рим папасына алым-салықтар төлеп отырған және шіркеудің саясатқа араласуына, жер иеліктерін өз меншігіне шоғырландыруына көңілі толмаған неміс княздарының қолдауына ие болды. Шіркеудің мемлекеттен тәуелсіздігін Жан Кальвинде қолдады. Осындай тартыстар христиандықтың үшінші бағыты – протестантизмнің пайда болуына алып келді [Herberg 1983, 827 бб.]. Католиктер мен протестанттар арасындағы діни қақтығыстар мемлекет пен қоғамның тұрақтылығына зор нұқсан келтірді. Діни ала ауыздықтың шиеленісі ұзақ уақытқа созылған жанжалдар мен соғыстарға ұласып, мыңдаған адамдардың өмірін жалмады. Еуропаның алдыңғы қатарлы ойшылдары мен мемлекет қайраткерлері мемлекеттің тұрақтылығы мен қоғамның тұтастығын қамтамасыз ететін тетіктер мен тәсілдерді іздестірді. Сонымен қатар жаңадан қалыптасып келе жатқан нарықтық-капиталистік қатынастар формальды заңдық теңдікке негізделген нық құқықтық тәртіпті қажетсінді. Егер ортағасырлық құқық мемлекеттің пайда болуын құдайылық құдіретпен байланыстырып келсе, жаңа заман ойшылдары бұл идеяны теріске шығарады. Табиғи құқық бағытының көрнекті өкілдерінің бірі – Гуго Горацій: «Бастапқыда адамдар мемлекетке құдайдың бұйрығымен емес, өз қалаулары бойынша бірікті. Өздерінің өмірлік тәжірибесінің барысын олар жекеленген бытыраңқы әулеттердің зорлық-зомбылыққа қарсы тұра алмайтынына көздері жетті, азаматтық билік осыдан бастау алды», – деп жазды [Алимов 2010, 121 б.]. Жаңа заман ойшылдарының көзқарасына сай, адамзат қоғамындағы заңдар олардың бірігіп өмір сүруінің барысында қалыптасқан. Бұл идея Т.Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза тәрізді ойшылдардың көзқарасында көрініс табады. Б. Спинозаның тұжырымдауынша адам бойында парасат пен қатар нәпсі де бар. Адамның нәпсісі оны парасатқа қайшы келетін амалдарға да итермелейді. Сондықтан адамның нәпсісін жүгендеп отыратын құрылғылар қажет. Мемлекет пен құқық осындай құрылғы болып табылады. Табиғи

құқық «өзінің рухани мәні тұрғысынан алғанда зайырлы доктрина болды» [Бержель 2000, 44 б.]. Жаңа заман ойшылдарының осындай идеялары құқықтың жаңа тарихи типі – буржуазиялық құқықтың қалыптасуына алып келді.

Ф. Вольтердің пайымдауынша әрбір адамның туа біткен табиғи құқықтары бар, мемлекет – оның осы құқықтарының қорғалуының кепілі. Табиғи құқықтардың негізгілерінің қатарына Вольтер жеке тұлғаға қол сұқпау құқын, жеке меншік пен оның қорғалуы құқын, жеке бастама құқын және ар-ождан, баспа сөз құқықын жатқызады. Христиан дінін деизм тұрғысынан сынай отырып, ол христиандық құқықты теріске шығарады. Дегенмен, ол діннің надандықтағы көпшілік үшін қажеттілігін де айтып кетеді. Жазалайтын Құдіретті құдай сауатсыз көпшілікке қажет, өйткені дін олардың хайуани құмарлықтарын шектеп отырады [Voltaire 1912].

Француз конституционализмінің атасы Шарль Луи де Монтескье өзінің атақты «Зандар рухы туралы» шығармасында тарихтың құдайылық құдіретке немесе кездейсоқтықтарға емес, ең алдымен, адам табиғатынан туындайтын заңдылықтарға бағынатынын алға тартады. Тарихи дамудың заңдылықтарын Ш. Монтескье ұлттың рухымен байланыстырады. Ұлттың рухына, оның заңдары мен дамуына көп факторлар ықпал етеді. Соның ішіндегі маңыздылары табиғи және моральдық факторлар. Климат, топырақтың құнарлылығы, елдің географиялық жағдайы, тұрғындар саны сияқты табиғи факторлар ұлт дамуының бастапқы кезеңінде маңызды рөл атқарғанымен, кейіннен әлеуметтік (моральдық) факторлар: саяси құрылысы, діни наным-сенімдері, адамгершілік туралы көзқарастары мен әдет-ғұрыптары басымдылыққа ие болады. Ш. Монтескье тарихта алғашқы болып биліктің үш тармаққа: заң шығарушы, атқарушы, сот билігіне бөлінуі туралы идеяны айтты. Француз ойшылының пайыдауынша, биліктің осылай жіктелуі қоғамды абсолютті биліктің озбырлығынан сақтай алады [Charles 2001].

Еуропа ойшылдарының алдыңғы қатарлы құқықтық идеяларын АҚШ-тың мемлекет және қоғам қайраткерлері одан әрі жалғастырып, қоғамдық тәжірибеге енгізді. Т. Пейн, Т. Джефферсон, А. Гамильтон адамның табиғи және азаматтық құқықтарын теориялық тұрғыдан дамытып қана қоймай, оларды құқықтық тәжірибеге енгізді. Мемлекет және дін қатынастарының эволюциясы діни наным және ар-ождан бостандығы туралы көзқарастар мен идеялардың дамуымен және құқықтық құжаттарда көрініс табуымен тығыз байланысты болды.

АҚШ-тың 1791 жылғы “Құқықтар туралы Биллі” мен Француз Республикасының “Адам мен азамат құқықтар туралы” Декларациясы азаматтарға діни наным сенім бостандығын кепілдендіре отырып, мемлекет пен дін қатынасының конституциялық-құқықтық негіздерін қалады. Осы уақыттан бастап діни наным сенім мен ар-ождан бостандығы адамның

іргелі конституциялық құқықтарының бірі ретінде бекітіліп, оны қорғау мемлекеттің басты міндеттерінің біріне айналды. Құқықтанушылар адамның басқа да табиғи құқықтарымен қатар діни наным-сенім мен ар-ождан бостандығы құқықтарын адам құқықтарының алғашқы буынының қатарына жатқызады. Адамның осындай құқықтарын мойындай отырып, мемлекет осы құқықтарға қандай да бір қолсұғушылыққа, соның ішінде мемлекет пен лауазымды тұлғалардың заңсыз араласуына жол бермейтіндігін кепілдендіреді.

Қорытынды

Дін мен мемлекет қарым-қатынасын, шет елдер мен кеңес мемлекетінің конституцияларын салыстырмалы талдау бізге зайырлықтың екі үлгісін ажыратуға мүмкіндік береді. Біріншісін, шартты түрде зайырлықтың үйлесімді үлгісі деп атауға болады. Бұл қазіргі заманғы Батыс Еуропа мен АҚШ-қа және басқада демократиялық мемлекеттерге тән үлгі. Мұнда зайырлық дінге қарсы бағытталмаған және дінді теріске шығармайды, зайырлық пен діндарлық арасындағы тепе-теңдіктің сақталуына үлкен мән беріледі. Әрбір азаматтың барлық құқықтарының қорғалуына жағдай жасалады, ал мемлекет – оның құқықтары мен бостандықтарының қорғалуының кепілі. Бұл үлгіде адам өзін бір діннің өкілі ретінде ғана емес, мемлекеттің азаматы ретінде қабылдайды, яғни азаматтық идентификация мен діни идентификация бір-біріне қайшы келмейді.

Екіншісін антиномиялық үлгі деп атауға болады, өйткені бұл үлгідегі зайырлық дінді теріске шығарады, ар-ождан, діни наным-сенім бостандығы формалды сипатта болады. Мемлекет әлде бір дүниетанымды идеологиялық жүйенің ірге тасына айналдырады. Мемлекет дінді толық бақылауға алып, секулярлықтың шектен шыққан формасы ретінде атеизмді насихаттайды. Дін мен оның ұйымдарының қызмет ету аймағы мейлінше тарылады және дін қоғамда өзіне тән функцияларды атқарудан шеттетіледі. Дін идентификация толықтай азаматтық-мемлекеттік идентификациямен алмастырылады. Дін мен оның институттары әлеуметтік институттар ретінде емес, дәстүрдің (артта қалған, ескішілік пен сауатсыздықтың (соның ішінде азаматтық сауатсыздықтың) элементтері ретінде қабылданады.

Қазіргі кезде бұрынғы КСРО құрамына кірген мемлекеттер осы екі үлгінің өтпелі кезеңін бастан кешіріп отыр. Сондықтан мемлекет пен дін қарым-қатынасында антиномиялық үлгінің “салқыны” сезіледі. Осы екі үлгінің өзіндік ерекшеліктері мен эволюциясын, мәні мен мазмұнын анықтау дін саласындағы саясатты жетілдіруге өз үлесін қосады деген ой-дамыз.

Библиография

- Алимов, С. 2010. 'История правовых и политических учений'. Алматы, Бастау, 296 с.
- Бержель, Ж.-Л. 2000. 'Общая теория права'. М., NOTA BENE, 576 с.
- Реале, Дж. & Антисери, Д. 1994. 'Западная философия от истоков до наших дней'. Средневековье. ТОО ТК Петрополис, 368 б.
- Соколов, В. 1979. 'Средневековая философия'. М., Высшая школа, 448 с.
- Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu. 2001. 'The spirit of laws'. Ontario, Batoche Books.
- Charles Paul Segal. 1964. 'Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the «Antigone», *A Journal of Humanities and the Classics*, No 2, pp. 46-66.
- Curzon, L. 1995. 'Jurisprudence – Lecture notes series'. London, Cavendish Publishing Limited, p.40.
- Deno, J. Geanakoplos. 1965. 'Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of The Problem of Caesaropapism', *Church History*, No. 4, pp. 381-403.
- Gilson, E. 1929. 'The philosophy of Saint Thomas Aquinas'. Herder, p. 215.
- Hubert, J. & Dolan J. 129. 'History of the Church'. London, Burns & Oates, p. 421.
- Voltaire, 1912. 'Toleration and Other Essays by Voltaire'. New York, G.P. Putnam's Sons.
- Herberg, W. 1983. 'Protestant, Catholic, Jew: an essay in American religious sociology'. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 309.

Transliteration

- Alimov, C. 2010. 'Istoriia pravovyh i politicheskikh ýchenii' [History of Legal and Political Studies]. Almaty, Basty, 296 s.
- Berjel, J.-L. 2000. 'Obshaia teoriia prava' [General Theory of Law]. M., NOTA BENE, 576 c.
- Reale, Dj. & Antiseri, D. 1994. 'Zapadnaia filosofii ot istokov do nashih dnei' [Western Philosophy From its Origins to the Present day]. *Srednevekove*. ТОО ТК Петрополис, 368 b.
- Sokolov, V. 1979. 'Srednevekovaia filosofii' [Medieval Philosophy]. M., Vysshiaia shkola, 448 c.
- Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu. 2001. 'The spirit of laws'. Ontario, Batoche Books.
- Charles Paul Segal. 1964. 'Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the «Antigone», *A Journal of Humanities and the Classics*, No 2, pp. 46-66.
- Curzon, L. 1995. 'Jurisprudence – Lecture notes series'. London, Cavendish Publishing Limited, p. 40.
- Deno, J. Geanakoplos. 1965. 'Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of The Problem of Caesaropapism', *Church History*, No. 4, pp. 381-403.
- Gilson, E. 1929. 'The philosophy of Saint Thomas Aquinas'. Herder, p. 215.
- Hubert, J. & Dolan J. 129. 'History of the Church'. London, Burns & Oates, p. 421.
- Voltaire, 1912. 'Toleration and Other Essays by Voltaire'. New York, G.P. Putnam's Sons.
- Herberg, W. 1983. 'Protestant, Catholic, Jew: an essay in American religious sociology'. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 309.

Резюме

Мажиев Ғ., Затов Қ. Историческая эволюция взаимоотношении светского государства и религии

В статье анализируется взаимоотношения светского государства и религии. Авторы изучая исторические предпосылки формирования понятия светского государства обращают

внимание на средневековые концепты государственно-церковных отношении и выявляют две господствующие модели римско-католическую и византийскую. Подробный анализ взаимоотношений государства и религии позволяет авторам выделить две основные модели государственно-религиозных отношении: гармоничную и антиномичную. Знание сути и содержания, особенностей этих моделей, по мнению авторов, позволяет выработке концептуальных решения во взаимоотношениях государства и религиозных организации в современном обществе.

Ключевые слова: государство, религия, конфессия, религиозный закон, конституция, закон, гражданское общество, религиозная организация.

Summary

Mazhiyev G., Zatov K. The Historical Evolution of the Secular State and Religious Relations

The article analyzes the interrelationship between the secular state and religion. Authors studying the historical prototypes of the formation of the notion of the secular state draw attention to medieval concepts of the state-church relation and reveal two dominant two models - Roman Catholic and Byzantine. A detailed analysis of the relationship between the state and religion allows authors to reveal two main models of state religious relations: harmonious and antinomic. Knowledge of the essence and content of the features of these models, according to the authors, allows the development of a conceptual solution in the relationship between the state and religious organizations in modern society.

Keywords: Government, Religion, Denomination, Religious Law, Constitution, Law, Civil Society, Religious Organization.



*Оралхан Сейдманов, Мұхан Исахан
Алмасбек Шағырбай (Алматы, Қазақстан)*

ИМАМ МАТУРИДИДІҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСТАРЫ

Аннотация. Мақалада Орталық Азиядағы ислам дінінің теологиялық негізі – кәлам ілімінің салушы Имам Матуридидің өмірі мен қызметі, ұстаздары мен оқыған мектептері, оның кәламдық ілімінің қалыптасу негіздері, фикһтық ұстанымы, сенімдік доктринасының ерекшеліктері, әһлі-сүннет ақидасындағы орны мен рөлі, әшғари ақидасымен ұқсастықтары мен өзгешеліктері сөз болады. Сонымен қатар, Имам Матуридидің Алланың заты мен сипаты, Құранның кімнің сөзі екендігі, пайғамбар жөніндегі көзқарастары, қалау еркіндігі мен фатализмге, үлкен күнә жасаушыға, күпірлікке, нақыл мен ақылға, жаратылысқа, хикмет пен себепке, қиямет-қайымға, ақыретке қатысты ой-тұжырымдары талданады. Имам Матуридидің өмір сүрген кезеңі, оның тұлғасы мен ілімі туралы жаңа байламдар жасалынады.

Түйін сөздер: ақида, кәлам, фикһ, мәзһаб, имам, мутәкаллим, бидға, шарифат.

Кіріспе

Самани дәуірінде Мәураннахрда негізінен Ханафи фикһ ғұламаларының қазылық қызмет атқаруына байланысты, өзге ислам атын жамылған қайсани-мубайдийа, исмайлийа, карматийа және т.б. діни ағымдар шетке ысырылып, Ханафи мәзһабы басым түсе бастады. Ханафи фикһ мектебі өкілдерінің Самани билеушілерімен жақын қатынаста болуы, кейін Ханафи мәзһабының Мәуреннахрда ғана емес, Самани мемлекетінде барлық аумағында кеңінен таралуына мүмкіндік тудырды.

Ислам дінінің Мәураннахр мен Түркістан аумағында салтанат құруы Қарақан мемлекеті дәуірінде жүзеге асты. Қарақан билеушісі Сатұқ Боғрахан 944 жылы ислам дінін қабылдады. Оның баласы Мұса қағанның тұсында (960) ислам дінін Қарақан мемлекетінің мемлекеттік діні болып жарияланды. Қарақандықтар теріскейдегі түркілер арасына ислам дінін таратуды өз міндетіне алды. Қарақандықтардың мемлекеттік құрылымы мен сот жүйесі және қоғамдық қатынастарды реттеу мәселелері шарифат нормаларымен жүзеге асырылды. Осы дәуірде Ханафи мәзһабы мен Матуриди ақида мектебі Мәураннахр мен Түркістанда доминаттық күшке айналды.

Зерттеу әдістері

Оқу құралын жазу барысында жалпы логикалық әдістер және танымдық әдістер, контент талдау, жүйелеу әдісі, сонымен қатар, жалпы ғылыми зерттеу әдістері, оның ішінде дінтанулық, саяси ілім мен құқық

тарихын зерттеу әдістері: тарихи әдіс, салыстырмалы әдіс, каузальды талдау әдісі, статистикалық әдіс, ивент талдау әдісі, кросс-мәдени талдау әдісі, педагогикалық әдістер қолданылды. Сондай-ақ, діни мәселелерді талдауда кеңінен таралған диалектикалық-прагматикалық ғылыми ойлау әдісі қолданылды.

Имам Матуридидің өмірі мен қызметі

Әбу Мансұр ибн Мұхаммед әл-Ханафи ас-Самарқанди әл-Матуриди (870-944) Самарқанд маңындағы Матурид елдімекенінде 870 жылы дүниеге келді. Ол жас күнінде фикһ (құқық) теориясын Самарқандағы ханафи құқықтанушыларынан үйренді. Ержетіп, жан-жақты толысқан шағында өзі де фикһ пен кәлам ілімінен дәріс берді. Әл-Матуридидің кәламдық көзқарастары алғашқыда тек Мәуреннахрға ғана тарады [Сатыбалдиева 2016, 163 б.].

Оның өмір сүрген уақытта муғтазила мәзһабының басынан бағы тайып, күйрей бастады. Мәуреннаһр өлкесі фикһ пен хадис ғалымдарының пікірталас алаңы еді. Пікірталастар көбіне ханафи мен шафиғи мәзһабының өкілдерінің арасында өрбитін. Муғтазила өкілдері мен факихтер және хадисшілер ұдайы кәламдық мәселелер бойынша өзара тартысқа түсетін. Имам Матуриди жас шағында осындай әрбір мәселені ақылмен екшеуге ұмтылатын қайнаған пікірталастың ортасында ержетті.

Имам Матуриди фикһта ханафи мәзһабын ұстанды. Ол фикһтық мәселелерде арнайы рисалалар жазды. Сонымен бірге сенімдік тақырыптарда да шығармалар жазды. Имам Матуриди кәлам ілімін жетік меңгергендіктен, фикһтық мәселелер бойынша өзімен сөз таластырған факихтер мен хадисшілерге кәламдық мәселелерді айтып, олардың аузына құм құятын. Оның кәламдық көзқарастары имам Әшғаридің көзқарастарынан едәуір айырмашылығы бар еді. Десекте, екі имамның кәламдық көзқарастары әһлі-сүннет ақидасын құрайтын.

Ирак факихтерінің көшбасшысы Имам Ағзам Әбу Ханифа мен Имам Матуридидің кәламдық көзқарастары бірізділікке негізделген. Себебі, зерттеушілер екі кәламшының көзқарастарын салыстырғанда қайсы пікір кімдікі екендігін ажырату қиын екенін алға тартады. Имам Матрудидің кәламдық көзқарастарының қалыптасуына Имам Ағзам Әбу Ханифаның «әл-Фикһул-әкбар», «әл-Фикһул-әбсат», «Рисалату Әбу Ханифа ила Осман әл-Уатти» және т.б. еңбектері әсер етті. Ол бұл кітаптарды ұстаздары Әбу Насыр Ахмад ибн Аббас әл-Байади, Ахмад ибн Ысқақ әл-Жұржани және Насыр ибн Яхия әл-Балхиден үйренген. Олар Әбу Сүлеймен Мұса әл-Жұржаниден, ол Мұхаммед ибн әш-Шайбаниден үйренген еді.

Захид әл-Кәусари «Ишаратул-Мәрам» атты шығармасының кіріспесінде: «Мәуреннаһр өлкесі бидағат пен бұзықтықтан алыс бір

өлке еді. Мұндағылар сүннетті берік ұстанатын. Бұл жерлерде хадистер ұрпақтан ұрпаққа мұра ретінде қалдырылатын. Алайда, Имам Матуриди деген ғалым шығып, ол әрбір мәселеге өзінше дәлелдер келтіре бастады. Ол, шарифатты негізге ала отырып, ақылмен де үкім беретін еді» дейді. Осы шығарманың тағы бір жерінде имам Матуриди туралы: «Матуриди бұл шығармаларды (имам Ағзамның еңбектерін) өзінің еңбектерінде нақты дәлелдер келтірумен және жеке-жеке бөліп қарастырып түсіндірме жасаған еді» дейді.

Имам Матуриди ақиқатты тануда ақылды мейлінше құрал ретінде пайдаланды. Ақылды қолдануда асыра сілтеушілікке ұрынбай, қисынды орнықты пайдалануға тырысты. Имам Әшғари мен оның ізбасарлары нақлға (Құран мен сүннетке) көп мән беруімен өзгешеленеді. Осыған қарай Имам Матуридиді муғтазила мен әшғари мәзһабының арасындағы, ал Имам Әшғариді салафи мен матуридидің арасындағы кәламшы деуге болады.

Имам Матуриди ақылға шарифат шеңберінде ғана жүгінді. Осы ретте ол тек Құран мен сүннеттен ақиқатты іздеген салафилермен пікірталастырды. Китабут-тәуһид атты шығармасында: «Ақылды терістеушілік шайтанның азғыруына жатады. Себебі, ақылды теріске шығарушы одан басқа неге жүгіне алады. Бұл біздің ақылға деген мұқтаждығымыздың дәлелі бола алады. Алла тағала құлдарын ақылмен әрекет етуге шақырады. Ақиқатты ақылмен іздеуге әмір етіп, одан ғибрат алуды ұсынады. Бұл ақылдың негізгі қайнар-көздердің бірі екендігіне дәлел» дейді.

Имам Матуриди ақылды дәлел келтірудің дербес қайнар көзі ретінде бағалағанмен, ақылдың шамасы жетпейтін мәселелер де бар деп білді. Бірақ, ол нақлға мән беретін салафи өкілдері секілді ақылдың дәрежесін тым төмендеткен жоқ. Керісінше, ол ақылмен әрекет ету барысында ақиқат арнасынан ауытқып кетпеуге барынша мән берді. Осы тұрғыдағы пікірін Имам Матуриди пікірін былайша сабақтайды: «Кімде-кім нақлмен бірге ықтиятты болуды терістесе, сондай-ақ, құпия ілімді (мутәшаббих) кемшілігі бар ақылмен анықтағысы келсе, онда ол адам ақылға оның көтере алмайтын жүгін артқан, яғни, зұлымдық жасаған болады» [Әбу Заһра 1996, 183-187 бб].

Имам Матуриди ақыл мен қисынды ақиқаттың құралы ретінде танығандықтан, ханафи мәзһабының кейбір өкілдерінен біршама өзгеше көзқарастарға ие болды. Мысалы, ханафи мәзһабындағы атақты «жеті қазының» (әл-кудатус-сабаға) бірі Имам Дабуси (қ.б.ж 1039) мен Имам Матуридидің кәламдық көзқарастарында едәуір өзгешеліктер бар еді. Бірақ, Имам Дабусидің кәламдық көзқарастары дербес мектепке айнала алған жоқ.

Құран мен сүннеттің аясында ақылмен әрекет етуді үндеген Имам Матуриди өзінің Құран-Кәрімге жасаған түсіндірмелерінде (тәпсір) де осы тәсілді ұстанды. Десекте, Имам Матуриди Құран-Кәрімге түсіндірме жа-

сау барысында мутәшаббих (құпия) аяттарға мұқхам (анық) аяттардың негізінде жорамал (тәуил) жасаудан тартынған жоқ. Оның пікірінше егер мүміннің тәуил жасауға ақыл күші жетпесе, ол бұл мәселені Аллаға қалдырғаны жөн. Имам Матуриди мүмкіндігінше Құран-Кәрім аяттарының мәнін ашуға тырысты. Себебі, Құран-Кәрім аяттарында қарама-қайшылық жоқ болатын. Бұл туралы қасиетті Кітапта: «Егер Құран Алладан басқаға тиесілі болса, онда көп қарама-қайшылық болар еді» («Ниса» сүресі, 82-аят) деп бұйырылады.

Мутәшаббих аяттарға тәуил жасау салафилердің ұстанымына қайшы болғанымен, бұл сол дәуірдің қажеттілігі еді. Себебі, Ислам қанатын кеңге жайған сайын, ескі діндер мен мәдениеттердің ықпалына ұшырай бастады. Алғашқыда мұсылман ғұламалары мутәшаббих аяттарға бейтарап ұстанымды болды. Бірақ, дүбәра сенімдегі кейбір дүмше ғалымдар Исламдағы мутәшаббих аят-хадистерге түрлі пікірлер айта бастады. Осы кезде Имам Матуриди олардың теріс пікірлерінен Хақ сенімді арашалап қалу үшін мұсылмандық негіздерге қайшы емес сипатта мутәшаббих аяттарға жорамал жасап, ақиқат сенімнің бұзылмауының алдын алды.

Имам Тафтазани өзінің «Шәрхул-ақайд» атты шығармасында имам Әшғари мен имам Матуридидің сенімдік көзқарастарында көптеген айырмашылықтың бар екенін көрсетеді [Тафтазани 1979, 40-44 бб.]. Дегенмен, екі ғұламаның да сенімдік ұстанымы ортодоксальді мұсылмандық сенімді құрайды. Осыншама өзгешелікке қарап, екі ақида мектебінің біршама ерекшелікке ие екенін аңғарамыз. Әсіресе, Имам Матуридидің кейбір пікірлері муғтазала ақидасын еске түсіретін еді. Дегенмен, Имам Матуриди өз пікірлеріне Құран-Кәрім мен сүннеттен және ақыл тұрғысынан нақты дәлелдер келтіре алған.

Имам Матуриди пайғамбардың ер кісі болуы міндетті деп білді. Ал, Имам Әшғари пайғамбар әйел затынан да келеді деп білді. Имам Матуриди өзінің пікіріне Құран-Кәрімнен: «(Мұхаммед (с.ғ.с.) сенен бұрын да өздеріне уаһи етіп, еркектерді ғана жібердік. Егер, білмесеңдер кітап иелерінен сұраңдар» (Нахыл, 43). «Сенен бұрында кенттердің халқынан өздеріне уаһи етіп, еркектерді ғана жібердік» (Жүсіп, 109-аят). «Сенен бұрын да өздеріне уаһи етіп, еркектерді ғана жіберген едік» (Әнбия, 21) деген аяттарды дәлел ретінде алға тартты. Имам Матуриди осы үш аятты негізге алып, пайғамбарлар тек қана еркек кіндіктен келеді деген көзқарасты ұстанды. Сондай-ақ, оның пікірінше халиф, әкім, әмірші, қолбасшы, қазы да әйел кісіден болғаны дұрыс емес. Себебі, әйелдің нәзіктігі бұл міндетті көтере алмайды. Бірақ, «әйел адамның мүфти болуы мүмкін» деп білді.

Имам Әшғари әйел затынан пайғамбар келуі мүмкін деген пікіріне Құран-Кәрімнің: «Біз Мұсаның анасына уаһи еттік» (Таһа, 38). «Мұсаның анасына: «Оны еміз де оған бір нәрсе болады деп қорықсаң, онда оны дарияға салып жібер. Қорықпа да, күйінбе де! Расында оны саған қайтарамыз да

оны пайғамбарлардан етеміз» деп уаһи еттік» (Қасас, 7) деген аяттарын негізге алды.

Имам Әшғаридің көзқарасынша бұл аяттар әйел затына да Алладан уахидің түскенін білдіреді. «Себебі, уахидің келуі, пайғамбарлықтың белгілерінің бірі», деді. Сонымен бірге, Имам Әшғаридің пікірінше әйел адам мүфти, әкім және дін уағызшысы бола алады. Себебі, әмр бил-мағруф уа наһи анил-мұнкар (жақсылыққа шақырып, жаманшылықтан тыю) оларға да парыз. Имам Әшғари осы пікірі бойынша «Мәриям, Әсия, Сара, Ажар, Хабба және Мұсаның (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) анасын пайғамбар болуы ықтимал» деп пайымдады.

Имам Матуридидің пікірінше «Мұсаның (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) анасына аят түсірдік» деген уаһи Шұғайып (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) пайғамбарға жіберіліп, ол уахиді Мұсаның (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) анасына жеткізуі тиіс болды деп түсіндірді. Сонымен бірге, бұл аятты Мәриям анамызға түскен илаһи хабар секілді деп ұқты. Бұл туралы Құран-Кәрімде: «Сонда олардың бер жағынан шымылдық ұстап қойған еді. Сондай-ақ, оған рухымызды (Жәбірәйілді (ғ.с.) жібердік те ол, оған толық адам бейнесінде көрінді» («Мәриям» сүресі, 17-аят) деп ескертіледі. Яғни, жаңа бір пайғамбарды өмірге әкелу үшін оның анасына періштені жіберген секілді жоғарыдағы «Мұсаның (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) анасына уаһи жібердік» деген аятпен оның (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) анасына бір періште жіберген болуы мүмкін деп түсіндірді.

Имам Әшғари Мәриям анамызға Жәбірәйіл (ғ.с.) жіберілген періштені тек пайғамбарларға уаһи түсіретін періште деп қабылдады. «Демек, онда Мәриям анамызды да пайғамбар деп тану керек» [Тафтазани 1979, 44-46 бб.] деген пікірді ұстанды.

Омар Насихи Билмен: «Имам Әшғари мен Имам Матуридидің кәламдық көзқарастарында көп айырмашылық жоқ. Олардың мектебі сахабалар мен табиғиндердің (сахабаларды көргендер) жолындағы мәзһаб саналады. Екеуінің арасында кейбір пікір ерекшеліктері болғанмен, негізінен екеуі әһлі-сүннет мәзһабтарына жатады. Бүгінде мұсылмандардың басым көпшілігі Имам Әшғари мен Имам Матуридидің кәламдық көзқарастарын ұстанады» [Билмен 2001, 323 б] дейді.

Имам Матуридидің кәлам ілімі

Имам Тафтазани өз шығармасында Имам Матуриди мен Имам Әшғаридің көзқарастарында елуден астам келіспеушілікті көрсеткенімен, Мұхаммед Әбу Захра әһлі-сүннет ақидасының ерекшеліктерін синтездеп, мейлінше қысқартып, төмендігіше жіктейді:

а) Имам Матуриди: «Алланы тануда ақыл маңызды рөл атқарады» деп түсінді. Әрине, ол Алланы тануда илаһи ілімді (Құран мен сүннет) жоққа

шығармайды. Десе де, Алла адамдардың өзін ақылмен тануын бұйырған. Алла Тағала бұл туралы Құран-Кәрімде: «Күдіксіз көктер мен жердің жаратылуында, адам баласының пайдалы нәрселермен теңізде жүрген кемеді және Аллаһтың көктен жаңбыр жаудырып, жер өлгеннен кейін онымен жандандырудың әрі онда әртүрлі хайуанды таратуында, көк пен жердің арасындағы бағынышты бұлтты басқаруында, әлбетте, ойлаған елге (Аллаһтың барлығына, бірлігіне) белгілер бар» (Бақара, 164) деп ақылмен ақиқатты іздеудің маңызды екенін баяндаған. Еліктеу мен мәжбүрліктен қарағанда Алланы ақылмен саналы түрде тану, иманның шынайы екенін көрсетеді деп ұқты.

Имам Матуриди «Алланы тануда ақыл маңызды рөл атқарады» деп есептегенмен, исламдағы көптеген үкімдердің сырын ұғынуға тек ақылдың күші жетпейтінін мойындайды. Мұндай жағдайда Алланың кәламына сүйене отырып, «үкімдердің мәнін ұғынуға тура келеді» деп пайымдайды.

ә) Имам Матуриди болмыстағы кейбір нәрселердің бойында жаман (кубһ-зат) нәрсенің болатынын мойындайды және ақыл жақсы мен жаманды айыра алады деп түсінді. Осы орайда ол ақылды былай деп жіктеді:

1. Жақсыны пайымдай алатын ақыл.
2. Жамандықты айыра алатын ақыл.
3. Жақсы және жаманды айыра алмайтын ақыл.

Имам Матуридидің бұл көзқарасы муғтазиланың ұстанымына ұқсайды. Себебі, муғтазила өкілдері: «Ақылдың жақсы деп танығанын жасауға міндеттісің. Ақылдың жаман деп танығанынан алыс болуға тиістісің» деп пайымдайтын. Имам Матуриди бұл мәселеде Имам Ағзам Әбу Ханифаның ойларына жүгінді. Ол: «Ақыл бір нәрсенің жақсы немесе жаман болғанын анықтай алатын болса да, амал ету үшін үкімді Алла береді. Сондықтан, ақыл діни жауапкершілік мәселесінде кемелді емес. Себебі, діни мәселелердің төресі – Алла» деді. Ал, Имам Әшғари: «Жақсы мен жаманды тек Алла айырып бере алады. Сондықтан, жамандық пен жақсылықты шариғатпен ғана бағамдауға болады» деп ұқты.

б) Имам Матуридидің Алланың әрекеттері хақындағы көзқарастары өзге кәламдық мектептің өкілдеріне қарағанда біршама ерекшеліктерге ие. Имам Әшғари: «Алла тағаланың жасаған іс-әрекетінен себеп іздеуге болмайды. Өйткені, Алла жасаған іс-әрекеті үшін жауапқа тартылмайды. Жасаған іс-әрекеті үшін жауапқа тек адамдар ғана тартылады» деп білді. Муғтазила өкілдері: «Алла тағала әртүрлі мұрат-мақсаттарды көздеп, белгілі бір себептердің негізінде іс-әрекет етеді. Өйткені, Ол хикмет иесі. Алла себепсіз ештеңені жаратпайды. Әрбір нәрсені тосыннан емес, белгілі-бір жүйемен жаратады» деп пайымдады. Және олар: «Алла лайықты болғандардың ішінде өте лайықтысын жасайды. Алланың лайық болмағанды жаратуы, Оның хикмет иесі екендігіне селкеу түсіреді. Сондықтан, лайықты іс-әрекет ету Аллаға уәжіп» деп түсінді.

Бұл мәселе бойынша имам Матуридидің ұстанымы әшғарилер мен муғтазиланың пікірінен өзгеше еді. Оның пікірінше: «Алла бей-берекет әрекет етпейді. Алланың әрбір ісі хикметке толы. Себебі, Алла тағаланың үкімдері және бүкіл іс-әрекетімен хикметті мұрат етеді. Бірақ, Алла хикметті мәжбүрлі түрде жасамайды. Өйткені, Ол нені қаласа, соған қол жеткізеді. Осы себептен де Алланың тек лайықты нәрсені жасауы уәжіп деп айта алмаймыз. Алла жаратылғандардың алдында белгілі бір іс-әрекеттерді жасауға міндетті емес. Алланың бір нәрсенің жасалуын уәжіп көруіміз, Оны жауапқа тартуымызбен бірдей ұғым. Ал, Алла мұндай кемшіліктен ада».

Осы мәселе бойынша әшғари мен матуриди өкілдері арасында келіспеушілік орын алды. Әшғарилер: «Алла тағала адамдарды жаратқан кезде қаласа оларға міндет жүктемейтін еді. Сондай-ақ, Алланың адамдарға міндет жүктеуі Оның қалауынан басқа ешнәрсе емес» десе, Матуридилер: «Алла тағаланың адамдарға жүктеген міндеттерінде хикмет болғандықтан, Ол мұны қалаған. Алла тағала хикметтен тысқары ештеңені қаламайды» деп есептеді.

в) Әһлі-сүннет сенімін құрайтын екі мәзһабтың арасында адамның іс-әрекеттері хақында да ерекше көзқарастар болды. Бұл туралы муғтазила өкілдері: «Адам өз іс-әрекетіне жауапты болуы үшін адам Алланың берген күш-қабілетінің негізінде іс-әрекет етеді» деп білді. Ал, әшғарилер: «Адамның іс-әрекеттері Алла тарапынан жаратылады. Бірақ, іс-әрекеттерді иелену қабілеті адамда болады» деді. Яғни, «адамның жазалануы немесе сый-сияпатқа бөленуі, осы іс-әрекеттерді иелену қабілетіне байланысты» деп пайымдады.

Әл-Матуриди Алла тағаланың бүтін болмысты жаратқанын, болмыстағы әрбір нәрсе Алланың жаратылысы екенін және бұл мәселеде Алладан басқа ешкім ешнәрсені жарата алмайтындығын алға тартты. Оның пікірінше Алла тағала адамның таңдауына қарай қарымтасын береді. Яғни, жақсылықты қалауына қарай сауап, жамандықты қалауына қарай жаза беру – Алланың хикметі. Бұл Алланың әділеттілігін көрсетеді. Сондықтан, «адамның іс-әрекетін Алла жаратады» деп білді. Бұл пікіріне Құран-Кәрімнің: «Сізді де, жасағандарыңызды да жаратқан Алла» (Саф-фат, 96) деген аятты дәлел ретінде негізге алды.

Имам Матуриди: «Адамның қабілеті бар және осы қабілетімен бірге қалау құқығына ие. Адам осы қабілеті және қалауымен не жаза, не сауап алады» деді. Имам Әшғари: «Қабілеттілік деп Алла тарапынан жаратылған іс-әрекет пен адамның қалауының бірігуі, яғни, қабілетті Алла бергендіктен, адамның бұл қабілетке еш әсері болмайды» деп ұқты. Имам Әшғаридің бұл пікірін кейбір ғұламалар адамның бүкіл іс-әрекетін жаратушы һәм мәжбүрлеп жасаттырушы Алла деген жәбарийа мәзһабының [Шахри-стани 1992, 78-79 бб.] ұстанымына ұқсатты. Ал, Матуридидің пікірінше, адамдағы қабілеттілік Алланың адамға берген күш-қуатымен болады. «Осы

қабілетпен адам Алланың жаратқан іс-әрекеттерін иеленеді немесе иеленемейді. Адам, өз қабілетімен іс-әрекет етуге ерікті. Қаласа жасайды, қаламаса жасай алмайды» деп түсінді.

г) Екі имамның арасындағы өзгеше көзқарастардың бірі Алланың заты мен сипаты турасындағы пікір қайшылығы еді. Имам Матуриди Алланың заты мен сипаты бір деп білді. Ал, Имам Әшғари екеуі екі басқа нәрсе деп ұқты. Екеуі де күн мен оның шапағын мысалға келтірді. Имам Матуриди: «Алланың заты күннің өзі болса, Алланың сипаттары күннің шапағы. Күннің шапағы күннен шығады. Күн болмаса шапақ болмайды. Демек, екеуі бір нәрсе» деген ой-пікірде болды. Ал, Имам Әшғари: «Алланың заты күн болса, Алланың сипаттары күннің шапағы деп алайық. Бірақ, шапақ дәл күннің өзі секілді емес. Күн де дәл шапақ секілді емес. Демек, Алланың заты мен сипаты бірдей емес» деп білді. Осы себептен де әшғарилер Алланың құдірет, қалау, ілім, Һай (мәңгі тірі), есту, көру, кәлам (сөйлеу) секілді сипаттары бар деп, Алланың бұл сипаттары затынан мүлде басқа деп түсінді.

Муғтазила өкілдері Алланың затынан басқа ештеңе жоқ екенін алға тартты. Олардың пікірінше Құранда өтетін ілім, хахим, есту, көру сипаттары Алла тағаланың тек есімдері. Ал, матуридилер Алланың сипаттары бар екенін, бірақ Алланың бұл сипаттарын Оның затынан бөліп қарастыруға болмайтынын айтты. Имам Матуридидің бұл пікірі әшғарилерден көрі, муғтазилаға жақын еді. Себебі, муғтазилалар Алланың сипаттары жоқ, Оның құдіреттілігі затында дейтін. Әшғарилер Алланың сипаттары бар және бұл сипаттар Оның затынан тыс күшке ие деп ұғатын. Ал, Имам Матуриди Алланың заты мен сипаттарын бір-бірінен бөлек-бөлек күш ретінде мойындаған жоқ. Ол Алланың заты мен сипаттары біртұтас деп білді.

«Құран кімнің сөзі?» деген мәселеде муғтазила өкілдері «Құранды жаратылған» [Тапалогулу 1985, 184-187 бб.] десе, әшғарилер «Құранды жаратылмаған» дейтін. Ал, Имам Матуриди «Құран жаратылмаған, бірақ, Құранды Алланың кәлам сипаты» деп пайымдады.

Имам Матуриди Алланың бүкіл сипаттарын мойындай отырып, Аллада материя, уақыт, мекен ұғымдары жоқ екенін, Оның трансцендентті күш екенін алға тартты. Әйтседе, ол Құран-Кәрімде өтетін Алланың жүзі, қолы бар деген мәселелерге әһлі-сүннет ақидасына қайшы емес негізде жорамал (тәуил) жасады.

д) Имам Матуриди «қиямет күні Алла тағаланың жүзі көріне ме, көрінбей ме?» деген мәселеде, ол Құран Кәрімдегі: «Қиямет күні кейбір жүздер жарқырап, Раббына қарайды» (Қиямет, 22-23) деген аяттарды негізге алып, «қиямет күні Алланың жүзі көрінеді» деп сенді. Муғтазила өкілдері «қиямет күні Алланың жүзі көрінбейді» деген болатын [Бағдади, 1986, 82-83 бб.]. Әйткені, олар «көрінген нәрсенің мекені болады» деп білетін. «Осылай ойласақ, Алланың мекені бар болып шығады. Сол себепті Алланың жүзі бар деген пікір дұрыс емес» деп ұқты.

Имам Матуриди «Қиямет күні Алланың көрінуі, бұл қияметтік хал. Ақиретте Алла көрінсе, демек ол заттан және мекеннен тұрады деп ойлау, бұл дүниелік көзқарас. Ал, қиямет күнгі жағдайдың қалай болатындығы бізге беймәлім. Сондықтан, Құранда қиямет күні Алланың көрінетіндігі туралы Құранда анық айтылса, біз бұған сенуге тиістіміз» деген ұстанымда болды. Әрі бізге білінбейтін нәрселер хақында пікір айтпау туралы Құран-Кәрімнің: «Өзің білмеген нәрсенің соңына түспе. Расында, құлақ, көз және жүрек олардың барлығы одан сұралады» (Исра, 36) деген аятын негізге алып, «Алла тағала ақиретте көрінбейді» деген муғтазила өкілдерін сын садағына алды.

е) Имам Матуриди «үлкен күнә жасаған адамның ақиреттегі жағдайы қалай болады?» деген мәселеде өзіндік көзқарасымен ерекшеленді. Ислам ғұламаларының көпшілігі Аллаға иман келтірген мүміннің мәңгілік тозақта қалмайтындығына бірауыздан келіскен. Ал, харижилер үлкен күнә істеген адамды мүмін санатынан шығарып, «кәпір» деп айыптайтын. Муғтазила өкілдері үлкен күнә жасаған адамды мүмін емес, тек мұсылман (сыртқы пішінімен Алланың дінін ұстау) деп санады. Сондай-ақ, «үлкен күнә жасаған мұсылман тәубе етпеген болса, мәңгілік тозақта қалады. Бірақ, мұндай кісі кәпірлерге қарағанда, тартар азабы жеңілдеу болады» деп тұжырымады.

Бұл пікірлерден харижилер мен муғтазилалардың амал етуді иманның бір бөлшегі деп түсінгенін аңғаруға болады. Ал, әшғарилер мен матуридилер амалды иманмен тұтас деп қарастырмайды. Олар үлкен күнә жасаған мұсылманды діннен шықты деп айыптамайды, тек есепке тартылып, жазаланады деп ұқты. Тіпті, «Алланың рахымымен кешіріліп, жазаланбауы да мүмкін» деген көзқарасты ұстанады.

Алла тағала Құран-Кәрімде күнә жасағаны үшін тек соған сай жазаның берілетінін: «Кім бір жақсылық жасаса, оған он есе қарымтасы беріледі. Және біреу жамандық істесе, соған сай ғана жаза беріледі де олар зұлымдыққа ұшырамайды» (Әнғам, 160) деп бұйырады. Кәпір мен мүшріктің көретін жазасынан Алланы жаратушы ретінде мойындап, Оған серік қоспаған адамның жасаған күнәсінің жазасы жеңіл болатындығы шүбәсіз шындық. Алла тағала мәңгілік азапты кәпірлер үшін дайындаған. Егер, Алла өзіне сенген адамның үлкен күнәсі үшін кәпірлерге берілетін жазаны берген болса, онда оның тартқан жазасы жасаған күнәсінен басымы болып шығады. Бұл Алланың әділеттілігіне нұқсан келтіреді. Ал, Алла әділетсіздік пен зұлымдық жасаудан пәк. Демек, харижилер мен муғтазиланың «үлкен күнә жасаған мүмін болса да тозақта мәңгілік азап шегеді» деген пікірі асыра сілтеушілік жатады.

Әсілі, пенде Алланың барлығы мен бірілігіне куә келтірсе, мына дүниедегі үлкен сынақтан сүрінбей өткен болып есептеледі. Себебі, пенде мына жарық дүниенің жұмбақ сырын ұғып, жүрегімен илаһи құдіретті мойындаса, күпірліктен жаны таза болады. Демек, Алланың нақақтан нақақ

ешкімге зұлымдық жасамайтындығын ескерсек, мұндай пендені мәңгілік тозақтық деуге еш негіз жоқ.

Бұл мәселеде Имам Матуриди: «Күнәһар мұсылмандардың ақиреттегі жағдайын Аллаға қалдырғанымыз жөн. Егер, Алла қаласа рахым етіп, күнәһар пендесін кешіреді. Қаласа күнәсіне қарай азап шектіртеді. Бірақ, өзіне иман келтірген адамды мәңгілік тозақта азаптамасы анық. Осылай ойлағанда ғана адам «үміт» пен «үрейдің» арасында күн кешеді. Себебі, Алла кішкентай бір күнә үшін рахым етпей, пендесін азаптауы немесе үлкен күнә жасаған пендесін кешіруі деп мүмкін. Алла тағала Құран-Кәрімде: «Алла өзіне ортақ қосқанды жарылқамайды да, бұдан өзге күнә жасаушыларды кешіреді. Кімде-кім Аллаға серік қосса, расында, үлкен күнә жасаған болады» (Ниса, 48) деп бұйырып, Аллаға серік қосушыларды ғана кешірмейтінін айтқан [Әбу Заһра, 1996, 188-196 бб.] деп тұжырымдайды.

Қорытынды

Ислам тарихшылары кәламшылардың рационалдық ойлау мен шешендік өнер, логика мен пікірталас әдістерінің дамуына елеулі еңбек сіңіргенін айтады. Батыс зерттеушілері кәламшылардың Алла тағаланың заты мен сипаты хақындағы пікірлерінің Спиноза (1632-1677) арқылы Еуропаға таралып, мұндағы қайта өрлеуге әсер еткенін алға тартады. Мысалы, Вилзердің айтуына қарағанда муғтазила пікірлері христиан схоластикасының пайда болуына ықпал еткен [Тапалоглу, 1985, 181-183 бб.]. Расында, әһлі-сүннет ақидасының өкілдері Еуропаның дамуына ғана емес муржи, жабири, қадари, муғтазила, сифати секілді ағымдардың жаңсақ пікірлеріне тоқтау салды. Әсіресе, матуриди мектебінің өкілдері Құран мен сүннет негізінде рационалдық (ақыл) тұрғыдан ойлануға басымдық беріп, ғылымның дамуына жол ашып, әһлі-сүннет сенімінің нығая түсуіне өлшеусіз үлес қосты.

Библиография

- Абу Мансур Абдуль-Қахир ибн Тахир әл-Бағдади, 1986. 'Китаб әл-Миләл уан-Ниһал'. Бейрут, Дар уль-машрик, 268 б.
- Bekir Topaloglu, 1985. 'Kelam Ilmine Giriş'. İzmir, Damla yayınevi, 416 б.
- 'Ислам энциклопедиясы', 1995. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 288 б.
- Мухаммад Абу Заһра, 1996. 'Тарих әл-мазаһиб әл-исламия фи ас-сияса уәл-ақайд уа тарих әл-мазаһиб әл-фикһия'. Каир, Дар әл-фикр әл-араби, 683 б.
- Мухаммад Абу әл-Уафа ат-Тафтазани, 1979. 'Мадхал илә ат-тасаууф әл-исләми'. Каир, Дар ас-сакофа, 241 б.
- Мухаммад бин Абдуль-Карим аш-Шахристани, 1992. 'Әл-Миләл уан-Ниһал'. Бейрут, Дар әл-кутуб әл-ильмия, 511 б.
- Омер Насухи Билмен, 2001. 'Большая Исламская энциклопедия'. Нефтечала, 768 с.

Transliteration

- Abý Mansýr Abdýl-Qahr ibn Tahr ál-Baǵdadi, 1986. ‘Kıtab ál-Mılál ýan-Nıhal’. Beırýt, Dar ýl-mashrıq, 268 b.
- Bekir Topaloǵlu, 1985. ‘Kelam İlmine Giriş’. İzmir, Damla yayınevi, 416 b.
- ‘İslam entsiklopediası’ [Islamic Encyclopedia], 1995. Almaty, Qazaq entsiklopediası, 288 b.
- Mýhammad Abý Zahra, 1996. ‘Tarıh ál-mazahıb ál-islamııa fi as-sııasa ýál-aqaid ya tarıh ál-mazahıb ál-fıqhııa’. Kair, Dar ál-fıkr ál-arabı, 683 b.
- Mýhammad Abý ál-Ýafa at-Taftazanı, 1979. ‘Madhal ilá at-tasaýýf ál-islámi’. Kair, Dar as-saqofa, 241 b.
- Mýhammad bin Abdýl-Karım ash-Shahristanı, 1992. ‘Ál-Mılál ýan-Nıhal’. Beırýt, Dar ál-kýtyb ál-ılmııa, 511 b.
- Omer Nasýhı Bilmen, 2001. ‘Bolshaıa İslamskaıa entsiklopedııa’ [Big Islamic Encyclopedia]. Neftchala, 768 s.

Резюме

Сейдманов О., Исахан М., Шагирбай А. Новая научные заключение жизни имама Матуриди, его личности и его доктрины

В статье рассматриваются жизнь и деятельность Имама Матуриди, учителя теологического, теоретического знания ислама в Центральной Азии, основы его учения, его философская позиция, особенности учения о вере, место и роль истинной сунны, сходства и различия с ашариты. Имам Матуриди также анализирует сущность и характер Бога, взгляды Корана и Пророка, свободу мысли и фатализм, великого грешника, неверия, мудрости и разума, творения, мудрости, разума, суждения и будущей жизни.

Ключевые слова: акида, калам, фикх, мазхаб, имам, мутакаллим, бидат, шариат.

Summary

Seidmanov O., Isakhan M., Shagirbay A. The New Scientific Conclusion of the Life of Imam Maturidi, his Personality and his Doctrine

The article discusses the life and work of Imam Maturidi, a teacher of theological, theoretical knowledge of Islam in Central Asia, the basics of his teaching, his philosophical position, features of the teaching of faith, the place and role of true Sunnah, similarities and differences with asharites. Imam Maturidi also analyzes the nature and character of God, the views of the Quran and the Prophet, freedom of thought and fatalism, the great sinner, unbelief, wisdom and reason, creation, wisdom, reason, judgment and future life. A new scientific commitment to the life of Imam Maturidi, his personality and his doctrine.

Keywords: Akida, Kalam, Fiqh, Mazhab, Imam, Mutakallim, Bidat, Sharia.

Анатолий Косиченко (Алматы, Казахстан)

ПРАВОСЛАВИЕ В ОТВЕТАХ НА СМЫСЛОЖИЗНЕННЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Аннотация. В статье исследуются проблемы смысла жизни человека и общества в контексте православной традиции. Современный человек выработал под влиянием гуманизма, концепции прав человека, либерализма, постмодернизма ответы на смысложизненные вопросы. Но ответы эти чаще всего, неудовлетворительны, так как они не учитывают в своем большинстве духовную составляющую жизни и человека и общества. Современные смыслы бытия человека все более и более дистанцируются от сущности человека – быть духовным, свободным, творческим существом, выстраивающим свою жизнь ответственно, с учетом общественных интересов. Среди мировоззренческих систем, наделяющих человека и общество смыслом, особое место принадлежит религии, так как она имеет дело с духовной сущностью человека. Православие утверждает, что смыслом жизни человека на земле является обретение им Царства Небесного, что можно осуществить только существенно трансформировав природу греховного человека на путях обожения, что требует свободы, ответственности, покаяния, жертвенности, сострадания и любви к окружающим. Эти же принципы, положенные в основания развития общества, осмысливают и общественную жизнь, избавляя ее от перманентного и глобального кризиса, в котором находится современное человечество. Несмотря на нарастающую секуляризацию, религия принципиально неустранима из современного мира, так как человек духовное существо, а религия является сферой духовного, и только духовно развитый человек, живущий на пределе своих возможностей, способен быть сознательным творцом своей реальности.

Ключевые слова: смысл жизни, православие, человек, общество, любовь, свобода, ответственность, духовное развитие.

Введение

Человечество имеет длительную историю своего существования. И в течение всего времени, сколько человек помнит себя в истории, перед ним в той или иной форме постоянно стоит вопрос о смысле своего бытия. Параллельно стоят вопросы о смысле общества, государства и иных условиях бытия человека. Эти смысложизненные вопросы нечасто встают в четкой, ясной и выверенной форме. Чаще всего они растворены в широком круге иных вопросов и проблем существования человека. Но в любом случае поставлены ли смысложизненные вопросы напрямую, в «лоб» или они возникают в контексте других проблем человеческого существования, имеется устойчивое ядро таких вопросов. Вот примерный круг этих вопросов: в чем смысл жизни человека (и меня, конкретного человека, лично); случайно ли я возник (родился, появился) и для чего; что важнее для человека: его личностные или общественные измерения; стоит ли перед человеком некая задача, исполнить какую он обязан в процессе своей жизни; могу ли я влиять на уровень осмысленного существования общества и т.д.

За давностью истории трудно с ясностью выяснить, как отвечали на подобные вопросы наши предки до появления письменности. Наскальные рисунки, если они существуют в течение того длительного времени, какое им приписывают, дают немного информации о всеобщих (теоретически осмысленных) формах бытия древнего человека. Рисунки передают непосредственный быт и практику жизни человека того времени. С возникновением письменности вопрос о смысле бытия человека ставится и получает ответы уже более внятно. Возможно, это связано с тем обстоятельством, что дописьменной истории человека вообще не было, и человек изначально был разумен, наделен свободой воли, прибывал в единстве с Богом (как то утверждается в ряде религий), знал смысл слов и их содержание, мог связно изъясняться устно, и мог излагать свою мысль письменно. Тогда понятно, почему древняя история человечества столь невнятна: ее просто не было, а человек всегда был таким, каков он сейчас (с учетом «прироста» своего содержания в ходе так называемого прогресса). Но это отдельная проблема, и мы не станем углубляться в нее.

Для нас важно следующее: европейская античность, восточная древность, ближневосточная история – все говорили нечто о смысле жизни человека, говорили разное (в зависимости от реальных, практических форм существования человека и общества в разных временах и разных регионах). Но говорили в чем-то общее, а именно: смысл жизни человека выходит за пределы его непосредственного существования. Мы не можем детально рассмотреть в этой статье понимание смысла бытия человека во всех этих разбросанных по истории полу-религиозных, полу-философских, полу-непосредственно бытийственных концепциях сущности человека и смыслов его существования – это практически безбрежная тема. Мы сосредоточимся на непосредственной теме нашей статьи – ответы православия на смысложизненные вопросы современности. Почему только православия? Потому, что различные религии, несмотря на очень многие близкие им позиции в отношении смысла жизни человека, основаны на столь различной догматике, что и ответы на смысложизненные вопросы в этих религиях существенно разнятся. Разнятся эти ответы даже и в авраамических религиях. И было бы научно непорядочно браться за задачу дать ответы на смысложизненные вопросы, исходя из всех авраамических религий. Ограничимся лишь православием.

Методология

Методология исследования, осуществленного в статье, базируется на принципах историзма, диалектики бытия и его духовного содержания, духовного понимания сущности человека, религии как важного фактора осмысления жизни человека и общества, единства онтологии, духовности и нравственности.

**Смыслы жизни в современном мире:
состояние проблемы и некоторые ответы**

Впрямую смысложизненные вопросы ставятся не всегда. Но некоторые аспекты осмысления своего бытия имеются обязательно. Человек является существом принципиально и сущностно духовным, что подразумевает осмысленность его бытия. Можно, конечно, жить, как получится, ссылаясь на поглощенность обстоятельствами жизни, но и в этом случае некоторые представления о целях своей жизни, о желательном, о том, как надо жить у человека имеются. Так, что вовсе без смысла, человеку жить не получается. То же, и в отношении общества. Общество также имеет некий смысл своего существования. Этот смысл может быть не четко выражен, он может быть рассредоточен в форме планов общественного развития на более или менее длительную перспективу, неких программ развития и т.п. И с известной долей условности совокупность планов, программ и целей общественного развития можно назвать смыслом общественного развития в тот или иной период его существования – т.е., смыслом общественного развития.

Современный человек живет, не часто задумываясь о смысле своей жизни. Это не случайно. Так удобнее жить. А современный человек хочет жить удобно. Он живет от проблемы до проблемы: возникла проблема, человек ее или решил или отодвинул, и живет дальше. Долгосрочного смысла его жизни нет у человека, как правило, нет. Выстраивать такую долгосрочную жизненную стратегию и трудно и обременительно. Да и ответственно, а ответственности современный человек не любит. То есть, человек живет, как бы, не имея смысла. Но все же некий смысл своей жизни он имеет в виду. Этот смысл человек чаще всего заимствует из имеющегося спектра установок и коротких целей, которые он видит в качестве доминант поведения людей своего круга, своего социального слоя, своего общения. Смысл жизни стал ситуативен: на короткий промежуток и в горизонте текущих задач. Длительного смысла не стало. Но только длительный смысл и является таковым. Нужны мощные и глубокие стратегии жизни – в их контексте и возникает смысл на длительную перспективу. Но таких стратегий все меньше сегодня.

В связи с проблематикой смысла жизни человека встает ряд вопросов: смысл жизни человека – это некая избыточность, каприз или насущная потребность для человека? И если человек не может жить неосмысленно, если человеку обязательно надо осмыслять свою жизнь, то в каких сферах человеческой жизнедеятельности порождается этот смысл? Или он заимствуется откуда-то извне? В какой мере человек должен «пропустить» через себя смысл жизни, должен ли он делать этот смысл «компасом», должен ли он жить, сообразно этому смыслу или может отодвинуть рефлекссию над смыслом жизни на дальнюю перспективу? Не являются ли вопросы о смысле жизни бессмысленными? К последнему вопросу нас приводит слишком

широкий спектр ответов на смысложизненное вопрошание. Почти все, чем человек живет можно наименовать смыслом его жизни. Да, безусловно, смысл жизни и каждого человека и общества нельзя унифицировать, каждый социальный слой, каждая религия, каждая общественная сила могут выставить свой смысл в качестве всеобщего, но будет ли это истиной? Вопросы, связанные со смыслом жизни важны, прежде всего, потому, что из ответа на них вытекает отношение человека ко всему: семье, совести, власти, деньгам, любви, успеху и т.д. смыслом жизни как бы интегрируются все жизненные проявления человека.

От античности идет мысль о том, что смерть задает смысл жизни. Мысль о смерти в античности старались удерживать в любых ситуациях (известно, например, что урну с прахом своего товарища ставили на пирах в центр пиршеского стола) – помни о смерти. Но идея здесь состояла в том, что смертью все завершается. В православии смерть тоже важная категория. Но не как итог жизни, а как оценка Богом прожитой человеком жизни. После смерти становится ясно, что заслужил человек своей жизнью. Поэтому в православии жизнь важнее смерти, именно в жизни человека имеет место борьба добра со злом, «невидимая брань», по итогам которой человек определяет себе место в вечности. Не в смерти смысл жизни человека (не она осмысляет его жизнь), но в духовном качестве его жизни. В процессе короткой по православным меркам жизни человек «зарабатывает» себе или вечную посмертную жизнь («жизнь вечная», блаженство, постоянное лицезрение Бога, рай) или вечную муку (ад). Смерть – переход в иное духовное состояние, подготовленное жизнью человека. Не станем далее говорить о смерти – это отдельная важная тема для жизни православного христианина, конечно же, тесно связанная с проблематикой нашей статьи, но серьезное ее обсуждение увело бы нас от центральной линии изложения нашей проблемы.

Современный человек выработал под влиянием гуманизма, концепции прав человека, либерализма, постмодернизма ответы на смысложизненные вопросы. Но ответы, чаще всего, неудовлетворительны, так как они не учитывают в своем большинстве, духовную составляющую жизни и человека и общества. Современные смыслы бытия человека примитивизированы. «Современные смыслы бытия человека все более и более дистанцируются от сущности человека. Они искусственно конструируются под определенные цели мировой элиты, цели предельно далекие от задач развития человека, особенно его духовного развития. Поэтому можно сказать, что это не смыслы бытия человека, но смыслы, уводящие человека от подлинного бытия. Хотим мы того или нет, но именно таковы современные смысложизненные установки человека и человечества. Конечно, имеет место и сопротивление таким конструктам. Религия выдвинута сегодня на передний край борьбы за сохранение смысла человеческой жизни, и борется она за этот смысл не потому, что исходит из гуманизма. Нет, утрата человеком смысла его бытия,

лишает человека свободы и одновременно ответственности. А утрата человеком ответственности лишает религию всякого смысла: нет ответственности - нет и греха, нет греха – нет стремления к его преодолению, без чего невозможна устремленность к Богу, и, следовательно, теряет смысл задача восстановления утраченного единства Бога и человека, что и является содержанием религии. Поэтому, борясь за осмысленность человеческого бытия, религия сохраняет самое себя, и чем успешнее она это делает, тем больше надежда на сохранение смысла жизни человека, причем смысла истинного, глубинного. Вот почему религия столь значима для человека сегодня, вне ее горизонта практически не осталось сил, способных преодолеть распад человеческого бытия и сохранения жизни» [Косиченко 2015, с. 29].

Следует помнить, что «Человек – существо духовное и трансцендентное. Сущность его – свобода и творчество. Бытие его помещено в вечность. Но человек только и делает, что отказывается и от свободы, меняя ее на произвол, и от творчества, и от вечности, которую надо созидать «здесь и сейчас», ибо завтра может и не быть. Из множества дел, из суеты не создашь вечности, а современный человек кроме суеты ничего и не знает. Мы забыли, что жить надо свободно и ответственно, что есть высшие слои бытия, что есть вера, надежда, любовь, что наша цель – духовное развитие. Произошла чудовищная подмена смысла жизни. Кто вспоминает о чести, достоинстве? Разве эти категории выдуманы или относятся только к прошлому? Когда-то люди ставили жизнь на кон ради сохранения чести, а сегодня упомяни слово честь, никто и не вспомнит, что это такое. Не надо нам удивляться, что мы негодно живем, в прежние времена такое существование и жизнью бы не именовали. Мы согласны жить, как придется, лишь бы жить, что же удивляться, что так живем? Представить, что в античности люди считали бы это жизнью и в голову не придет. А ведь большинство из них были рабами» [Косиченко 2015, с. 24].

Параллельно с насаждением культа потребительства, который выматывает человека в гонке за все более высоким уровнем потребления (и который сводит все богатство возможностей человека к примитивному, полу-животному существованию), выдвигается и становится господствующей идеология прав и свобод человека, в которой эти свободы и права объявляются абсолютной ценностью безотносительно к тому, как при этом понимается человек и свобода. Это одна из удач глобализма и его ядра – либерализма. Либерализм и постмодернизм обесмыслили жизнь человека. Они обещали более осмысленное, успешное обоснование жизни, но результатом их идейного доминирования стала потеря смысла и духовная прострация. Либерализм не переносит религии, не переносит духа, он абсолютно бездуховен. Либерализм считает религию врагом свободы, но сам ведет в тупик. Ценности либерализма условны, они проистекают из понимания человека как свободного существа, обладающего правами абсолютно на все. Либераль-

ные ценности очень агрессивны, они стремятся вытеснить из личностного и общественного пространства религиозные ценности. Либеральные ценности тоже претендуют на абсолютность. Они заимствуют у традиционных мировоззрений их понятия (свобода, достоинство, права человека и т.д.), но вкладывают в эти понятия совершенно иное, прямо противоположное традиционным воззрениям, содержание. Поэтому либеральные ценности не просто иные религиозным, они являются антиподами (термин тот же, а содержание и смысл – другие).

В существующих обстоятельствах не столько человек творит условия своей жизни, сколько ему ее создают средствами социальной инженерии, заставляют его жить в условиях, которые не он выбрал. Смысложизненные для человека ценности навязываются ему, причем навязываются самые античеловеческие и абсолютно бездуховные ценности. И реального выбора у человека практически нет. Он или принимает эти бесчеловеческие ценности, или его выдавливают на периферию общественной и государственной жизни. Если, конечно, человек не найдет в себе сил прорваться к осмысленному бытию.

Человек и человечество, бесспорно, находятся в кризисе, причем кризисе всеобщем и глобальном. И хотя мы видим проявления этого кризиса преимущественно в его финансово-экономических и социально-политических проекциях, сущность глобального кризиса современности состоит в утрате духовных устремлений человека. «Суть духовного кризиса заключается в отсутствии смысла жизни и замыкании человека в одномерном настоящем, на его эгоцентричном самолюбивом инстинкте. Это настоящее без будущего, без идеалов и мечты. Настоящее, обреченное на скуку и монотонность. Это превращение жизни во временной промежуток между двумя событиями: рождением и смертью, лишь с одной неизвестной – сколько времени пройдет между ними» [Церковь и современный кризис. Воззвание к народу Священного Синода Элладской Православной Церкви 2010].

Ниже мы рассмотрим некоторые аспекты православного отношения к современному миру. Рассмотрим их по отдельности. Но при этом надо помнить, что только целостность, только взгляд из единого «центра» обосновывает верное отношение ко всему с православной позиции. Этот интегрирующий, а вернее сказать, изначально единственный правильный принцип есть стремление к обожению – намерение, превращающееся в практическую установку на уподоблению Иисусу Христу во всех проявлениях практической, реальной жизни православного христианина. Тогда и возникают православные ответы на смысложизненные вопросы современности.

И еще одно предварительное замечание. Православие, как и ряд других религий, дает ответы на вопросы о смысле жизни и человека и общества. Но современного человека эти ответы не устраивают. Он привык к искаженной свободе и поведению в пределах этой свободы; он сросся с навязанными

ему правами, которые ему по существу не нужны, ибо внешни ему; он стал предельно эгоистичен; его мировоззрение искажено ценностями безудержного потребления; он превратился в раба, раба не только потребительского мировоззрения и психологии, но раба греху, а рабство греху есть в православии наихудшая форма рабства.

Смысл жизни человека в православии (личностный уровень)

Православие имеет ответы на все основные вопросы современности. И неудовлетворение этими ответами нашего современника связано не с устаревшими ответами, а с невыполнением условий, позволяющими достигать успеха, в опоре на православие. Православие требует соответствия своего духовного состояния желаемым целям. И желающий жить осмысленно, согласно православию, должен не столько переделывать мир под себя, сколько менять себя. Но менять себя, особенно в направлении духовного роста и воспитания в себе нравственных начал, добродетелей – задача сложнейшая, предельно трудная для духовно ослабшего современного человека.

Итак, православие наделяет существование человека смыслом. Но быть в этом осмысленном бытии, ежедневно жить в согласии с православными добродетелями, могут немногие: «Много званых, но мало избранных» (Лк. 14:24). Этот смысл многим не по силам. Смысл жизни в православии – обретение Царства Небесного. Земная жизнь подчинена этой цели. Если для многих концепций смысла жизни неразрешимой проблемой является – что происходит после жизни – то православие связывает земную жизнь человека и посмертное бытие. Земная жизнь осмысливается целью обрести Царство Небесное, жизнь вечную. Сегодня мало кто верит в Бога настолько, чтобы подчинить Ему свою жизнь не на словах, а на деле. Тот смысл жизни, который утверждает православие, немногим подходит. Подавляющее большинство людей хотело бы видеть смысл жизни в более привычных им ценностях – деньги, карьера, успех, в лучшем случае – семья, дети, образование и пр. Люди устают от бессмысленной жизни. Но не хотят принять православный ответ. Почему? Потому, что это трудно, надо менять себя, но менять себя, как говорилось выше, современному человеку трудно, почти невозможно.

К тому же, вследствие нарастания секуляризации, религия (и особенно православие) вытесняется на периферию общественного сознания, и к ней не прибегают в поисках смысла жизни. Это плохо, так как именно в религии сосредоточены многие ответы на смысложизненные вопросы. И, отказываясь от религии, человек утрачивает возможность прикасаться к выработанному в религии глубокому отношению к смыслу жизни, пусть даже как к одному из многих вариантов видения этого смысла. «Движение к секулярности представляет собой, среди прочего, переход от общества, где вера в

Бога была чем-то само собой разумеющимся и не подвергалась, по сути, ни малейшим сомнениям, к такому обществу, где веру рассматривают как один из возможных, наряду с другими, вариантов выбора, причем очень часто такой выбор оказывается не самым легким» [Тейлор 2017, 4], пишет Ч. Тейлор, признанный авторитет по проблемам секуляризма. Так называемый прогресс привел к тому, что смысл жизни ищется в обосновании его наукой и иными рациональными способами, а отнюдь не в религии. «Но остается открытым и общий вопрос: следует ли видеть в постепенном уничтожении религии, ее преодолении, необходимый прогресс человечества, ведущий его по пути свободы и универсальной толерантности, или же это не так?» [Хабермас Ю. & Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) 2006, с. 90].

Смысл жизни не может быть реализован человеком вне свободы. Но свобода не обретается преодолением необходимости, как учил Гегель. Человек может освобождаться от каких-то наличных условий несвободы, становиться над ними, прорывать их необходимость. Но, свершив это усилие, человек вновь оказывается несвободен – уже по отношению к иным условиям несвободы – более глубоким, иного уровня, иных контекстов и т. п. Что пользы человеку в преодолении им прошлых условий несвободы, он ни на гран не становится свободнее, ведь преодолел-то он прошлые условия несвободы, а живет уже в новых, принципиально иных, и опыт прежнего преодоления мало пригоден для нового.

В православии свобода – дар Бога человеку. Свободой человек подобен Богу. Собственно, именно свобода делает человека человеком. В Евангелие от Иоанна раскрыта сущность свободы на очень глубоком и не очевидном для нашего современника уровне. Отсутствие свободы, как и ее утрата, связаны здесь с греховностью человека. «Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово, и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8: 31-34). Вот видение сущности свободы в христианстве. Грех делает человека рабом, и освобождение от греха является возвращением к первоначальной свободе. Так в христианстве возникает сущностная связь свободы в ее онтологическом аспекте и свободы в ее нравственном отношении. Вообще христианству в высокой степени свойственно глубочайшая (до взаимопроникновения) взаимосвязь бытия и нравственности человека. Нравственность лишь в поверхностном понимании есть норма поведения или требование должного, она есть осуществление глубочайших законов бытия. Причем связь, реализуемая не разворачиванием детерминистской неизбежности, но осуществляемая на путях свободного приятия Божеского промысла о человеке. Свобода, как отказ от греха, как его преодоление, выступает одним из важнейших моментов реа-

лизации истины, протянувшейся от предзаложенной в бытии возможности человека быть свободным к осознанному его освобождению от парализующего действия греха. Православие стоит на том, что свобода, подаренная человеку Богом, утрачивается человеком при совершении греховных действий, не искупленных покаянием. Грех разрушителен для человека, так как человек совершает его свободно, во впадении в грех «...всегда виноват сам человек. Ибо ни мир, ни диавол не насилюют свободы, а соблазняют только ее» [Никодим Святогорец 2002, с. 362].

Духовная жизнь связана со свободой: ап. Павел в своих посланиях наставляет: «стойте в свободе, которую даровал нам Христос (своей крестной смертью – *А.К.*), и не подвергайтесь опять игу рабства» (не впадайте в грех, т.к. грех – источник духовного рабства – *А.К.*) (Гал. 5:1); «вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7:23)]; «к свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал. 5:13-14). Свободы нет вне ответственности. Ответственность в своей сущности есть реализация смысла как бытия в целом, так и жизни всякого человека. Поэтому ответственность не является чем-то внешним, навязанным человеку, но есть разворачивания смысла бытия. Бежать ответственности нельзя, ее или принимают сознательно или к ней принуждают (обстоятельства, события, законы, другие люди). Свобода реализуется только через ответственное поведение.

О любви же ап. Павел говорит: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13:4-7). Любовь важнейшая христианская добродетель. Иисус Христос заповедал: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34-35). Любовь между собою – вот заповедь, способная сделать отношения между людьми принципиально иными, нежели теперь. Если же современным людям трудно любить друг друга, то они могут сделать это при посредстве Бога.

Любовь связана с жертвенностью. О жертвенности современный человек и слышать не хочет. Он и так страдалец, это не он должен нечто людям, это ему все должны. Эгоизм, гордыня и ориентация на потребление во все возрастающих масштабах очень способствуют укоренению такого мировоззрения. Вместе с тем без жертвенности сегодня ничего хорошего создать невозможно, жертвенностью прорывается горизонт внешней необходимости, личность выходит на осмысленное бытие. Тем самым жертвенность не потеря, а приобретение, духовный рост личности.

Бог личностен – и это очень много значит для христианства (для его онтологии и для его нравственности). Нравственность, а тем более духовность, нельзя понять вне личностных отношений человека к Богу. Духовность проистекает из доверия Бога человеку, которого Он создал свободным. Бог ожидает от человека свободного приятия им заповедей, которые Он дал человеку, и которые являются формой восхождения человека к Богу. Как изъясняет этот момент православная богословская мысль (в соответствии с евангелиями), любить Бога – это и означает исполнять Его заповеди – «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14:15).

Так мы фиксируем глубокую и вместе естественную связь онтологии и нравственности, бытия и духа. В основе этой связи – простая, ясная, но часто выпускаемая из виду истина: мир создан любовью из преизбытка божественной любви. Следовательно, основой бытия, главнейшей созидательной и конструирующей мир силой является любовь. Коль скоро любовью создан мир, то и основным законом, который положен Богом для мира, является любовь. Нам более знакомы законы физики, химии, биологии, и мир, действительно, сообразен этим законам, бытие, особенно в материальных своих проекциях подчиняется этим законам. Это нам как-то близко и представляется чем-то очевидным. Сложнее осознать, что мир «подчиняется» и еще одному «закону» – закону любви, причем закон этот более фундаментален, и вскрывает глубинные связи бытия, т.е., закон этот имеет основополагающий характер. Сложнее же нам это осознать вследствие того, что последствия нарушения законов физики или химии видны сразу же, а нарушения закона любви проходят как бы без последствий (по крайней мере, без очевидно видимых последствий до поры, до времени). Сказанное выше можно изложить и проще: Бог является и источником бытия и источником нравственности, и для Него и то и другое есть одно: проявленная (творящая) любовь.

Православие в осмыслении бытия на общественном уровне

В православии все пропускается через личность, человека. Все смысловозначимо. Но смысловозначимую сферу бытия человека трудно формализовать. Еще сложнее выразить во внешних православных формулах смысл общественного развития. Крайне непросто сформулировать и тематику запросов общества на ответы со стороны православия по поводу осмысления общественных форм жизни, тем более, когда сами запросы неявны. И все же сформулируем некоторые из этих неявных запросов. К ним отнесем: социальную справедливость (не патронирование государства по многим направлениям, на что современный человек концептуально не имеет права, а существенно отличающуюся от патронирования, справедливость); состояние общества (как в целом, но особенно в духовном и нравственном отношении); наличие факторов, влияющих на общество в отношении его бу-

дущего; желательные направления развития общества; идеалы, на которые должно ориентироваться общество.

Общество требует социальной справедливости, но, как правило, не порождает ее. Предполагается, что государство через свои структуры должно поддерживать принципы социальной справедливости. Но без ясного запроса общества государство не реализует эти принципы. Например, для человека важно сохранять достоинство, общество также заинтересовано в этом, так как только человек, обладающий достоинством, «полезен» обществу, ибо он улучшает «качество» общества. Но достоинство человека нередко вырождается в ложную свободу, в произвол, от которого один шаг до зла. «Каждый человек от Бога наделен достоинством и свободой. Однако употребление свободы во зло неизбежно влечет за собою умаление собственного достоинства человека и унижение достоинства других людей. Общество должно создавать механизмы, восстанавливающие гармонию человеческого достоинства и свободы. В общественной жизни концепция прав человека и нравственность могут и должны служить данной цели. При этом они связаны хотя бы уже тем обстоятельством, что нравственность, то есть представления о грехе и добродетели, всегда предшествует закону, который и возник из этих представлений. Вот почему эрозия нравственности всегда, в конце концов, ведет к разрушению законности» [Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека 2008]. Сохранение законности в интересах государства, поэтому государство через запрос общества должно сохранять достоинство человека – так поддержание достоинства отдельной личности охраняет государство от нигилистического отношения к законам.

Религия не ставит своей основной целью изменить окружающий мир к лучшему. Религия спасает душу человека для вечной жизни. А все социальные или экономические контексты этого спасения только помогают или мешают реализации этой цели. Поэтому нельзя требовать от религии всестороннего улучшения жизни. Хотя и некоторые усилия по улучшению состояния мира от верующего потребны. Отсюда и явное несовпадение активности верующего в вопросах веры и часто его же пассивность в социально-политической жизни государства и общества. С одной стороны, верующим не безразлично, в каком мире они живут. Если мир вокруг них способствует реализации их духовного развития, это хорошо для религии и для социальных проявлений религии. С другой стороны, если мир «давит» на религию и на возможность исповедания веры, то это тоже хорошо, как ни странно. «Бог в тяжестях его знаем есть, егда заступает и» (Пс. 47, 4). Вера ослабляется в излишне комфортных условиях.

В связи с поднятыми нами вопросами о смысле общественного бытия в контексте православия, необходимо обратиться к евангельским текстам, в которых раскрывается отношение христианства к обществу и государству.

Всем известны выражения «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36) и «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12:17). Именно с этими выражениями связывается христианское отношение к миру и власти. В самом деле, в первом высказывании Иисуса Христа подчеркнута неотмирность Царства Божиего, а во втором сделан акцент на разделение двух властей: Божией и мирской.

Относительно второго высказывания имеется емкий и не потерявший своего значения комментарий епископа Василия Кинешемского, хотя этот комментарий относится к началу XX века: «Общий смысл этих слов понятен. На каждом христианине лежат обязанности двоякого рода. По отношению к государственной власти он обязан исполнять все ее требования и постановления, касающиеся порядков гражданской жизни, как-то: платить налоги, нести установленные государственные повинности, подчиняться гражданским законам и т. п. По отношению к Богу на нем лежат еще более высокие обязанности — исполнение заповедей Божиих, подчинение воле Божией во всем и, главным образом, в том, чего Господь требует от человека ради спасения его души. Очевидно, что те и другие обязанности неоднородны между собой, как по своему происхождению, так и по содержанию. Господь в Своем ответе фарисеям ясно их различает. Необходимо и нам различать эти обязанности, чтобы ясно видеть, к какой области — гражданской или духовной — относится то или другое требование жизни. В противном случае легко запутаться и не найти правильной линии христианского поведения, особенно в тех случаях, когда эти требования, идущие из разных сфер, противоречат одно другому» [Беседы на Евангелие от Марка епископа Василия Кинешемского Глава 12:13-17].

Поскольку сейчас очень и очень многие стремятся стать богатыми (вне понимания того, что процесс обогащения не относится к общедоступным), то нелишне напомнить, что в евангельской традиции богатство — скорее препятствие к осуществлению цели христианской жизни: обретения Царства Небесного. Иисус Христос прямо сказал: «Истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Небесное» (Мф. 19:23-24). Относительно стяжания богатства Он же сказал: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут; ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 19-21). Это вовсе не означает, что нельзя быть богатым, но не следует превращать богатство в цель и смысл своей жизни. «Богатство еще течет (т.е. попадает в руки — А.К.), не прилагайте сердца» (Пс. 61:11). Надо быть свободными от богатства, не растрачивать свою жизнь на его приобретение. Есть и нравственные требования к богатому человеку. Богатому следует благотворить, благотворительность

и милостыня очень ценится в православии. Милосердие относится к числу евангельских блаженств: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5:7). Конечно, говорить сегодня об этом все равно, что говорить в пустоту, но таковы евангельские истины.

От кого и от чего зависит развитие современного мира – еще один вопрос, касающийся смысла и содержания общественного бытия в настоящем и будущем человечества. Православие дает на него исчерпывающий ответ и в рамках православной историософии и в связи с эсхатологической перспективой. В первом случае вопрос чаще всего формулируется так: «Существуют ли некие мировые силы зла, которые управляют современным миром в своих, неведомых человечеству целях»? Православный ответ на этот вопрос дал митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн (Снычев). «Частое упоминание об осознанном и спланированном участии определенных сил, организаций или религиозных движений в разрушительных, гибельных процессах, ставящих сегодня мир на грань духовной, культурной, политической и военной катастрофы, нуждается в определенном комментарии. ...Зло, в каком бы виде оно ни пыталось реализовать себя, как бы ни простирало свое влияние и власть в среде человечества, никогда не определяло и не будет определять жизнь людей... Промысел всемогущего, непостижимого, неведомого Божества и свободная воля человека – вот две силы, движущие мировой исторический процесс! Да, бывают люди, сообщества, религиозные системы и целые государства, злоупотребляющие свободой нравственного выбора и склоняющиеся – сознательно или неосознанно – ко злу как к своему духовному и деятельному источнику. Да, их политическая, социальная и религиозная практика исторически преемственна и может быть ретроспективно отслежена до глубокой древности. Существуют и отшлифованные веками технологии этой разрушительной практики. Но – не существует и не может существовать в мире силы, способной управлять ходом общественного развития, и уж тем более – предопределять его результат. Силы зла обретают в современном мире все большую власть. Но происходит это не из-за того, что их носители как-то по-особому умны и предусмотрительны. Нет, зло возрастает по мере того, как мы сами (!) отступаем от Заповедей Божиих, добровольно отсекая себя от животворного Источника добра и правды, справедливости и любви. Это не есть результат “заговора”, но печальное следствие всемирной апостасии и может быть правильно понято и оценено лишь в рамках христианской эсхатологии, но не примитивных поисков виноватых во всем “заговорщиков” [Митрополит Иоанн 2004, сс. 285-286].

Православный ответ о будущности человечества дается и в контексте эсхатологии. Эсхатология, имеющая свой смысл и содержание во втором пришествии Христа, завершает историческое бытие человечества. «Новое небо и новая земля» (Откр. 21:1), возникшие во втором пришествии, выво-

дят человечество в совсем иную реальность, нежели мы знаем. Эсхатология приоткрывает нам события, сравнимые с творением Богом всего сущего (события Книги Бытия). Только в эсхатологии не начало, а конец. Эсхатологическое творение предстает как разрушение старого мира.

Эсхатология связана и с предопределением, и с новозаветной историей, историей спасения. Христианство имеет единое содержание (в вечности – вообще нераздельное), воплощающееся в трех частях: онтология, духовность-нравственность и эсхатология. Они разведены по времени – отсюда линейность времени в христианстве. Но эсхатология уже входила в изначальный промысел Божий и о бытии, и о человеческой истории (в духовный смысл этой истории). Подчеркнем, что и в эсхатологии Бог не ущемляет свободы человека: верой отодвигается «исполнение времен». Иисус Христос в Новом Завете ясно указал на признаки второго пришествия, но не назвал сроков. Человек все время имеет возможность творить (в буквальном смысле) действительность, бытие не завершено, бытие зависит от веры. Онтология мира свободна в высокой степени: молитва, высокая духовность, поэтому, так важны – они творят мир.

Эсхатология означает исполнение времен, все, что человек смог, он сделал. Бог, ждущий свершения человеком его части промысла, подводит итог историческому бытию и превращает его в «новое небо и новую землю». После – Страшный суд и вечное воздаяние за характер личного (всякого человека участие в устроении нового бытия). Эсхатология, с одной стороны, есть конец (конец того бытия, которое было сотворено Богом вначале), а с другой – начало нового бытия, о котором нам трудно судить. Но здесь важно подчеркнуть глубокую, малодоступную нашему разуму преемственную связь того, начального бытия и того, что будет после конца мира. Жизнь всякого человека помещена в пространство, заключенное между «Вначале было слово и слово было у Бога...» и «новым небом и новой землей». В этом пространстве человек свободен творить свое бытие, которое или будет соучаствовать в божеском промысле о человеке или будет отринуто, как негодное для этого соучастия. Это пространство есть пространство духовного развития человека. Эсхатологическое сознание связано не с конкретной точкой времени (хотя конец времен будет точно обозначен во времени), но с необходимостью удерживать эсхатологию как уже присутствующую в каждый момент существования человека. Тогда эсхатология станет не единовременным событием неопределенного будущего (часто абстрактно воспринимаемым), но реальностью наличного бытия, будет помещена в любое время, в каждый момент жизни православного человека.

Поднятые нами проблемы, связанные со смыслом общественной жизни, обладают социальным содержанием, но решает эти вопросы человек, исходя из своих материальных и духовных возможностей; из имеющейся у него системы ценностей (если, конечно, она у человека есть); из жизненных

устремлений и ожиданий; из конкретных обстоятельств его наличной жизни; из его отношения к реалиям личной и социальной действительности; из его мировоззрения, в том числе религиозного. И хотя мы поставили религиозные предпочтения человека на последнее место в перечислении факторов, влияющих на содержание и характер его решений, но в действительности именно отношение к религии и ее духовному содержанию многое определяет.

Общество, если так можно выразиться, религиозно вторичным образом: религиозностью людей формируется религиозность общества. Этот же процесс объясняет и уровень религиозности общества. Общество не является субъектом веры. Таковым субъектом является человек. Общество, как таковое, в целом, не способно выполнять религиозные заповеди. Не обществу адресованы заповеди, а человеку. Если в обществе много верующих людей, то такое общество может именоваться обществом верующих. Но общество в целом не бывает ни верующим, ни неверующим. В обществе есть верующие люди, и есть люди неверующие. Но есть евангельские заповеди, от принятия которых зависит духовное состояние общества. Например, такие как: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6:2) или «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7,12). Эти заповеди имеют общечеловеческий смысл – они придают нравственное содержание общественной жизни.

Заключение

Православие дает ответы на многие смысложизненные вопросы современности. Оно предлагает смыслы жизни, в центре которых – жизнь с Богом. Не все могут разделять религиозный смысл жизни, но некоторое содержание ответов религии на смысложизненные вопросы могут быть интересны всем. Сегодня актуализируются вечные проблемы в их современной интерпретации и применительно к современному человеку. Концептуально практически никаких новых вопросов перед человеком и обществом не встает. Любой современный вопрос – от однополых браков до международных аспектов секуляризации – получает ответ в святоотеческом наследии при духовном его прочтении. Поэтому, когда мы говорим об актуальных проблемах современности, следует помнить, что они новы только для духовно слепого человека, в концептуальной форме вопросы эти стояли перед человечеством всегда. Но современный мир требует на них ответа, и православие в силах дать эти ответы. Однако складывается впечатление, что человеку и не нужны ответы на вопросы, которые его, якобы, тревожат. Дайте ему ответы, он выждет время и задаст их вновь, так как бы он и не получал ответов. Человек и сам где-то знает эти ответы, но не желает меняться, не ответы ему нужны, но потворство в слабостях и грехах.

Поэтому встает достаточно болезненный для православия вопрос: как, сохраняя в неповрежденности православную веру, не оказаться в изоляции к современному миру, ценности которого явно иные? Как, находясь на “консервативных” позициях, быть современным, вести диалог с секулярным миром, доносить до него свою позицию по актуальным проблемам, оказывать влияние на мир? “Консервативная” позиция православия всему этому не помеха, надо только уметь “вынимать” из закромов истории решения, базирующиеся на истине православия, уже принимавшиеся в истории по схожим поводам и в похожих ситуациях или не бывшие ранее, но поддающиеся православному прочтению и разрешению в контексте православной традиции. Чудовищная усложненность современного мироустройства может сыграть только на руку православию: в ситуации духовной прострации, потери нравственных ориентиров и перманентного финансово-экономического кризиса, твердый голос православия как раз и может быть услышан, ибо абсолютная нестабильность современного мира нуждается в своем антиподе: устойчивой стабильности, и здесь мы можем прибегнуть к сложившемуся в отношении православия стереотипу – быть отчетливо догматичным, т.е., в высшей степени устойчивым. В остервеневшем донельзя мире, в котором попорчены самые основы человеческого бытия, этот консерватизм, догматизм и ортодоксия могут стать предельно востребованным “товаром”.

Что касается человека, то он должен все время жить на пределе своих возможностей. Это не просто, но и так трудно, как представляется. Напрягается ли он или нет, жизнь все равно проходит, но когда человек напрягается, то он пытается жить сообразно своей сущности, а в противном случае живет не как человек, но как животное. Но жизнь на пределе требует напряжения сил и, одновременно, человек обязан быть свободным. То есть, надо напрягаться на пределе, но не изнывать, не унывать, не уставать. Человек должен стоять твердо, верить, конструировать будущее на принципах милосердия и любви. Это соответствует смыслу бытия и человека и общества.

Библиография

‘Беседы на Евангелие от Марка епископа Василия Кинешемского Глава 12:13-17’ [Электронный ресурс]. URL http://http://www.sinergia-lib.ru/index.php?section_id=204&id=456&view=print (дата обращения: 15.04.2019).

‘Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека’ [Электронный ресурс]. URL // <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616> (дата обращения: 10.08.2018).

‘Церковь и современный кризис. Воззвание к народу Священного Синода Элладской Православной Церкви 16 декабря 2010 года (полный перевод)’ [Электронный ресурс]. URL <http://http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/43762.htm> (дата обращения: 02.07.2019).

Косиченко, А. 2015. ‘Современные смыслы бытия человека - Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи’. *Сборник трудов международной научной конференции*. Алматы, ИФПиР КН МОН РК, 310 с.

Митрополит Иоанн. 2004. 'Самодержавие духа', Он же. Русская симфония. Очерки русской историософии. Санкт-Петербург, «Царское дело», 494 с.

Никодим Святогорец. 2002. 'Невидимая брань'. М., Правило веры, 443 с.

Тейлор, Ч. 2017. 'Секулярный век'. М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, XIV + 967 с.

Хабермас, Ю. & Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). 2006. 'Диалектика секуляризации. О разуме и религии'. М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 112 с.

Transliteration

'Besedy na Evangeliye ot Marka episkopa Vasiliya Kineshemskogo Glava 12:13-17' [Conversations on the Gospel of Mark of Bishop Vasiliu Kineshemskii. Chapter 12: 13-17] [Elektronnyy resurs]. URL http://http://www.sinergia-lib.ru/index.php?section_id=204&id=456&view=print (data obrashcheniya: 15.04.2019).

'Osnovy ucheniya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi o dostoinstve. svobode i pravakh cheloveka' [Fundamentals of the Teachings of the Russian Orthodox Church on Dignity, Freedom and Human Rights] [Elektronnyy resurs]. URL // <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616> (data obrashcheniya: 10.08.2018).

'Tserkov i sovremennyy krizis. Vozzvaniye k narodu Svyashchennogo Sinoda Elladskoy Pravoslavnoy Tserkvi 16 dekabrya 2010 goda (polnyy perevod)' [Church and the Modern Crisis. An Appeal to the People of the Holy Synod of the Greek Orthodox Church on December 16, 2010]. [Elektronnyy resurs]. URL <http://http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/43762.htm> (data obrashcheniya: 02.07.2019).

Kosichenko. A. 2015. 'Sovremennyye smysly bytiya cheloveka - Budushcheye cheloveka: problemy. gipotezy. idei' [Modern Meanings of Human Being - The Future of Man: Problems, Hypotheses, Ideas]. *Sbornik trudov mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii*. Almaty. IFPIR KN MON RK, 310 s.

Mitropolit Ioann. 2004. 'Samoderzhaviye dukha' [Autocracy of Spirit]. On zhe. Russkaya simfoniya. Ocherki russkoy istoriosofii. Sankt-Peterburg. «Tsarskoye delo», 494 s.

Nikodim Svyatogorets. 2002. 'Nevidimaya bran' [Invisible Abuse]. М., Pravilo very. 443 s.

Taylor, Ch. 2017. 'Sekulyarnyy vek' [Secular Century]. М., Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey. XIV + 967 s.

Khabermas, Yu. & Rattsinger. Y. (Benedikt XVI). 2006. 'Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii' [The Dialectic of Secularization. About Reason and Religion]. М., Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 112 s.

Түйін

Косиченко А. Православие біздің заманымыздың өмірлік сұрақтарына жауап береді

Мақалада православие дәстүрі тұрғысынан адам өмірінің және қоғамның мағынасының проблемалары қарастырылады. Қазіргі адам гуманизмнің әсерімен дамыды, адам құқықтары тұжырымдамасы, либерализм, постмодернизм өмірлік сұрақтарға жауап береді. Бірақ жауаптар көбінесе қанағаттанарлықсыз, өйткені олар көпшілігінде адам мен қоғам өмірінің рухани құрамын ескермейді. Адам өмірінің қазіргі заманғы мағынасы адамның мағынасынан әлдеқайда арта түседі - рухани, еркін, шығармашылық адам болу, қоғамның мүдделерін есепке ала отырып, өз өмірін жауапкершілікпен жасайды. Адамға және қоғамға мағыналы идеологиялық жүйелердің арасында адамның рухани мәнімен байланысты дін ерекше орынға жатады. Православие жердегі адамның өмірінің мақсаты

- бұл күнәкар адамның табиғатын айырудың жолында айтарлықтай өзгеру арқылы ғана жүзеге асыруға болатын, яғни еркіндік, жауапкершілік, өкіну, құрбан ету, жанашырлық пен басқаларға деген сүйіспеншілікті қажет ететін Патшалыққа қол жеткізу. Қоғамның дамуына негіз болып табылатын осы қағидалар қазіргі заманғы адамзаттың өзі тапқан тұрақты және жаһандық дағдарыстың есебінен әлеуметтік өмірді түсінеді. Дінтанудың ұлғаюына қарамастан, дін қазіргі замандағы әлемнен түбегейлі ажыратылмайды, өйткені адам рухани адам, дін - рухани сала, және оның қабілетінің шегінде өмір сүретін рухани дамыған адам ғана оның шындықты саналы жаратушысы бола алады.

Түйін сөздер: өмірдің мағынасы, православие, адам, қоғам, махаббат, еркіндік, жауапкершілік, рухани даму.

Summary

Kosichenko A. Orthodoxy in the Answers to life's Questions of our Time

The article examines the problems of the meaning of human life and society in the context of the Orthodox tradition. Modern man has developed under the influence of humanism, the concept of human rights, liberalism, postmodernism answers to life-long questions. But the answers, most often, are unsatisfactory, as they do not take into account in their majority the spiritual component of life of a person and society. The modern meanings of human existence are becoming more and more distanced from the essence of man - to be a spiritual, free, creative being who builds his life responsibly, taking into account public interests. Among the ideological systems that give a person and society meaning, a special place belongs to religion, as it deals with the spiritual essence of man. Orthodoxy claims that the purpose of human life on earth is the attainment of the Kingdom of Heaven, which can only be accomplished by significantly transforming the nature of a sinful person along the paths of deification, which requires freedom, responsibility, repentance, sacrifice, compassion and love for others. These same principles, which form the basis for the development of society, also comprehend social life, saving it from the permanent and global crisis in which modern humanity finds itself. Despite growing secularization, religion is fundamentally unremovable from the modern world, since man is a spiritual being, and religion is a spiritual sphere, and only a spiritually developed person who lives at the limit of his abilities can be a conscious creator of his reality.

Keywords: the Meaning of Life, Orthodoxy, Man, Society, Love, Freedom, Responsibility, Spiritual Development.



Сергей Колчигин (Алматы, Казахстан)

ПО СТРАНИЦАМ ЖУРНАЛА «АДАМ ӘЛЕМІ-МИР ЧЕЛОВЕКА»

Как часто эти найденные строки

Для нас таят бесценные уроки.

Шекспир. Сонет 77

Листая старые номера журнала «Адам әлемі-Мир человека», я увидел, как много в них неувядающих мыслей, «золотых страниц». И подумал: надо о них напомнить. Хотя бы о некоторых. Это было бы полезно для осмысления пройденного пути, для собирания разбросанных тут и там ярких идей – и для развития молодых умов, в помощь начинающим учёным.

Самый первый номер, за 1999 год, создавала группа энтузиастов: Абдумалик Нысанбаев (учредитель), Избасар Ергалиев, Куаныш Альжан, Серик Нурмуратов и ваш покорный слуга – главный редактор журнала вплоть до 2013 года.

Дался нам этот номер непросто, но работали мы с энтузиазмом и сознанием ответственности, понимая, что это всё-таки – первый номер первого философского журнала в Казахстане.

Лично мне в этом номере сегодня кажутся особенно интересными следующие материалы.

Знаменательно, что он открылся сразу несколькими статьями, посвященными казахской философской мысли: статьи К. Абишева, И. Ергалиева в соавторстве с Т. Рыскалиевым. Очень интересна и фундаментальна статья Сабетказы Акатая «Великий Коркут и его учение». Здесь подробно рассказывается о жизни легендарного Коркут-Ата, даются ссылки на мифы, легенды, историческую литературу (Малов, Диваев, Валиханов и др.). «Всю суть учения Коркута, – писал Акатай, – можно свести к лаконичным словам самого мудреца: “Я поборю смерть песней своей (Мен өлімді өлеңіммен жеңемін)” (с. 23). То есть, как мы бы сказали сегодня, – облагорожу своё природное начало – духовным (или культурным). Любопытны и размышления автора о том, что у казахов «ярко прослеживается представление о наличии двух душ, чему соответствует различие в терминах. Имеется в виду «рух рауан» (странствующая душа) и «рух сақын» (не отлучающая душа) (с. 26).

Под рубрикой *Nota bene* опубликованы фрагменты рабочих тетрадей Акрам-кана Капышева «...Чтобы сбылась душа». Это афористические заметки разных лет, имеющие злободневное и перспективное значение. Например: «Специфика философского мышления в том, что человек говорит сам с собою, будучи до конца откровенным»; «Каждый человек может нести в себе такой тон или луч, нужный для всеобщей гармонии, которого не несут все остальные, хотя бы и более богатые в иных отношениях» (с. 59).

Как веху, важную для меня самого, нескромно позволю себе отметить эссе «Жизнь как творчество (Проблемы личностной предыстории)» (с. 62-72), которое ожидало публикации восемь лет.

А вот – фундаментальная статья Александра Хамидова «Соотношение форм семиозиса развертывания Тай Цзи и проблема моделей порядка гуа», посвященная

китайской классической Книге Перемен. На мой взгляд, эта статья – серьезная эвристическая гипотеза. Она состоит в том, что, по мысли А. Хамидова, с логической точки зрения геометрическая форма гуа (гексаграмм) исторически первична; графическая же их форма вторична, производна от геометрической и предполагает ее (см. с 78). Эта идея способна по-новому подойти к истории и смыслу создания всего корпуса Чжоу И.

Второй номер журнала (1999, № 2) богат интересными материалами. Так, например, здесь опубликована большая и имеющая принципиальное значение статья Греты Соловьевой «"Философия для детей" как модель современного образования» (с. 65-81). В статье гармонично сочетаются фундаментальные теоретические подходы и конкретно-практические предложения и методики по развитию образования. Делается следующий вывод: программа «Философия для детей» – образец подлинного образования, которое учить мыслить, решать творческие задачи, чувствовать, сопереживать.

Этюд Сергея Галицкого из Семипалатинска (к сожалению, этот талантливый человек ушел из жизни очень рано) называется «Свобода логики». Автор подчеркивает: «Спонтанность внутренней свободы необходимо направить в разумное русло, найти свой "путь к храму", а для этого решиться построить свой храм у себя в душе...» (с. 83). И заключает, что становление свободной индивидуальности – путь развития универсальной целостной логики, через разумное оформление целостности мироотношения человека в глубинном человеческом общении (там же).

Очерк Нурлана Оспанулы «К чистой строке Нурлыбека Садыкова (опыт палимпсеста)» посвящен творческому наследию казахстанского поэта-философа Нурлыбека Садыкова, прожившего короткую жизнь, но успевшего оставить немало ценного для развития социально-политической науки, для философии и художественной культуры.

Номер 1 за 2000 год. Прежде всего, как мне кажется, привлекают внимание статьи: Әуезхан Қодар «Тәңірі» и Сабетказы Акатай «Древнетюркская богиня любви и брака Ұмай». Проблематика древних религий и мифов интересна и сама по себе, и тем, что в ней сокрыт кладезь философских идей и понятий. Знаменательно и то, что темы этих двух статей, поставленные рядом, говорят о единстве «мужского» и «женского» начал в бытии мироздания и в человеческих представлениях о нём (в этом видится ещё и перекличка с инь-ян древнего Китая).

Талантливый казахстанский философ Сергей Бояринов (г. Семей) представил в этом номере статью под названием «Мартин Хайдеггер и Мераб Мамардашвили: два взгляда на кантовскую "вещь в себе"». Автор выявляет сопричастность обоих мыслителей общей философской традиции и одновременно – их существенные расхождения в истолковании «вещи в себе». Если для Хайдеггера она остаётся вещью (см. с. 43), то Мамардашвили склонен к определенной деструкции этого понятия. Мамардашвили уже думал о «вещи в себе» как о предельной философской конструкции, «постижимой в качестве непостижимого истока данностей сознания» (с. 46).

Особо хотел бы выделить публикацию одной из лекций Теодора Адорно во Франкфуртском университете «Актуальность философии». Перевод текста выпол-

нен Гретой Георгиевной Соловьевой, много и плодотворно работающей в области западной философской мысли. Ею же написана и вводная статья «К публикации эссе Теодора Адорно», а также основательный многостраничный комментарий. Грета Георгиевна отмечает: это не просто эссе, каких у Адорно сотни. «Это раннее сочинение носит ярко выраженный программный характер – и по теме, и по ее разработке. В маленьком эссе контурно высказаны ключевые идеи нового философского проекта» (с. 80), связанного, прежде всего, с критикой фундаментальной онтологии. Адорно полагает: «Нельзя уже полноту действительности как тотальности приписать идее бытия...» (с. 81). Эту публикацию можно считать, как указывает Г. Соловьева, «первым серьезным знакомством отечественного читателя с философом, переживающим сегодня на Западе второе рождение, оказавшим несомненное влияние на современную философскую мысль, включая постмодернистские направления» (с. 80).

В номере 2 за 2000 со статьёй «Концептуальные основания культуры в конце XX века» выступила Гульмира Кенжеболатовна Шалабаева. Я бы назвал эту статью программной, так как в ней зафиксированы те острые проблемы и требующие безотлагательного решения вопросы, которые отчетливо проявились к концу столетия. Так, на с. 59 Гульмира Кенжеболатовна с тревогой отмечает: «Искусство теряет свое предназначение универсальной коммуникации», на его место выдвигаются любые культурно-коммуникативные системы, «значимость которых в культуре изначально признается одинаковой». В итоге это может привести и уже ведет к унификации культурных смыслов (с. 63). А на с. 62 Г. Шалабаева пишет о том, что последнее десятилетие века в Казахстане можно в целом охарактеризовать как болезненный период переоценки ценностей. При этом в искусстве в это время сталкиваются в основном две концепции. «Первая исповедует принцип отказа от реальных пластических образов, считая, что реалистические методы в искусстве исчерпали себя. Другая основная позиция исходит из того, что реализм не может исчерпать себя...» (с. 62). В общем итоге, как мне кажется, все эти вопросы, адресованные концу столетия, оставляются веку XXI, где обретают уже просто угрожающую остроту.

В плане компаративистики и истории философии интересна статья Аяжан Сагикызы «Конфуцианство и философия Платона: сравнительный анализ учений о человеке». В результате подробного историко-культурного анализа этой темы автор приходит к выводу: философия позднего Платона смыкается с философией конфуцианской. «И та и другая ориентируют человека на самосовершенствование в целях служения обществу и государству» (с. 80). Думаю, это весьма небанальный вывод. Дело в том, что в нем подчеркивается: человек у Платона и у конфуцианцев – не винтик социума, не раб «тоталитарной системы», как это видится обычно, а свободный человек, видящий свое назначение в мире в свободном и бескорыстном *служении* (выделено курсивом в тексте статьи. – С.К.) другим людям. Во всяком случае, такая интерпретация имеет право на существование, будучи рассмотрением истории мысли не только как собственно истории, но и как своего рода проекции в подлинно человеческое будущее.

Номер 3-4 (сдвоенный) за 2000 год. Значительное место в номере занимает подборка материалов к 1130-летию аль-Фараби. Авторы из Ирана, Таджикистана,

Турции, Южной Кореи представили в журнал доклады, поданные на международную конференцию «Наследие аль-Фараби и мировая культура» (Алматы, сентябрь 2000). Все эти авторы: Х. Алтынташ, М. Диноршоев и другие являются видными учёными, специалистами-востоковедами и фарабиеведами. Они затронули самые разные стороны наследия Фараби: теологические, гносеологические, этические, вопросы компаративного анализа философии арабского мыслителя. Думаю, эти материалы актуальны и сегодня.

Особый интерес в этой связи, как мне кажется, представляет доклад Жабай-хана Мубараковича Абдильдина «Аль-Фараби и мировая философия», в котором последовательно рассмотрены следующие моменты: влияние аль-Фараби на историческое изменение предмета философии; распространение философии самого аль-Фараби в мире; наконец, развитие философских, логических и теоретико-познавательных проблем в учении аль-Фараби: соотношение единичного и общего, теория силлогизма, общая природа науки логики и др.

В рубрике «Пути культуры» я бы выделил статью Сабетказы Акатая «Асан Кайгы» (на русском языке). Нередко я рекомендовал её студентам и аспирантам, поскольку статья весьма обстоятельна, она даёт представление и о жизни Асана Кайгы, и о его сложной эпохе, и, конечно, о его идеях и чаяниях. Прежде всего – о земле обетованной (Жер-Уйык). «Ныне, – писал Сабетказы Нуржакинович в своей статье, – прекрасные иллюзии нашего далекого предка называются утопией. Но предания говорят о том, что Асан Кайгы осуществил свою мечту. Проводил свой народ в Жер-Уйык» (с. 62).

Наконец, не могу не упомянуть фундаментальную статью А.Н. Нысанбаева и В.Ю. Дунаева «Национальная философия образования: задачи, принципы, приоритеты». Статья сложная, богатая идеями, указывающая широкие горизонты образовательной политики в Казахстане. Особо я подчеркнул бы два следующих вывода авторов. Первый. «...Именно в сфере образования находится центр децентрированных осей интеграции полиэтнического сообщества... Образование – модель процесса консолидации полиэтнического сообщества, построенная на принципиально ином основании, чем макросоциальные схемы рыночной и этатистски-общинной интеграции. Но только на этом уровне процессы и структуры межэтнической интеграции обретают основание, лишённое атрибута конфликтности» (с. 97). И второй. «Мировоззренческие универсалии (мир, свобода, счастье, истина, добро, вечность и др. – С.К.), по всей видимости, и должны стать тем концептом, на основе которого станет возможным радикальное реформирование образования в соответствии с онтологией внутренней логической формы личностных смыслов» (с. 103). Звучит, по-моему, как нельзя более современно.

Итак, мы закрыли век двадцатый и входим в век XXI.

В первом номере журнала за 2001 год привлекает в первую очередь статья Сергея Юрьевича Бояринова (Государственный университет «Семей»). Она называется «Lecton et amor fati (О значении терминологии Стои в философии становления Ж. Делёза)». Размышления С.Ю. Бояринова не только глубоки, но и очень тонки: автору удаётся удержаться на грани рационального исследования и интуитивного постижения смысла понятий вообще и, в частности, понятия lecton (смысл), как

оно имело место в эллинистической философии. Стоики под лектон понимали «не звуковое обозначение и предмет, которые телесны, а бестелесную обозначаемую вещь и словесно выраженное» (с. 56). Исследуя греко-римскую терминологию, пишет Бояринов, Жиль Делёз «мысленно увидел то, что невидимо, то, что никогда не находит своего прямого выражения в объективированном языке, но в то же время присутствует в тексте в виде чистого смысла (lecton). Этот смысл, выраженный обыденным языком, кажется бессмысленным и “пустым”. Именно он и дает тот опыт пустоты, опыт освобождения от себя в чистом событии бытия...» (с. 60). Здесь, на мой взгляд, нельзя не задуматься над тем, как возможно такое сочетание несочетаемого: смысла и пустоты, рации и интуиции? Один из возможных ответов кроется, думаю, в том, что понятие – это, так сказать, контур, «сухой остаток» чувственного образа, ну а образ – это конкретно-чувственное содержание понятия.

Статья Отто Эстерле (Германия) «Физика “чудес”» в рубрике «Мировые загадки» – одно из немногих исследований, в котором делается попытка каким-то образом преодолеть без преувеличения страшное противоречие между наукой и паранаукой. Обычно эта проблема решается в пользу либо одной, либо другой стороны, в результате чего, соответственно, проблема не решается вовсе. Автор берётся снять эту дихотомию. В качестве основы решения он использует принцип разграничения абсолютного и относительного в познании. На мой взгляд, это по существу верно: наука нередко держится за известное, отвергая всё новое, а паранаука бывает излишне категорична в отвержении старого и утверждении нового. О. Эстерле с позиций избранного принципа пытается осмыслить проблему пространства и ряд физических явлений, а также вопросы, связанные с проблемой мозга, памяти и др.

Под рубрикой «Рецензии» опубликован материал А. Капышева и С. Колчигина «К новому открытию гармонии». Он посвящён анализу идей и гипотез алматинского ученого Нурбека Маженова (к сожалению, недавно покинувшего мир земной). Будучи необычайно разносторонним мыслителем, Н. Маженов выдвигал оригинальные и эвристические теории, касающиеся фундаментальных законов физики, математики, геологии. Так, закон всемирного тяготения предстаёт у него в уточнённом и расширенном виде, что позволяет приблизиться к пониманию конкретной формы, в которой происходит универсальное движение. Все эти идеи содержатся в монографии Маженова «Маленькая книжка о большой Вселенной» (Алматы, 2000). Конечно, в ней есть и спорные утверждения, но она может с успехом послужить катализатором работы творческого исследовательского ума.

2001, номер 2. «Поэт – это состояние совести» – так озаглавлен материал Е. Курманбаева, посвящённый творчеству и личности Олжаса Сулейменова как поэта, мыслителя, общественного деятеля. В рубрике «Пути культуры» к теме родства философии и поэзии обращаются в той или иной мере Сабетказы Акатай в статье о пяти вопросах («бес сауалы») Шакарима, а также Гульжихан Нурышева в статье о Магжане Жумабаеве («Мақсат және еркіндік: Мағжан ақынның өмірмәндік рефлексиясы»).

Большую статью о феномене обценного опубликовал в этом номере Александр Хамидов. Здесь ему удалось показать три основных тенденции в развитии

оппозиции «пристойное – непристойное». Первая – тенденция расчленения общественного целого на сферы публичной и приватной жизни. Вторая – тенденция расслоения общества как целого на сферу официального и сферу вне-официального. Третья – тенденция урбанизации, или расслоения человеческой действительности на город и деревню.

Значительный интерес ещё и сегодня, как мне кажется, представляет материал Ольги Нечипоренко (Новосибирск) «Казахская диаспора Южного Алтая». Здесь затрагивается история вопроса, представлены данные социологических исследований, проводившихся в двух сельских районах Республики Алтай – Кош-Агачском (где казахи составляли на тот момент 43% населения) и Усть-Канском (казахи – 9%). В статье затронуты вопросы идентичности, владения языками, безработицы, расслоения населения по уровню бедности. Возможно, эти данные будут бесполезны в историческом ключе и в плане социально-культурной компаративистики для сегодняшних социологов.

3-й номер журнала за 2001 год. Проблемы западной философии поднимаются в любопытной статье молодого философа Даурена Есимхана «"Страсти" Делёза по Ницше». Речь в статье идёт о некоторых следах влияния Ницше в творчестве Жюль Делёза; об «одной из самых впечатляющих и интригующих "ницшеан" XX века...» (с. 98).

Важной на тот момент представляется мне и публикация философских фрагментов Мориса Метерлинка из книги «Разум цветов». Публикация была сделана по раритетному изданию: Метерлинк М. Полное собрание сочинений в переводе Н. Минского и Т. Вилькиной. – Том четвертый. – Петроград: издание товарищества А.Ф. Маркса, 1915. Отрывки из этого произведения бельгийского классика интересны, с одной стороны, как тонкое исследование проблемы сознания, притом в довольно непривычном ракурсе, а с другой – как блестящий образец художественного слова.

Номер 4 за 2001 год посвящен в основном 70-летию Кажимурата Абишевича Абишева – доктора философских наук, профессора, одного из первых в Казахстане разработчиков диалектики как логики и теории познания. Об Абишеве как человеке и учёном здесь пишут и публикуют статьи в русле проблематики, которой он занимается, многие коллеги и ученики Кажеке (А. Нысанбаев, К. Альжан, Т. Абжанов, М. Сабит, А. Камалиденова и др.). Пожалуй, особый интерес представляет интервью, которое дал в связи с юбилейной датой своего друга и единомышленника академик Жабайхан Мубаракович Абдильдин. Говоря о Кажимурате Абишеве, он подчеркнул: «Он вобрал в себя лучшие черты нашего народа – честность, порядочность, независимость» (с. 100). Кроме того, Ж. Абдильдин считает, что «имеющийся у нас исследовательский опыт дает основания утверждать: у казахстанской философии будущее, несомненно, есть» (с. 99).

В этом номере опубликована и статья Александра Александровича Хамидова «Что такое диалектика?». Текст носит популярный характер и потому, как мне кажется, может не без успеха использоваться на занятиях с бакалаврами и магистрантами.

Принципиально важные идеи, касающиеся соотношения разума и души и практических задач по преодолению современного глобального эгоизма, содер-

жаты в статье Акрамкана Капышева «Жизнь человека в настоящем и грядущем». Автор подчёркивает, что в нынешнюю критическую эпоху дело не в том, как выжить в этом мире: необходимо постичь определённый объём испытаний, который в целом позволит правильно, серьёзно видоизмениться человеку (с. 81).

В 1-ом номере за 2002 год привлекает внимание в первую очередь статья Сабетказы Акатай. В ней на конкретном историческом материале показаны драматические коллизии в восприятии казахами XIX столетия мусульманской схоластики, как и христианизации Казахской Степи. Негативное отношение народа к этим привнесённым извне религиям автор обосновывает многочисленными ссылками: на труды Ч. Валиханова, А. Мейера, А. Харузина, Б. Даулбаева, И. Ибрагимова и другие исторические источники и архивные материалы. С. Акатай полагает (с. 23), что казахи сумели противопоставить экспансии ислама собственные культы и верования, и это спасло общественную психологию казахов от исламского фанатизма и фундаментализма. Отрицательно реагировали казахи и на попытки колониальных властей и миссионеров христианизировать казахское общество (с. 24). Главная мысль С. Акатай состоит, пожалуй, в следующем: «...Ныне ислам в Казахстане включает в себя больше культуры, истории и нравственности, чем идеологии и религии» (с. 21).

Грета Георгиевна Соловьёва в этом номере журнала опубликовала большую статью «Постмодернизм: философия глобализации». Здесь раскрывается смысл эпохи постмодерна и философии постмодернизма; отмечается, что классика была озабочена поисками единого основания вещей, формируя логику тождества. Между тем, как считает Соловьёва, сегодня, в эру глобализации с её неожиданными и свободными смысловыми и культурными комбинациями, на передний край выходит идея деконструкции прежних тождеств. «Сколько бы ни шла речь (в классической философии. — С.К.) о различии, противоположностях, противоречиях, все заканчивалось пресловутым синтезом... где погибали, тонули, как в бездонном море, все различия» (с. 27). Постмодернизм же, по мысли Соловьёвой, преодолел логику тождества и утвердил торжество различия, тогда как единство отнес к области «ризомы», «констелляций» как нежёстких объединений. Далее в статье показаны идеи деконструкции и грамматиологии Жака Деррида, а также логика смысла в творчестве Жюль Делёза.

3-ий номер за 2002 год. Здесь я бы выделил статью: Куаныш Элжан «Онтологическое единство человека и мира у казахских жырау XVIII-XIX веков» (с. 13-24). Автор рассматривает самые разные стороны этого единства, довольно подробно и убедительно. По крайней мере, можно сказать, что в этой статье заложены некоторые важные аспекты исследования казахской философской мысли вообще через призму всеобщего отношения «Человек – Мир».

В номере опубликовано большое интервью, взятое у Александра Александровича Хамидова к его 60-летию. Юбиляр рассказывает о своих первых шагах в философии, учёбе на историческом факультете Ленинградского университета, аспирантуре в Институте философии АН СССР. Вспоминает о своих учителях и коллегах: Э.В. Ильенкове, Г.С. Батищеве, В.А. Лекторском, а затем и о тех, с кем начинал работать в Алма-Ате. И, конечно, Александр Александрович делится в

этом интервью своими философскими идеями и творческими планами. И, кстати, даёт свое определение (понимание) философии: «Философия есть положительно-критическая рефлексия над универсально-всеобщими атрибутами человеческого мироотношения и мировоззрения» (с. 84). Наконец, любопытно и то, что интервью сопровождается оригинальными рисунками А. Хамидова.

В конце номера напечатан некролог «Памяти друга», об Избасаре Ергалиеве. В частности, тут говорится о том, что он уделял огромное внимание молодёжи, вёл интереснейшие занятия в Малой академии наук, Республиканской детской библиотеке. «В философском мире Избасар Ергалиев был – и остается – известен как один из тех энтузиастов и глубоких исследователей, которые разрабатывали проблемы диалектики как логики, методологии и теории познания. Большим результатом его диалектико-логических исканий стало выявление гносеологической роли категории “идея”. Одноимённая книга и написанная Избасаром Ергалиевым важнейшая ее часть и по сей день не утратила значения. Тот, кто хочет посвятить себя философской работе, не вправе пройти мимо этой книги» (с. 115).

Номер 4 за 2002 год отмечен, на мой взгляд, рядом публикаций, не утративших своего значения. Так, статья Омирбека Бекежана «Адам және техногендік қоғам» написана словно для сегодняшнего дня, когда проблемы, связанные с местом человека в техногенном мире, нарастают и требуют незамедлительного решения. То же можно сказать и о статье Марии Папп «Стратегии идентичности и аксиология их разноуровневых связей». Импонирует в этой статье понимание идентичности как всегда развивающейся, динамичной, как постоянного преобразования (с. 30). Действительно, быть собой означает для человека постоянно превосходить себя, трансцендировать свою ограниченность, расти над собой. Хотя, конечно, момент устойчивости здесь тоже крайне важен – в том и состоит проблема: превосходя себя, себя удерживать. М. Папп поэтому завершает свою публикацию словами о том, что «этносоциальная идентичность – один из таких островков-опор» (с. 31).

В рубрике «Юбилеи ученых» можно прочесть поздравление с 50-летием Мухтара Зиядаевича Изотова и его статью «Наука Казахстана в контексте мировой глобализации». В наши дни статья Мухтара Изотова звучит злободневно. В ней представлены проблемы, пути и задачи развития науки. При этом проблемы, по мнению учёного, будут только усугубляться, «если приоритет не будет предоставлен созданию эндогенного потенциала в области науки и техники...» (с. 60).

Очень интересный, хотя, очевидно, дискуссионный материал находим в статье казахстанского ученого-универсала, доктора химических наук, кандидата физико-математических наук Ибрагима Эсеновича Сулейменова и его творческой группы. В статье предлагается структурно-информационный подход к построению моделей этногенеза на современном этапе. Речь идёт о возможном взгляде на историю этносов как на постепенно расширяющийся процесс объединения человечества, в каком-то процессе выделяются определённые этапы и уровни. Авторы статьи показывают связи (коммуникации) и метаисторические закономерности на этом пути, выстраивая, по сути, математическую модель происхождения и развития этносов.

(Продолжение в 4 номере)

ӘРІПТЕС ТУРАЛЫ ЖЫЛЫ ЛЕБІЗ

ҚР БҒМ ҒК Фиолософия, саясаттану және дінтану институтының ұжымы өзінің сыйлы әріптесі, белгілі ғалым, мекемеміздің жетекші ғылыми қызметкері, Қазақстан Республикасының Әлеуметтану ғылымдары академиясының академигі, философия ғылымының докторы, профессор Грета Георгиевна Соловьевнаны қазан айында атап өтілетін сексен жылдық мерейтойымен құттықтайды!

Көрнекті әріптесіміз академик Ж.М. Әбділдин басшылық жасап, жетекшілік еткен диалектикалық логика мектебінің айтулы өкілі. Ол кісі «Танымдағы күмәннің рөлі» атты ғылыми монографияның және басқа толып жатқан ұжымдық еңбектердің, сонымен қатар «Ғылыми танымдық «идеяның» категориялық рөлі аты ғылыми ортада кеңінен танымал кітаптың авторы ретінде, ұзақ жылғы «Диалектикалық логика» аталатын төрт томдық ғылыми философиялық мектебінің және соның жалғасы іспеттес екі томдық «Диалектика тарихы» ұжымдық кітаптарының авторы. «Күмәнданудағы қарама-қайшылықтар рөлі туралы» кандидаттық диссертациясын Грета Георгиевна 1974 жылы қорғаса, ал «Т.В. Адорно және оның қазіргі заманғы батыс философиясындағы жағымсыз диалектика» деген тақырыптағы докторлық диссертациясын Мәскеудегі Ресей Ғылым академиясының Философия институтында 1992 жылы табысты қорғап шықты.

Ғалымның осы еңбектері ғылыми айналымға қосылып, кейініректе авторы Адорноның неміс тіліндегі «*Minima moralia*» еңбегінің фрагментінің қосымшасымен «Қайғы-қасірет пен үміт философиясы» деген атпен жарық көрген кітабы Қазақстанда үлкен сұранысқа ие болды.

Г.Г. Соловьева ханымның ғылыми және педагогикалық қызметіндегі басымдық беретін бағыттарының бірі мәдениет пен өркениет диалогы, өзара түсіністік пен рухани келісім мәселелері. Қазақ халқының мәдени мұраларының маңыздылығына ерекше мән беріп, ұлт мұрасына қызығушылық танытады.

Республикамызда және сырт елдерде ғалым шығыс пен батыстың заманауи моделін жетік меңгеруде және қазақ философиясы тарихының білікті маманы ретінде жақсы танылды. Г. Соловьева сондай-ақ, қазақстандық отбасылардың мәселелерін зерттеудегі философиялық-әлеуметтік жобалардың ғылыми жетекшісі бола білді. Соның қорытындысына орай қазақ және орыс тілдерінде ұжымдық монография шығаруға басшылық етті.

Г.Г. Соловьева ғылыми-зерттеу жұмыстарымен қатар оқытушылық қызметті де ұтымды алып жүрді. Ол философия, этика, гендерлік саясат мәселелеріне орай еліміздің бірқатар жоғары оқу орындарында, соның ішінде Әл-Фараби атындағы ҚазМҰУ-де лекциялар оқып жүрді. Сонымен қатар, республикамыздағы бірнеше колледжде ұйымдастырған

авторлық «Балаларға арналған философия» атты бағдарламасы көптің қызығушылығын танытты. Соның нәтижесінде бірнеше мақалалары мен ұжымдық монографиялар жарық көрді.

Грета Георгиевна көптеген философиялық конгрестер мен халықаралық форумдарына қатысып, көзге түсті. Соның біріне ғана тоқталсақ, «Философия адам өмірінің бейнелік әдіснамасы» деген тақырыпта өткен XXIII бүкіләлемдік халықаралық конгрестің қатысушысы тарапынан қазақстандық делегацияның құрамында ғалым ретінде белсенділік таныта білді.

Ұзақ жылдарғы ғылыми педагогикалық қызметі үшін еліміздің бірнеше медальдарымен, сондай-ақ ғылым саласындағы ерен еңбектері лайықты бағаланып, төсбелгілермен марапатталды және ғылым мен білімді дамытуға қосқан орасан үлесі үшін Мемлекеттік стипендия иегері атанды.

Сөз реті келгенде, Грета Георгиевна Соловьева ханымды айтулы мерейтойымен, құттықтай отырып, алдағы уақытта мықты денсаулық, мол қайрат, отбасына амандық тілейміз!

**ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтында өткен «Қазақстандық бірегейліктің қалыптасуы:
мәселелері мен келешегі» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік
конференцияның қорытындылары туралы**

ҚР БҒМ Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты 2019 жылдың 11 қыркүйегінде Алматы қаласы Достық үйінде «Қазақстандық бірегейліктің қалыптасуы: мәселелері мен келешегі» атты өзекті тақырыпта халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция өткізді. Жақын арада 2-ші қыркүйекте ҚР Президенті Қ.К. Тоқаевтың Қазақстан Халқына Жолдауы жасалған болатын, осы аталмыш Жолдауда мемлекет елді реформалауды ұлттық мәдениет негізінде қазақстандық қоғамды жаңғыртуды одан әрі жалғастыратындығы баса айтылды. Сондықтан алдағы уақытта Қазақстанның ұлттық бірегейлігін қалыптастыру мен дамыту өте маңызды. Халықаралық конференцияның мақсаты Қазақстан Республикасы Президенті Қ.К. Тоқаевтың Жодауы аясында қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру мәселелерін талдау болып табылады.

Осы конференцияға 70-тен аса адам қатысты. Оның ішінде ұлттық бірегейлік мәселесін зерттеумен айналысып жүрген шетелдік танымал ғалымдар атсалысты, олар: Райво Ветик, Таллин университетінің салыстырмалы саясаттану кафедрасының профессоры (Эстония); Пойта Юрий, САСДС Азия-Тынық мұхиты бөлімінің жетекшісі (Украина). Сонымен қатар баяндамашы ретінде Қазақстандағы Қытай кәсіпорындары Кеңесінің Бас хатшысы Ху Хайсинь қатысты.

Халықаралық конференцияны өзінің кіріспе сөзімен ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры, саясаттану ғылымдарының докторы, профессор Ақан Құсайынұлы Бижанов ашты. Сондай-ақ конференцияның алғашқы пленарлық отырысында отандық гуманитарлық ғылым саласында танымал 10-ға жуық баяндамашы өздерінің әр түрлі тақырыптағы қызықты баяндамаларын оқыды.

Сонымен бірге тағы да Таллин университетінің профессоры Раиво Ветиктің «On relationship between national integration and international security: the cases of Estonia, Finland and Kazakhstan» атты тақырыпта жасаған баяндамасын ерекше атап өткен жөн. Баяндама ұлттық бірегейлікті қалыптастыру саласында Эстония, Финляндия және Қазақстан мемлекеттерін біріктірен ұқсас факторларды терең талдауымен тыңдаушылар тарапынан өте қызығушылық тудырды.

Түскі үзілістен кейін халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция жұмысы екі секцияда өзінің жалғасын тапты. Бірінші секция тақырыбы – Ұлттық бірегейліктің қалыптасуы және қоғамдық сананы жаңғыртудың мәселелері (отандық және шетелдік тәжірибе). Осы тақырып төңірегінде

сарапшылар Қазақстандағы ұлттық құрылыстың мәселелері мен келешегі бойынша пікірталастар өткізді.

Екінші секция «Қазақстандық бірегейліктің философиялық-дінтанулық аспектілері» атты тақырып аясында ұлттық бірегейлік мәселесі философиялық және дінтанулық көзқарас тұрғысынан талқыланды. Философиялық көзқарас тақырыпты зерттеудің негізгі себептерін терең түсінуге мүмкіндік береді. Бір жағынан Қазақстанның ұлттық бірегейлігінің қалыптасуына діни фактордың әсерінен күннен күнге күшейіп келе жатқанын жоққа шығара алмаймыз.

Қатысушылардың баяндамаларын талдай отырып халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның бірнеше негізгі бағыттарын бөліп көрсетуге болады. Атап айтқанда ұлттық бірегейліктің қалыптасу мәселелері, президенттің Халыққа Жолдауы және қоғамдық сананы жаңғыртудың бағдарламасын алдағы уақытта дамыту, қазақ философиясының дамуы, қазақстандық қоғамдағы діни бірегейліктің рөлі және тағы басқалар

Қатысушылардың баяндамаларынан кейін қорытынды бөлімде 5 тармақтан тұратын ғылыми-тәжірибелік ұсыныстар жасалынды. Аталмыш ұсыныстар елдегі тілдік саясат, қоғамдағы саяси тұрақсыздық және мемлекеттік биліктің институттарына деген халықтың сенімінің азаюы, олардың шешу жолдары сияқты өзекті мәселелерді қамтиды. Бұл нәтижелер елдің саяси жүйенің жаңғыруының бағдарламасын дайындау үшін құнды болып табылады. Жалпы алғанда конференция өте табысты өтті. Қазақстандық қоғамды жаңғырту бойынша мемлекеттік бағдарламаларды болашақта жетілдіру бойынша тәжірибелік мәні бар идеялар айтылды.

Шакеева Ботакөз Рахымбекқызы

БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Абдильдина Раушан Жабайхановна – заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казахстанского филиала МГУ имени М.В. Ломоносова, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

Алимжанова Әлия Шарабекқызы – Т. Жүргенов атындағы ҚазҰОА профессоры философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Ахметжанов Дастан Галымжанович – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

Әбікенов Жарқынбек Оралбекұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, PhD

Барлыбаева Гаухар Гинаятовна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук

Бижанов Ахан Хусаинович – директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук, профессор

Zhandossova Sholpan Mulkimanovna – PhD, Head of Religion Studies Department of Institute for Philosophy Political Science and Religious Studies CS MES RK

Ғабитов Тұрсын Хафизұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы

Затов Қайрат Айтбекұлы - Нұр-Мүбәрак Қазақстан Египет ислам мәдениеті университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы, профессор

Иманжүсіп Раушан Нұрханқызы – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, философия кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы

Исахан Мұхан – Нұр-Мубарак Ислам мәдениеті университетінің аға оқытушысы, PhD

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Құрманбаева Ләззат Төлбайқызы – М.Тынышбаев атындағы ҚазККА доценті, философия ғылымдарының кандидаты

Малдыбек Ақмарал Жұмағұлқызы – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің қоғамдық ғылымдар кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Мәжіев Ғылымбек - Нұр-Мүбәрак Қазақстан Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

Pernekulova Maira Mukhtarovna – doctoral student, Institute for Philosophy Political Science and Religious Studies CS MES RK

Pernekulova Meruyert Mukhtarovna – doctoral student, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies CS MES RK

Резвушкина Татьяна Александровна – ст. преподаватель кафедры политологии и социологии КарГУ имени Е.А. Букетова, докторант 2 курса

Рысбекова Шамиша Сайдгалиевна – преподаватель кафедры культурологии и религиоведения КазНУ имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор,

Сарсембаев Руслан Меиржанович – PhD докторант Казахского национального университета имени аль-Фараби

Сахов Абзал Саятаевич – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің докторанты

Сейдманов Оралхан Рахматбекұлы – Нұр-Мубарак Ислам мәдениеті университетінің докторанты

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, член-корр. НАН РК, доктор философских наук, профессор

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

Табашев Ғалымбек – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің докторанты

Тутинова Нұргүл Еркнатқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің докторанты

Тұрсынбаева Айгүл Өмірбекқызы – Еуразия Ұлттық Университеті Әлеуметтік ғылымдар факультеті философия кафедрасының профессоры міндетін атқарушы, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Утпинов Наурызбай Тағанұлы – Нұр-Мубарак Ислам мәдениеті университетінің докторанты

Хусаинова Гүлжасан Давлеткалтевна – старший преподаватель кафедры ассоциации народа Казахстана и социально-политических дисциплин АРГУ им. К. Жубанова, кандидат философских наук.

Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD

Шакеева Ботакөз Рахымбекқызы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының докторанты

АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
ҚР БҒМ ҒК РМҚК
«Философия, саясаттану
және дінтану институты»

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
РГКП «Институт философии,
политологии и религиоведения»
КН МОН РК

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие «Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал
авторларының көзқарасымен редакция
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Журналда жарияланған
материалдардың, деректердің,
айғақтардың, тәсімдердің, сандық
көрсеткіштердің, жарнамалардың
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*Журналдағы деректерді
пайдаланғанда тунұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

*Мнение редакционной коллегии
может не совпадать с точкой зрения
авторов публикуемых материалов.*

*За достоверность публикуемых
в журнале материалов, сведений,
фактов, схем, цифровых данных,
рекламы ответственность несут
авторы.*

*При использовании материалов,
опубликованных в журнале, ссылка на
источник обязательна.*

Компьютерде жинақтаушы **Ж. Рахметова** Компьютерная верстка

Теруге 17.09.2019 ж. берілді. Басуға 26.09.2019 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 13,25.
Тапсырыс № 60.

Сдано в набор 17.09.2019 г. Подписано в печать 26.09.2019 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 13,25.
Заказ № 60.